

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 3 (1916)

**Artikel:** Die Predigerorden und seine Theologie  
**Autor:** Dörholt, Bernhard  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762794>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

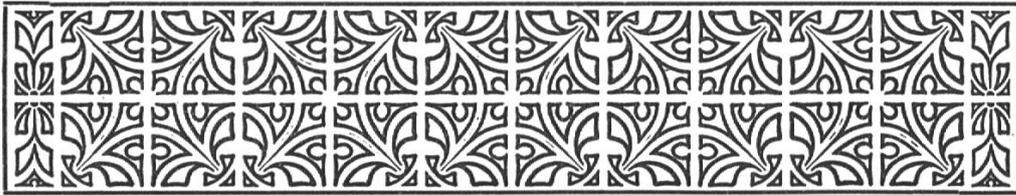
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 23.08.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**



## DER PREDIGERORDEN UND SEINE THEOLOGIE

Von Dr. BERNHARD DÖRHOLT

Poi con dottrina e con volere insieme  
Con l'ufficio apostolico si mosse  
Quasi torrente che alta vena preme.

Dante, Parad. XII, 97—99

### I

Der Predigerorden verdankt seinen Ursprung dem glühenden Seeleneifer seines Stifters<sup>1</sup>. Die Seelen der Nacht des Irrtums zu entreißen, sie mit dem Licht des Glaubens zu erfüllen und zu Gott zu führen, das war es, woran dem hl. Dominikus alles lag. Neue Apostel wollte er in die Welt senden, um diese durch das überall verkündigte Wort Gottes von neuem zu erleuchten und im christlichen Geiste mit Gottes Hilfe zu erneuern. Er hatte die hochsinnige Idee des von ihm geplanten Ordens, die schon Papst Innocenz III. im allgemeinen gebilligt hatte, mit dessen Nachfolger Honorius III. im einzelnen überlegt und dieser bestätigte am 22. Dezember 1216 den Orden mit den denkwürdigen Worten: „Nos attendentes fratres ordinis tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina, confirmamus ordinem tuum<sup>2</sup>.“ Die Worte „et vera mundi lumina“ waren dem Commune Apostolorum des Officium divinum entnommen, wo sie sowohl in dem Matutinalhymnus *Aeterna Christi munera* als auch in dem Hymnus *Exultet orbis gaudiis*, der den Vespern und Laudes gemeinschaftlich ist, vorkommen. Es sollte durch dieselben offenbar auf den apostolischen Charakter der Aufgabe, die dem Orden gestellt war, hingewiesen werden.

---

<sup>1</sup> S. hierüber den Aufsatz von P. Heinrich Denifle O. P.: *Die Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228* im Archiv für Lit. und Kirchengesch. des Mittelalters, Berlin 1885, I, 183.

<sup>2</sup> Potthast, *Reg. Pontif. Rom.* 5402.

Der Zweck und die Aufgabe des Ordens erforderten ein hingebendes Studium der Theologie. Denn wer das Wort Gottes mit Erfolg predigen will, muß es nicht bloß mit starkem Glauben in seinem Herzen umfassen, sondern muß von demselben auch in seinem Verstande so erleuchtet sein, daß die Zunge davon beredt wird. Der Habitus der aus dem Glauben hervorgehenden theologischen Wissenschaft ist es, aus dem heraus der Verkündiger des Wortes Gottes predigt, und er wird um so besser *ceteris paribus* predigen, je besser und innerlicher dieser Habitus in seinem Geiste geformt ist. Das wußte der einsichtsvolle Dominikus und darum bestimmte er, daß die Kanoniker<sup>1</sup> oder Kleriker seines Ordens dem Studium der heiligen Wissenschaft mit allem Eifer und voller Hingebung obliegen sollten. Körperliche Arbeit sollten sie nicht verrichten, wie man es bis dahin bei den kirchlichen Orden im allgemeinen gewohnt war, ihre ganze Arbeit sollte vielmehr Geistesarbeit sein; die notwendigen körperlichen Arbeiten sollten von Laienbrüdern (*conversi*) verrichtet werden, von denen in jedem Konvent so viele, aber auch nicht mehr, aufgenommen werden sollten, daß sie dafür ausreichten. Den Unterhalt sollten ihnen die Almosen der Gläubigen gewähren, denen sie das größere Almosen und die heilsamere Speise der Predigt des göttlichen Wortes spendeten. Der Orden sollte ein Mendikantenorden sein wie der fast gleichzeitig entstandene Franziskanerorden, aber das Motiv dafür war ein anderes. „Franziskus verzichtete auf alle Habe lediglich im Hinblick auf die eigene Heiligung, um arm dem armen Christus zu folgen; Dominikus erwählte die freiwillige Armut, um desto freier für das Seelenheil der anderen wirken zu können<sup>2</sup>.“

Der Orden sollte somit, wie es seinem idealen Zwecke entsprach, ein Lehrorden für die heilige Wissenschaft werden; das Studium der Theologie sollte seinen Mitgliedern als religiöse Pflicht, als Pflicht, die sie als Religiösen zu erfüllen hätten, auferlegt werden. In diesem damals neuen Gedanken waren sich Dominikus und Papst Honorius III. begegnet und hatten, was zur Durchführung desselben zu geschehen hatte, in gemeinsamer Beratung

<sup>1</sup> So wurden sie ursprünglich genannt. S. Denifle, a. a. O. p. 169 ff.

<sup>2</sup> Denifle, ebenda p. 182.

überlegt<sup>1</sup>. Es war bestimmend für die ganze Gesetzgebung und innere Einrichtung des Ordens. Das gemeinsame Chor- gebet, wie es alle Orden damals hatten, sollte zwar bei- behalten, aber es sollte kurz und bündig („breviter et succincte“) verrichtet, also für gewöhnlich nicht gesungen, sondern nur rezitiert werden, damit Zeit gewonnen werde für das Studium<sup>2</sup>. Jeder Konvent, der mindestens eine Zwölfzahl von Mitgliedern umfassen sollte, sollte außer einem Prior für die Leitung stets auch einen doctor (den man später lector nannte) für den Unterricht in der Theo- logie haben<sup>3</sup>. Jede Ordensprovinz hatte, als alles geregelt war, ihren besonderen Studienkonvent oder Studium generale. Die Visitatoren waren verpflichtet, auf den Zustand der Studien in den von ihnen besuchten Konventen ein wach- sames Auge zu haben und darüber besonders zu berichten<sup>4</sup>. Wegen des Studiums durften die Brüder von anderen Ob- liegenheiten dispensiert werden<sup>5</sup>, sogar das tägliche Capi- tulum culparum durfte, wenn das Studium es forderte, aus- fallen<sup>6</sup>. Das alles beweist, daß sich der Orden der großen Wichtigkeit des Studiums, und zwar des Studiums der Theologie und auch der Philosophie, soweit es damit zu- sammenhing und ihm diene, als eines Mittels, um den Zweck des Ordens zu erreichen, von Anfang an klar be- wußt war. Der Prolog zu den unten zitierten *Constitutiones antiquae*, die auf dem Generalkapitel von 1228 redigiert wurden, aber zum größten Teil schon vorher in Kraft waren, sagt über diesen Zusammenhang von Zweck und Mittel: „In conventu suo praelatus dispensandi cum fratri- bus habeat postatem, cum sibi aliquando videbitur expedire, in iis praecipue, quae studium vel praedicationem vel ani- marum fructum videbuntur impedire, cum ordo noster specia-

<sup>1</sup> Denifle, ebenda p. 188; er verweist dort auf seine Ge- schichte der Universität Paris, wo er es ausführlicher begründen werde.

<sup>2</sup> *Constitutiones antiquae ord. frat. praed.*, dist. I, nr. 4, bei Denifle, a. a. O. p. 197.

<sup>3</sup> Conventus citra numerum duodenarium et sine licentia gene- ralis capituli et sine priore et doctore non mittatur. *Constit. antiquae ord. fr. praed.*, dist. II, nr. 25, bei Denifle, p. 221.

<sup>4</sup> Ibid. dist. II, 18.

<sup>5</sup> Ibid. dist. II, 29: Circa eos qui student taliter dispensetur a praelato, ne propter officium vel aliud de facili a studio retrahantur vel impediuntur. Bei Denifle, p. 223.

<sup>6</sup> Ibid. dist. I, 1. Bei Denifle, p. 196.

liter ob praedicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentissime summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse<sup>1</sup>.

Die Zentrale der Ordensstudien wurde der Studienkonvent St. Jakob in Paris. Sobald der Orden die päpstliche Bestätigung erhalten hatte, sandte Dominikus von den sechzehn Genossen, die er damals hatte, sieben, von denen nur einer ein Laienbruder war, nach Paris mit der Anweisung: „ut studerent et praedicarent et conventum facerent“<sup>2</sup>. Das war 1217; 1218 war der Konvent eingerichtet und 1219 reiste Dominikus selbst hin. Er fand bereits einen Konvent von dreißig Mitgliedern vor und beständig meldeten sich neue. Die von vornherein beabsichtigte Verbindung des Konventes mit der Universität konnte wegen der an dieser herrschenden Wirren, die fast ihren Untergang herbeigeführt hätten, noch nicht bewerkstelligt werden. Es war das erst 1229 möglich. Daß aber auch schon vor 1229 in St. Jakob doziert wurde, ist aus einer Bemerkung zu entnehmen, die Papst Honorius III. in einem Schreiben vom 15. September 1224 an seinen Kardinallegaten in Frankreich, das sich auf eine andere Sache bezog, miteinfließen läßt: Gott habe den Orden in Paris so gesegnet und vervielfältigt, daß in St. Jakob mehr als hundertundzwanzig Brüder seien<sup>3</sup>; woraus man zugleich auch das lebhafteste Interesse erkennt, das der Papst an dem Aufblühen des Ordens hatte. Eine so große Zahl wäre sicher nicht in dem einen Konvent zusammengeblieben, wenn es nicht der Studien wegen gewesen wäre. Weil dort etwas zu lernen war, kamen von allen Seiten Ordensbrüder dorthin, so daß der Andrang schließlich zu groß wurde und das Generalkapitel von 1228 die Vorschrift erlassen mußte, es sollten aus jeder Provinz nicht mehr als drei Brüder studienhalber nach Paris gesandt werden dürfen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Archiv für Lit. und Kirchengesch. des Mittelalters, I. Bd., p. 194.

<sup>2</sup> Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.* I, 50, nr. 2. In der vom sel. Jordan von Sachsen verfaßten Vita B. Dominici (ed. J. J. Berthier O. P., Friburgi Helvet. 1891, p. 17) werden auch die Namen der sieben Brüder mitgeteilt.

<sup>3</sup> Arch. f. L. u. K. d. MA., I, 189.

<sup>4</sup> *Const. antiquae ord. fr. praed.*, dist. II, 36; bei Denifle, Arch. f. L. u. K. d. MA., I, 226.

Wer an der Universität anerkannter Magister der Theologie werden wollte, mußte ein Jahr lang als Bakkalar unter der Leitung eines Magisters über die Sentenzen des Lombarden lesen; dann erhielt er die Lizenz, öffentlich zu dozieren, wurde „licenciatus“, wie man zu sagen pflegte<sup>1</sup>, und konnte von da an als Magister fungieren. Der erste von den Dominikanern, der sich auf Befehl seiner Oberen dem unterzog, war Roland von Cremona. Dieser begann sein Bakkalareat 1229 unter dem Magister Johannes von St. Ägidius und wurde 1230 Magister. Bald darauf<sup>2</sup> wurde er nach Toulouse gesandt, um das dort neueingerrichtete Studium generale als Regens zu leiten. Ihm folgte auf seinem Lehrstuhl in St. Jakob, das nunmehr in organischer Verbindung mit der Universität stand und einen integrierenden Teil derselben bildete, der Bruder Hugo von St. Caro, der eine Reihe von Jahren dozierte und 1244 von Innocenz IV. zum Kardinal erhoben wurde. Einen zweiten Lehrstuhl für Theologie erhielten die Dominikaner in St. Jakob, als der obengenannte Johannes von St. Ägidius in den Orden eintrat und, weil er bereits Magister war, auf allgemeines Verlangen zu lesen fortfuhr. Von da an (1231) haben sie immer zwei Katheder dort innegehabt und in den Streitigkeiten der fünfziger Jahre gegen Wilhelm von St. Amour und dessen Genossen auch siegreich behauptet und festgehalten<sup>3</sup>. Zur Zeit, als diese Streitigkeiten ausbrachen (1252), wurden die beiden Schulen in St. Jakob regiert von den Magistern Bonushomo aus der Bretagne und Elias Bruneti<sup>4</sup>. Während dieser Streitigkeiten, die darauf abzielten, den Regularklerus von der Universität zu verdrängen, standen die beiden großen Ordensfamilien der Dominikaner und Franziskaner, da sie beide in gleicher Weise getroffen werden sollten, brüderlich zusammen und

<sup>1</sup> Als Titel wurde das Wort aber zu der Zeit noch nicht gebraucht.

<sup>2</sup> Nach Denifle, *Quellen zur Gelehrten-gesch. des Predigerordens* (Arch. II, 179), war es 1230, nicht erst 1231, wie bisher meistens angenommen wurde.

<sup>3</sup> In der zur Zeit dieser Streitigkeiten (um 1256) geschriebenen Schrift des hl. Thomas *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* hat das 2. Kapitel des 2. Teiles die Überschrift: *Quod non licet religiosis habere plures scholas in uno collegio*. Es ist die Anklage der Amouristen, die im folgenden Kapitel widerlegt wird.

<sup>4</sup> S. die alte Liste der „Magistri in theologia Parisius“ bei Denifle im II. Bd. des Arch. f. L. u. K. d. MA., p. 204.

ihre beiden in inniger Freundschaft verbundenen tüchtigsten Lehrer Thomas von Aquin und Bonaventura wurden nach Beilegung derselben (1257) — während derselben hatten keine Promotionen von Regularen stattfinden dürfen — zusammen zu Magistern promoviert. Thomas hatte, von Köln kommend, wo er bei Albertus Magnus den ersten Unterricht in der Philosophie und Theologie genossen hatte, in Paris schon 1251 als Bakkalar angefangen, die Sentenzenbücher zu erklären. Während des Streites war er durch seine Oberen veranlaßt worden, die Abwehrschrift *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* zu verfassen. Von 1257 bis 1260 (oder 1261) las er als Magister über die Hl. Schrift und verfaßte während dieser Zeit die Quaestio de veritate, die von seinen unter dem Titel *Quaestiones disputatae* zusammengefaßten größeren Abhandlungen die umfangreichste und sicher auch eine der wichtigsten und schönsten ist. Im Jahre 1260 (oder 1261) wurde er nach Italien abberufen, um an dem Ort, wo der päpstliche Hof sich aufhielt, zu dozieren; 1265 wurde er von dem römischen Provinzialkapitel beauftragt, „quod teneat studium Romae<sup>1</sup>“, aber von 1269 bis 1271 lehrte er wieder in Paris. Als er darauf wieder nach Italien abberufen war, wandte sich die Universität an das im Jahre 1272 in Florenz versammelte Generalkapitel des Ordens mit der dringenden Bitte, es möge den vortrefflichen Lehrer doch wieder nach Paris zurücksenden. Das Generalkapitel aber nahm mehr Rücksicht auf den Erbetenen als auf die Bittenden; es beschloß: „Studium generale theologiae quantum ad locum et personas et numerum studentium committimus plenarie fratri Thomae de Aquino<sup>2</sup>“. Thomas entschied sich für Neapel. Den größeren Teil seiner Werke hat Thomas in Italien verfaßt, vielleicht weil er hier mehr Zeit zur Verfügung hatte als in Paris. Die *Summa contra gentiles* schrieb er bald nach 1261 auf Anregung des hl. Raimund von Pennafort und während desselben italienischen Aufenthaltes verfaßte er auch mehrere seiner *Quaestiones disputatae*, wogegen er die sehr wichtige Quaest. disp. de potentia während seines zweiten Aufenthaltes in Paris schrieb, wo auch sechs seiner *Quotlibeta* entstanden. Die *Summa theologica* hat er 1265, höchstwahrscheinlich in

<sup>1</sup> Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Paris.*, tom. I, Paris 1889, p. 505.

<sup>2</sup> Denifle-Chatelain, ebenda.

Rom, wo er damals nach dem obenerwähnten Beschlusse des römischen Provinzialkapitels ein Studium generale zu leiten hatte, begonnen und die beiden ersten Teile derselben bis 1271 fertiggebracht; der dritte Teil ist, soweit er ihn fertigstellen konnte, von 1271 bis 1273 entstanden.

Daß unter allen theologischen Lehrern, die damals in Paris dozierten und von denen keiner unbedeutend war, Thomas in einziger Weise hervorragte, wurde schon, als er noch unter den Lebenden weilte, sowohl innerhalb als auch außerhalb des Predigerordens recht wohl erkannt. Das beweist schon die obenerwähnte Bitte der Universität von Paris, die damals schon den Ruf der ersten Lehranstalt der Welt hatte, an das Generalkapitel des Predigerordens vom Jahre 1272 und die Erledigung derselben durch das Generalkapitel. Daher fühlte man auch mit großem Schmerze den Verlust, als der so hochgeschätzte und bewunderte Lehrer in der Blüte der Jahre (1274) dahingesunken war. Wie hoch die Artistenfakultät ihn einschätzte, sieht man aus dem Beileidsschreiben, das sie dem in Lyon versammelten Generalkapitel des Dominikanerordens zusandte<sup>1</sup>. Doch wurde seine ganze Größe und Bedeutung erst allmählich erkannt, wenigstens in weiteren Kreisen. Damals gab es unter den Gelehrten in Paris und noch mehr in Oxford nicht wenige, die trotz aller Anerkennung für das Talent von Thomas ihre eigenen Meinungen viel höher einschätzten als das, was sie bei Thomas fanden. Eine gegen sein hohes Ansehen gerichtete Agitation brachte es sogar fertig, daß am 7. März 1277, also drei Jahre nach seinem Tode und genau an seinem Todestage, Stephan Tempier, Bischof von Paris, eine Reihe von Sätzen zensurierte und zu lehren verbot, von denen sich einige bei Thomas fanden. Der eigentliche Herd der Agitation war aber in Oxford und dort wurde es durchgesetzt, daß Robert Kilwardby, Erzbischof von Canterbury und Primas von England, obgleich er Dominikaner war, am 18. März desselben Jahres

<sup>1</sup> Es ist in extenso mitgeteilt bei Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Paris*, I, p. 504. Es heißt in demselben: „Quis posset estimare divinam providentiam permisisse, stellam matutinam preeminentem in mundo, iubar in lucem seculi, immo, ut verius dicamus, luminare mains, quod preerat diei, suos radios retraxisse? Plane non irrationabiliter iudicamus solem revocasse fulgorem et passum fuisse tenebrosam ac inopinatam eclipsim, dum toti ecclesiae tanti splendoris radius est subtractus.“

1277 gleichfalls mehrere Sätze zensurierte, unter welchen einige thomistische waren.

Der Predigerorden wußte schon zu gut, was er an Thomas und seiner Lehre hatte, als daß er ein solches Vorgehen hätte ruhig hinnehmen und müßig ansehen sollen. Gegen die Bischöfe konnte er nicht vorgehen, weil er keine Jurisdiktion über sie hatte. Privatim freilich kam es zu einer gewissen Auseinandersetzung zwischen dem Erzbischof Kilwardby, der dem Orden angehörte, und dem französischen Dominikaner Petrus de Conflento (oder, wie er in einem päpstlichen Schreiben genannt wird, de Confluentia), der Titularbischof von Korinth war. Auf die Anfrage, die dieser an ihn richtete, antwortete Kilwardby, die Thesen seien nicht in dem Sinne verworfen, als ob sie häretisch seien, sondern nur als solche, die in den Schulen nicht fest behauptet werden sollten; auch sei er es nicht allein gewesen, der sie verworfen habe, sondern alle Magister von Oxford hätten zugestimmt<sup>1</sup>. Vorgehen aber konnte der Orden gegen diejenigen seiner Mitglieder in England, die sich von der antithomistischen Strömung in Oxford hatten mitfortreißen lassen und nicht, wie der Erzbischof und Primas Kilwardby, seiner Jurisdiktion entzogen waren; und daran ließ er es so wenig fehlen, daß auch der Erzbischof und Primas deutlich verstehen konnte, wie der Orden über Thomas und dessen Lehre dachte. Das erste Generalkapitel nämlich, das nach der Oxforder Verurteilung stattfand — es wurde anfangs Juni 1278 zu Mailand abgehalten — faßte folgenden energischen Beschluß: „Iniuugimus districte fratri Raymundo de Medulione et fratri Johanni Vigorosi, ut cum festinatione vadant in Angliam, inquisituri diligenter super statum fratrum, qui in scandalum Ordinis detraxerunt scriptis venerabilis patris fratris Thomae de Aquino, quibus ex nunc plenam damus auctoritatem in capite et in membris; quos culpabiles invenerint in praedictis puniendi, extra provinciam mittendi et omni officio privandi plenam habeant potestatem“<sup>2</sup>. Das Generalkapitel des folgenden Jahres, das in Paris abgehalten wurde, erließ in demselben Sinne eine allgemeine Verordnung: wer über Thomas oder dessen Schriften „irreverenter et in-

<sup>1</sup> Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Paris.*, I, p. 560.

<sup>2</sup> B. M. Reichert O. P., *Monumenta ord. frat. praed. historica*, tom. III: *Acta capitulorum gen.* vol. I, Romae 1898, p. 199.

decenter“ rede, den sollten die Vorgesetzten oder die Visitatoren scharf bestrafen („punire acriter non postponent“)<sup>1</sup>. Man sieht hieraus, daß dem Dominikanerorden die thomistische Theologie schon damals als seine Theologie galt.

Indes waren die Hauptgegner der thomistischen Lehre in England nicht Dominikaner, sondern Franziskaner. Der Nachfolger Kilwardbys auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury war Johannes Peckham aus dem Franziskanerorden. Dieser sandte gegen Ende des Jahres 1284 an den Kanzler und die leitenden Magistri der Universität Oxford ein Beschwerdeschreiben über dortige Dominikaner und zu Anfang des Jahres 1285 ein Schreiben gleicher Tendenz an zwei Kardinäle der römischen Kirche<sup>2</sup>. Er beklagt sich darüber, daß gewisse Dominikaner Sätze lehrten, die von seinem Vorgänger, der doch aus ihrem Orden gewesen sei, verurteilt seien, und sich rühmten, sie seien bereit, diese und die anderen Lehren des Frater Thomas gegen alle lebenden Menschen zu verteidigen. Gemeint war in erster Linie P. Richard Clapwell O. P., der damals der Führer der thomistisch Denkenden in England war. Speziell nennt Erzbischof Peckham in dem Schreiben an die Kardinäle die thomistische Lehre von der Einheit der Form im Menschen, die an 12. und 13. Stelle von Kilwardby verurteilt war, spricht aber auch von einer allgemeinen Lehrgegensätzlichkeit der beiden Orden — „cum doctrina duorum Ordinum in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus adversetur“ —, tadelt an der Lehre des „anderen“ Ordens, daß sie unter geringschätziger Beiseitesetzung der Aussprüche der Heiligen, insbesondere des hl. Augustinus, fast ganz auf philosophische Dogmen sich stütze, und meint, die römische Kirche müsse ein wachsames Auge darüber halten, da große Gefahren daraus entstehen könnten. Noch deutlicher und eingehender sprach er sich in einem weiteren Schreiben, das er im Juni 1286 an den Bischof von Linkoln sandte, über die genannte Gegensätzlichkeit aus, die seit zwanzig Jahren bestehe und dadurch hervorgerufen sei, daß Thomas zu viel Philosophie in die Theologie hineingebracht und die Lehren der Heiligen, insbesondere gewisse Lehren

<sup>1</sup> Reichert, ebenda, p. 204.

<sup>2</sup> S. beide Schreiben im I. Bd. des *Chartularium Univ. Paris*, von Denifle und Chatelain, das erste unter Nr. 517 (p. 624), das zweite unter Nr. 518 (p. 626).

des hl. Augustinus mißachtet habe. Er bezeichnet die thomistische Lehre als doctrina „novella“ und sagt von ihr, daß sie „quidquid docet Augustinus de regulis aeternis, de luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris, destruit pro viribus et enervat“<sup>1</sup>. Der gefährlichste Irrtum der thomistischen Lehre schien ihm die These „de unitate formae“ zu sein, die Lehre von der intellektiven Seele als der einzigen substantiellen Form im Menschen, der gegenüber die materia prima reine Potenzialität sei. Er war über diese Lehre, die bekanntlich heutzutage bei den Katholiken sententia communis ist, so aufgebracht, daß er im April des folgenden Jahres (1286) acht Sätze, die sich auf sie bezogen, auf einer zu Oxford abgehaltenen Synode als Häresien verurteilte<sup>2</sup>.

Diese Vorgänge in Oxford haben deshalb Interesse für uns, weil sie die Wurzeln des Skotismus enthüllen, den wir bald als den rivalisierenden Gegner werden kennen lernen, im Ringkampfe mit welchem der Thomismus sich seiner gewaltigen Kraft bewußt geworden ist.

Um dieselbe Zeit, als der Erzbischof Peckham, der ein frommer Ordensmann, ein seeleneifriger und durchaus kirchlich gesinnter Oberhirt war und von sich versichern konnte, daß er gegenüber dem Predigerorden die Gesinnung inniger Liebe hege und den Bruder Thomas, den er in Paris persönlich kennen gelernt hatte, immer hochgeschätzt habe, gegen die thomistische Lehre seine Gegensätzlichkeit kundgab, veröffentlichte der Franziskaner Wilhelm de la Mare, Lehrer der Theologie in Oxford, eine direkt gegen Thomas gerichtete Schrift, in der die Polemik in einem weniger vornehmen Tone und mit viel größerer Schärfe geführt wurde. Er gab ihr den Titel *Correctorium fratris Thomae* und bekämpfte in ihr die thomistische Philosophie im Namen der Wissenschaft, die thomistische Theologie im Namen des Glaubens.

Die Antwort auf diese Offensive gegen die Lehre desjenigen, der das Lehrideal des Ordens mehr als irgendein anderer verwirklicht hatte, gab das im Juni 1286 zu Paris abgehaltene Generalkapitel des Predigerordens, das allen Ordens-

<sup>1</sup> Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Paris.*, I, p. 634.

<sup>2</sup> Zigliara, Thomas-M., O. P., *De mente concilii Viennensis* . . ., Romae 1878, p. 196 ff.

mitgliedern als strenge Pflicht auflegte, die Lehre des ehrwürdigen Magisters Thomas nach bestem Wissen und Können zu fördern und wenigstens als annehmbare Meinung zu verteidigen. Wer das Gegenteil „assertive“ tue, solle, möge er Magister oder Bakkalar oder Lektor oder Prior sein, ipso facto von seinem Amte suspendiert sein, bis er durch den Ordensgeneral oder das Generalkapitel wieder eingesetzt werde<sup>1</sup>. Schon vorher waren angesehene Ordensmitglieder für Thomas und seine angegriffene Lehre eingetreten. Gegen das *Correctorium fr. Thomae* des Wilhelm de la Mare schrieb der Magister Johannes von Paris mit dem Beinamen de Soardis oder „qui dort“ eine Widerlegung, die er *Correctorium corruptorii patris Thomae* nannte.

In Oxford wurde unterdessen in der antithomistischen Richtung, d. i. in der Richtung, die in der thomistischen Lehre eine das Hergebrachte zu wenig respektierende Neuerung sah, derjenige herangebildet, der dieselbe noch vertiefen und für sie den Namen abgeben sollte, der Franziskaner Johannes Duns Skotus, der nach seiner Ausbildung zuerst in Oxford, dann in Paris, zuletzt für kurze Zeit auch in Köln lehrte. Es gehört bei ihm zur Methode, die Lehre des Aquinaten, ohne diesen mit Namen zu nennen, zu kritisieren und überall im Gegensatze zu ihr die eigene Meinung zu entwickeln. Man muß es aber dem Doctor subtilis lassen, daß seine kritische Polemik, so tiefeindringend sie auch sein mochte, niemals leidenschaftlich wird, sondern immer ruhig und sachlich bleibt und ohne alle Anmaßung vorgetragen wird. Daß sie dadurch an eindrucksvoller Wirksamkeit nur gewinnen konnte, ist klar, aber auch das war bei ihm keineswegs berechnet.

Daß er sich zur *pluritas formarum* in der Anthropologie bekannte, war ganz selbstverständlich, da man, wie wir sahen, damals in Oxford die thomistische Lehre von der *unitas formae* für eine unerträgliche Neuerung hielt. Ebenso hielt er an der durch Avicebra (Ibn Gebirol) im Anschluß an ältere Vorstellungen verbreiteten Lehre fest, daß in allen außergöttlichen Wesen irgendwelche Materie sei, was auf eine Konfundierung von Materie und Potenzialität hinauskam und daher von Thomas zurückgewiesen

<sup>1</sup> Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Paris*, nr. 536. Tom. II, Parisii 1891, p. 6; auch bei Reichert, *Acta capit. gen. O. P.* vol. I [*Monum. ord. frat. praed. historica* tom. III] p. 235.

worden war. Er verwarf die thomistische Lehre, daß bei den sinnfälligen Dingen die der Quantität unterstellte Materie (*materia signata quantitate*) das Prinzip der Individuation sei, und verweigerte der Korrektur oder Ergänzung, die Thomas an der aristotelischen Entelechienlehre dadurch vorgenommen hatte, daß er das, was an der Ideenlehre Platons berechtigt war, aber bei Aristoteles keine Gnade gefunden hatte, wieder in sie aufnahm — ich sage „wieder“, weil es ursprünglich in sie hineingehörte und auch von Aristoteles, wenn er nicht ganz konsequent redet, zu ihr gerechnet wird — seine Zustimmung, obschon er dadurch auch mit älteren Lehrern seines eigenen Ordens, wie Bonaventura und Matthäus ab Aquasparta, in Widerspruch geriet<sup>1</sup>. So kam er zur Aufstellung der „haecceitas“ oder „individuitas“ als eines besonderen, von Materie und Form verschiedenen Prinzips. Mit Recht sieht man darin etwas, was auch den Begriff der Form alterieren mußte, die bei Skotus zu einer universellen Realität werde und der platonischen Idee nahekomme; daß er in der Universalienfrage, die Aristoteles fast, Thomas ganz gelöst hatte, sich aus dem unberichtigten Aristotelismus in den der Berichtigung ebenso sehr bedürfenden Platonismus hineinwerfe<sup>2</sup>.

Damit hing ein anderer, sehr verhängnisvoller Schritt zusammen, den er bezüglich des Unterscheidens machte. Die thomistische Einteilung der Unterscheidungen in eine sachliche und eine gedankliche, je nachdem der Denkende den Unterschied entweder vorfindet oder durch sein Denken erst hervorbringt, genügte ihm nicht; er glaubte, scharfsinnig zu handeln, wenn er in dieselbe als Mittelglied eine neue Unterscheidung einführe, die er *distinctio formalis a parte rei* nannte. Es war eine Unterscheidung, die nicht rein sachlich und nicht rein gedanklich, sondern sachlich und gedanklich zugleich war und in einer Konfundierung des Sachlichen und Gedanklichen, des Realen und Idealen, also schließlich in einem Mangel klaren Unterscheidens gründete.

<sup>1</sup> S. *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam ser. doct. S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum* edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1883; insbesondere auch die von dem damaligen Leiter des Collegium (P. J. Jeiler) geschriebene *Dissertatio*, p. 1–47.

<sup>2</sup> O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, II. Bd., 2. Aufl., Braunschweig 1907, § 78, 3, p. 514. Vgl. § 77, 3 und I. Bd., § 37.

Dazu kam noch seine Lehre von der Superiorität des Willens gegenüber dem Verstande. Er ging darin so weit, daß er überall, wo die Erkenntnis nicht ex terminis gewiß ist, den letzten Grund für die Gewißheit in den Willen verlegte, während Thomas es nur beim Glauben getan hatte. Auch bei der Willensfreiheit mußte sich das verkannte Verhältnis der beiden Vermögen zu einander geltend machen. Während bei Thomas Verstand und Wille im letzten praktischen Urteil zusammenwirken und gemeinschaftlich das hervorbringen, wodurch der Wille sich zum aktuellen Wollen bestimmen läßt, erscheint bei Duns Skotus das freie Wollen als indeterministische Willkür.

Diese Gegensätze in der Philosophie mußten wir berühren, weil durch sie die Gegensätze in der Theologie erst eigentlich verständlich werden. Die Skotisten waren ja mit den Thomisten einig in demselben Dogma und gingen auch bei dem Wissen aus dem Glauben noch vielfach eine Strecke mit ihnen zusammen. Kam man aber zu der innersten ratio des Dogmas oder der theologischen Wahrheit, so wurde bei ihnen die Auffassung und Erklärung nicht zwar nominalistisch; denn den Nominalismus verabscheuten sie und bekämpften ihn an der Seite der Thomisten; aber sie wurde doch seichter und ließ die Weisheit, auf die es bei den Thomisten ankam, vermessen; sie wurde eben skotistisch und ließ die tiefsten Fäden des skotistischen Gewebes erkennen. In dieser Philosophie oder Weltanschauung, wie man heutzutage zu sagen pflegt, fehlte eben die feste Verklammerung und tiefe Verankerung, die der thomistischen eigen war und sie zur Weisheit machte. Und weil nur mit einer richtigen Philosophie sich eine richtige Theologie aufbauen läßt, so zeigten sich in dem Kampfe, von dem wir reden, auch in dieser überall die vorhandenen Gegensätze. Schon die Theologie selbst faßte Skotus anders auf als Thomas. Sie war ihm nicht, wie dieser gelehrt hatte, eine wahre Wissenschaft, sondern nur etwas Praktisches; und für den harmonischen Anschluß unseres, der Erdenpilger, theologischen Wissens an das schauende Wissen der Seligen des Himmels, der bei Thomas die „subalternatio“ unserer Theologie unter die *theologia Dei et beatorum* heißt, hatte er nicht die Spur von Verständnis. Auch in dem Hauptbegriff der Theologie, im Gottesbegriff, gab es Differenzen. Die von Thomas gelehrt

Analogie des Seinsbegriffes wurde abgelehnt und dieser damit als ein Begriff behandelt, der von Gott und dem Geschöpfe nicht im bloß analogen, sondern im eindeutigen Sinne (*univoce*) gelte. Wenn die Thomisten darin einen Keim des Pantheismus sahen, so protestierten die Skotisten und beklagten sich darüber als über eine Vergewaltigung ihres Gedankens; denn Pantheisten wollten sie ebensowenig sein wie Nominalisten und bekämpften den damals *averroistische Färbung* tragenden Monismus in brüderlicher Waffengemeinschaft mit den Thomisten; das bewies aber nur, daß sie den Keim nicht sahen, der im Lichte der thomistischen Prinzipien sehr sichtbar war. Dazu kam die Anwendung der verfehlten *Distinctio formalis ex parte rei* auf Gott. Daß wir Menschen, wenn wir von dem absolut einfachen Wesen überhaupt etwas erkennen wollen, in demselben Unterscheidungen machen müssen, ist selbstverständlich, da all unser Erkennen mit Unterscheidung behaftet und durch solche bedingt ist; nur darf diese Unterscheidung keine reale sein, weil es sich ja um das absolut einfache Wesen handelt. Sie darf also, schlossen die Thomisten, nur eine gedankliche sein und wird auch dadurch nicht zu einer sachlichen, daß der Grund, der unser Denken bestimmt, in dem ganz Einfachen Unterscheidungen zu machen, im Objekt liegt, das zu groß für unser Denken ist, um von diesem mit einem einzigen Begriffe erfaßt zu werden. Mit dieser gedanklichen Unterscheidung, die, weil der zum Unterscheiden treibende Grund auf seiten der Sache liegt, auch die virtuelle genannt und hier, wo es sich um Gott handelt, noch weiter als *distinctio virtualis minor* von der *distinctio virtualis maior* unterschieden wird (weil nämlich der zum Unterscheiden treibende und es beherrschende Grund auch teilweise auf unserer Seite, in der uns nur möglichen unvollkommenen Auffassung Gottes liegt), treten Thomas und seine Schüler an das höchste Wesen heran und unterscheiden in ihm die Wesenheit von den Attributen und die Attribute so von einander, daß sie behaupten, alle Vielheit, die dabei herauskomme, sei nur in unserem Denken, unser Gottesbegriff somit sei ein zusammengesetzter Begriff, ein *compositum logicum*, aber diesem entspreche in der durch ihn gedachten Sache etwas absolut Einfaches. All diese Feinheit wurde durch die skotistische Unterscheidung verwischt; es wurden in Gott

zwar nicht verschiedene Formen, aber doch verschiedene Formalitäten als vor und unabhängig vom Denken vorhanden angenommen, obschon es ja doch sicher ist, daß Gott nur durch eine einzige Form, die *forma Deitatis*, in sich bestimmt und vollkommen ist, welche alle nur möglichen Vollkommenheiten in sich zusammenschließt, die Unterscheidung aber zwischen *forma* und *formalitas* von sehr fraglichem Werte und der Klarheit nicht zuträglich ist.

Auch in den Lehren von der Trinität, der Inkarnation, der Erlösung, den Sakramenten bekundete Skotus, wenn es sich um die theologische Erklärung handelte, eine andere Auffassung als Thomas. Dazu trieb ihn bei den beiden erstgenannten Dogmen schon seine abweichende Meinung über Individuum und Person. In der Erlösungslehre verdrängte er die anselmisch-thomistische Genugtuungslehre mit ihrem tiefgründigen Realismus durch seine Akzeptionstheorie, welche an die Stelle der Weisheitsmotive die Willkür setzt, was allerdings mit seiner Lehre von der Superiorität des Willens über den Verstand gut harmonierte. Auch die Sakramente faßt er viel oberflächlicher auf als Thomas: während dieser ihnen eine Wirkungsweise zuschreibt, die man ganz zutreffend eine physische genannt hat, begnügt sich Skotus mit einer bloß moralischen. Bei der Eucharistie hält er die Transsubstantiation fest, weil sie Dogma ist, erklärt diese dann aber in seiner Adduktionstheorie in einer Weise, die etwas Unbeholfenes an sich hat und die man entschuldigen könnte, wenn ihm nicht die viel feinere des hl. Thomas mit ihrer *conversio totius substantiae panis in corpus* und der *conversio totius substantiae vini in sanguinem*, so daß aus dem Brode nur der Leib, aus dem Weine nur das Blut Christi wird, vorgelegen hätte, die aber, da dies der Fall war, keine Entschuldigung verdient.

Der erste von den Dominikanern, von dem wir wissen, daß er gegen den Doctor subtilis Front machte und ihn öffentlich bekämpfte, war Hervaeus mit dem Zunamen Brito, weil er aus der Bretagne stammte; sein anderer Zunamen Natalis ist eine Latinisierung seines Familiennamens de Nédellec. Er wurde 1307 in Paris Magister und nachher General seines Ordens. Er griff insbesondere die skotistische *haecceitas* an und verteidigte gegen sie das Individuationsprinzip des hl. Thomas. Von seinen zahlreichen Schriften sind mehrere noch ungedruckt. Unter diesen ist eine, die

*De intellectu et voluntate* betitelt ist, offenbar gegen Duns Skotus gerichtet. Von seinen gedruckten Schriften sind *De pluritate formarum* und *De materia coeli* ausgesprochen antiskotistisch. Er verteidigte die thomistische Lehre aber auch gegen Heinrich von Gent. Dem Nominalismus gegenüber war er nicht immer fest genug, sondern machte ihm einige Konzessionen, worauf schon sein etwas jüngerer Ordensgenosse Johannes von Neapel hingewiesen hat, der in allem ein treuer Anhänger und guter Interpret der thomistischen Lehre war, die er zuerst in Paris und dann eine Reihe von Jahren hindurch in seiner Vaterstadt Neapel vortrug. Er bemühte sich auch sehr um die Kanonisation seines berühmten Landsmannes Thomas und hielt bei der Feier derselben in Avignon die Festrede (1323). Noch andere Ordensmitglieder traten für die thomistische Lehre ein. Bernhard von Auvergne, auch B. a Gannaco genannt, verteidigte sie gegen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines<sup>1</sup>, Robert von Erfort (in England) und Wilhelm von Masfelt (Mackelefield) gegen Heinrich von Gent. Von W. von Masfelt wird auch berichtet, er habe *Contra corrupt. Thomae* und *De unitate formarum* geschrieben<sup>2</sup>. Godinus, vermutlich identisch mit Guillermus Petri de Godino, der 1304 in Paris Magister, 1306 lector Curiae wurde und eine *Lectura super sententias* verfaßte, die „Thomasina“ genannt wurde, schrieb zur Bekämpfung der Averroisten die beiden Schriften *Contra unitatem intellectus* und *Contra aeternitatem mundi*<sup>3</sup>. Von dem eben genannten Robert von Erfort wird auch noch berichtet, er habe geschrieben „*Contra primum Aegidii, ubi impugnat Thomam*“<sup>4</sup>. Gemeint ist Ägidius Romanus aus dem Augustiner-Eremitenorden, der im übrigen zu den treuesten Anhängern des hl. Thomas gehörte und ihn, der in Paris sein Lehrer gewesen war, auch gegen die ersten Angriffe, die man nach seinem Tode gegen ihn und seine Lehre richtete, verteidigt hat. Es verdienen noch genannt zu werden Petrus de Palude (Paludanus), der 1314 in Paris Magister wurde<sup>5</sup> und einen Kommentar zu den Sentenzenbüchern des Lombarden

<sup>1</sup> Denifle im Arch. f. L. u. K. d. MA., II., 227 (Nr. 9). Werner, *Der hl. Thomas von Aquin*, III. Bd., Regensburg 1859, p. 150.

<sup>2</sup> Denifle, ebenda p. 239.

<sup>3</sup> Ebenda p. 228 und p. 212.

<sup>4</sup> p. 239.

<sup>5</sup> p. 215.

schrieb, und der Spanier Bernardus de Trilia, der außer vielen anderen Werken *Quaestiones de differentia esse et essentiae* schrieb. Ein dem Orden angehörender Gegner der thomistischen Lehre war Durandus a S. Porciano (de Saint Pourçain), Magister sacri palatii am päpstlichen Hofe in Avignon, später Bischof von Le Puy-en-Velay und dann von Meaux. Er war eine Zeitlang ein treuer Anhänger der thomistischen Lehre, verließ diese dann aber und gab skotistischen und nominalistischen Anschauungen den Vorzug. Diesem seinem späteren Standpunkt hat er Ausdruck gegeben in seinem öfters gedruckten Kommentar zu den Sentenzen. Er fand einen Widerleger in seinem Namens- und Ordensgenossen Durandus von Aurillac. Daß der erstgenannte Durandus seine antithomistischen Lehren, die er in seinem Sentenzenkommentar der Welt überliefert hat, vor Dominikanern in einem ihrer Konvente jemals vorgelesen habe, ist nicht anzunehmen. Wahrscheinlich dachte er bis zu der Zeit, wo er zu höheren Würden gelangte, ganz thomistisch. Die Wandlung in seinen Anschauungen dürfte sich während seiner Stellung in Avignon vollzogen haben, weil sich so seine Entfernung aus dem doktrinell wichtigen Amte eines Mag. s. palatii und seine Abfindung mit einem recht unansehnlichen Bistum am besten erklärt. Jedenfalls war sein Auftreten gegen die Lehre des heiligen Thomas durchaus gegen den Willen der Ordensleitung und die Denkweise, die allgemein im Orden herrschte. Diese hatte, wie wir oben sahen, schon mehrmals in Generalkapitelsbeschlüssen einen recht deutlichen Ausdruck gefunden. Von neuem geschah das auf dem Generalkapitel von 1309 zu Saragossa, wo allen Lektoren und Unterlektoren aufs strengste befohlen wurde, sich in ihren Vorlesungen und Lehrentscheidungen an die Lehre und Werke des ehrwürdigen Lehrers Thomas zu halten und demgemäß ihre Schüler heranzubilden. Zugleich wurde den studierenden Ordensmitgliedern das fleißige Studium der thomistischen Lehre zur Pflicht gemacht und diesen, wenn sie sich außerhalb ihrer Provinz befänden, für den Notfall gestattet, nach Einholung der Zustimmung ihrer nächsten Vorgesetzten ihre Bücher zu verkaufen, mit Ausnahme jedoch der Bibel und der Werke des Bruders Thomas<sup>1</sup>. Das im Jahre 1313 zu Metz abgehaltene

<sup>1</sup> Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, Nr. 676, T. II, p. 138.

Generalkapitel erließ die Bestimmung: „Da die Lehre des ehrwürdigen Bruders Thomas von Aquin als die gesündere und allgemeinere gilt (*sanior et communior reputetur*) und unser Orden zu ihrer Befolgung verpflichtet ist (*et eam Ordo noster prosequi teneatur*), verbieten wir strenge, daß irgendein Bruder in Vorlesungen, Entscheidungen und Antworten das Gegenteil von dem zu behaupten wage, was gemeinhin als die Meinung des genannten Lehrers angesehen wird“. Wer dagegen sich verfehle, solle zur Strafe vom Lektorat oder Studium entfernt werden. Keiner auch solle zum Pariser Studium gesandt werden, der nicht wenigstens drei Jahre lang in der Lehre des Bruders Thomas fleißig studiert habe<sup>1</sup>.

Ähnliche Bestimmungen wurden auch in der Folgezeit von den Generalkapiteln des Predigerordens erlassen oder vielmehr dieselben Bestimmungen wurden in etwas anderen Wendungen wiederholt und immer von neuem eingeschränkt, wenn es erforderlich schien<sup>2</sup>. Wenn durch solche Vorschriften die Freiheit der einzelnen Mitglieder des Ordens eingeschränkt wurde, so empfand ein richtiger Dominikaner das nicht als etwas Drückendes und sah darin nicht im geringsten eine Last, sagte sich vielmehr, daß es unbedingt etwas Gutes sei, wenn die Freiheit zum Irren und Fehlen vermindert sei; daß das Gebundensein an die Wahrheit den irrtumsfähigen Menscheng Geist hebe und für das weitere Vordringen im Reich der Wahrheit frei und stark mache. Daß die Thomaslehre lautere Wahrheit war, davon war die Leitung des Ordens fest überzeugt, und es stand bei allen, die von dem Geist des sehr idealen Ordens durchdrungen waren, unbedingt fest. Aus dem Schoße des in seiner Jugendkraft dastehenden Ordens war das Lebenswerk von Thomas hervorgegangen und dieser hatte ein so hervorragendes Geistesprodukt nur hervorbringen können, weil er Mitglied eines solchen Ordens war und an dessen idealen Gütern beständig teilhatte und teilnahm. Der

<sup>1</sup> Ebenda. Nr. 704, Tom. II, p. 166.

<sup>2</sup> Eine Zusammenstellung der hauptsächlichsten auf die Befolgung der thomistischen Lehre bezüglichen Generalkapitelsbestimmungen von 1279 bis 1629 findet sich in den von Vinz. M. Fontana O. P. im Auftrage des Generalmagisters herausgegebenen *Constitutiones declarationes et ordinationes capitulorum generalium s. ord. Praed.*, Romae 1665, I. pars, tit. „De doctrina s. Thomae“, p. 192 sqq.

Orden sah daher in dem thomistischen Lebenswerk ganz mit Recht sein eigenes Geistesprodukt, das er mit Gottes Hilfe durch Thomas hervorgebracht, das er auch zu erhalten, zu schützen und zu verteidigen habe. Zugleich sah und sieht er darin ein hervorragendes Mittel, den Geist, aus dem dies Werk hervorgegangen, in sich und seinen Mitgliedern zu erhalten und immer wieder zu erneuern. Er verlangt von ihnen, daß sie das vornehmste Geistesprodukt des Ordens in sich aufnehmen, um echte und wahre Geistesmänner, echte und wahre Söhne des hl. Dominikus zu werden, der schon diesen Geist in sich trug und in stiller, angestrenzter Arbeit betätigte, bevor derselbe in den thomistischen Schriften wehte. Eine Vergewaltigung ist das nicht oder man müßte denn das Streben des höheren Menschen, über den niederen Gewalt und Herrschaft zu bekommen; eine Vergewaltigung nennen. Nur der disziplinierte Geist dringt in die Tiefen der Wahrheit ein. Dafür freilich mußte der Orden, wenn er seine hohen Ziele erreichen wollte, sorgen, daß seinen Mitgliedern, die er auf Thomas verpflichtete, hinreichend Gelegenheit gegeben wurde, die thomistische Lehre in sich aufzunehmen; und daran hat er es auch nie fehlen lassen. Hatten sie diese einmal mit Verständnis in sich aufgenommen, so war die Sache gewonnen: sie begann nämlich, weil sie Wahrheit und Licht ist, sofort in ihnen zu leuchten und sie für das, was ihnen vorgeschrieben war, zu erwärmen und hell zu begeistern. Mit Gewalt läßt sich überhaupt so etwas nicht machen; wer das meint, der kennt die Menschen nicht und ist ein schlechter Psychologe<sup>1</sup>.

Der Orden war, wie wir hörten, fest entschlossen, den Kampf für Thomas und seine Lehre aufzunehmen. Er bekam eine mächtige Hilfe durch die Heiligsprechung des hochverehrten Lehrers durch Johannes XXII. im Jahre 1323, zumal bei und schon vor derselben gerade auch die Lehre desselben vom Papst mit den höchsten Lobsprüchen bedacht wurde<sup>2</sup>. Dadurch verloren die obenerwähnten

<sup>1</sup> Zigliara, *De mente conc. Vienn.*, p 209 f., nennt von den neueren Schriftstellern C. Jourdain als einen, der diesem Standpunkt gerechte Würdigung widerfahren lasse.

<sup>2</sup> Schon 1318 hatte der Papst in einer Allokution im Konsistorium von Thomas gesagt: „Ipse plus illuminavit Ecclesiam, quam omnes

Pariser und Oxforder Zensurierungen, soweit sie thomistische Sätze betrafen, ihre schädigende Kraft. Das Pariser Urteil von 1277 wurde aber auch im Jahre 1324 durch den Bischof Stephan von Bourret ausdrücklich aufgehoben. Schon im Jahre 1323, kurz nach der Kanonisationsfeier, hatten die angesehensten Theologen des Predigerordens sich in Paris versammelt und sich durch einen feierlichen Akt zum treuen Festhalten an der Lehre des heiligen Lehrers verpflichtet<sup>1</sup>.

Das 15. Jahrhundert brachte dem Thomismus einen ganz hervorragenden Verteidiger in der Person des Johannes Capreolus. Dieser stammte aus Languedok, der Heimatprovinz des Ordens, trat zu Rodez bei den Predigerbrüdern ein, wurde 1409 in Paris Magister, dozierte in Paris und Toulouse und zog sich 1426 in sein ursprüngliches Kloster Rodez zurück, um dort sein in Paris begonnenes Werk über die Sentenzen (1432) zu vollenden<sup>2</sup>, das ihm den Ehrentitel „princeps Thomistarum“ einbrachte. Er verteidigt in demselben die Lehre des Aquinaten gegen Duns Scotus, Johannes von Ripa, Aureolus, Adam, Varro, Heinrich von Gent, den eigenen Ordensgenossen Wilhelm Durandus a S. Porciano, den Karmeliten Guido von Perpignan und gegen die ausgesprochenen Nominalisten Ockham und Gregor von Rimini, ohne dabei der Thomisten zu schonen, die ihm den Kampf nicht exakt genug geführt und nicht immer den Gegnern gegenüber so fest geblieben waren, wie er es mit seinem klaren und scharfen Blick für unbedingt notwendig hielt; insbesondere werden Hervaeus und Paludanus nicht selten von ihm korrigiert. Thomas sowohl als die Gegner werden gewöhnlich mit ihren eigenen Worten angeführt und so einander gegenübergestellt, daß die Wahr-

alii doctores: in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae.“ In der Kanonisationsbulle aber wurde wiederum die Doktrin des Heiligen sehr gelobt und von ihm gesagt, er habe seine Werke „non sine speciali Dei infusione“ vollendet.

<sup>1</sup> Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, I, 587 f.

<sup>2</sup> Das Werk wurde, nachdem die ersten Teile desselben schon vorher veröffentlicht waren, als ganzes 1483, 1514, 1519, 1589 gedruckt, in der letztgenannten Ausgabe unter dem Titel: *In libros Sententiarum amplissimae quaestiones pro tutela doctrinae S. Thomae ad scholasticum certamen egregie disputatae*. Über eine neue Ausgabe s. die Artikel von P. Thom. M. Pègues O. P. in der *Revue Thomiste* VII (1899), p. 63—81, 317—334, 507—529. Die neue Ausgabe erschien von 1900 an in Tours.

heit, in kurze, packende Worte gefaßt, gleichsam plastisch uns entgegenleuchtet. Es war, wie Werner sagt, „unstreitig das vorzüglichste Werk der mittelalterlichen Thomistenschule<sup>1</sup>.“ Scheeben spricht sich so über dasselbe aus: „Die Darstellung ist scholastisch im strengsten Sinne des Wortes, aber mit solcher Kunst gehandhabt, daß sie eben der kürzeste und packendste Ausdruck für die Entwicklung der Gedanken wird und ihre Härte nur die Wucht der geführten Schläge vermehrt. Um das geistige Ritterspiel der damaligen Zeit in seiner vollen Pracht und seinem ganzen Umfange zu schauen, gibt es kein besseres Werk als dieses<sup>2</sup>.“ So zutreffend das ist, um die Tüchtigkeit des Werkes hervorzuheben, so muß doch dazu bemerkt werden, daß es dem geistigen Ritter Capreolus sicher nicht darum zu tun war, ein bloßes Waffenspiel in voller Pracht nach allen Regeln der Kunst uns vorzuführen, daß er sich vielmehr bewußt war, die *praelia Domini* zu kämpfen und den heiligen Krieg für die Sache Gottes und der Kirche und seines Ordens zu führen. Er hat ihn geführt, diesen heiligen Krieg mit dem ganzen Geschick eines gutgeschulten Feldherrn und sein Werk bedeutete mehr als eine gewonnene Schlacht gegenüber dem *Doctor subtilis*, dem bis dahin noch niemand so, wie es erforderlich war, bis in die Schlupfwinkel seiner Subtilitäten gefolgt war. Es war das eben keine leichte Aufgabe, aber Capreolus war ihr gewachsen und hat sie der Hauptsache nach gelöst.

Eine bedeutende Förderung erhielt die Theologie des hl. Thomas oder, was dasselbe war, die Theologie des Predigerordens durch das Konzil von Trient. Auch auf den vorhergehenden allgemeinen Konzilien, die seit seinem Hinscheiden getagt hatten, hatte Thomas in seinen Werken eine entscheidende Stimme gehabt, aber in Trient war es, soweit die dogmatischen Bestimmungen in Betracht kommen, beinahe so, als ob er im Geiste den Vorsitz geführt hätte. Nicht nur, daß bei den Sitzungen außer der Hl. Schrift und den Dekreten der Päpste und Konzilien nur noch seine theologische Summa auf dem Tische vor dem Kruzifix aufgestellt war, die Lehrentscheidungen entsprachen auch ganz dem, was in dieser Summa stand, und sogar der

<sup>1</sup> Werner, *Der hl. Thomas v. Aq.*, III. Bd., p. 151.

<sup>2</sup> Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, I. Bd., Freiburg i. B. 1873, p. 442.

sprachliche Ausdruck lehnte sich vielfach an sie an. Nicht als ob das Konzil auch nur irgendwie beabsichtigt hätte, in die noch immer lebendige Polemik zwischen Thomismus und Skotismus als solche einzugreifen; es vermied das sogar mit bewußter Absicht und wählte aus diesem Grunde z. B. in der 5. Sitzung can. 1 den neutralen Ausdruck „constitutus“ statt des ursprünglich beantragten thomistischen „creatus“, aber solche mehr nebensächliche Rücksichtnahme auf den Skotismus, der ja immer noch tolerierte Lehre war und es nachher noch lange blieb, bis er allmählich wie von selbst vor dem Lichte des Thomismus verblaßte, hinderte doch die Väter nicht, sich durchwegs von Thomas leiten zu lassen. Ganz in diesem Sinne wurde auch der Katechismus für die Pfarrer verfaßt, den auf Anordnung des Konzils der Papst bald nach demselben anfertigen ließ. Es waren drei Dominikaner, die ihn auf Befehl des Papstes verfaßten (1566)<sup>1</sup>. So drang die Dominikanertheologie — theologische Kontroversen hatten die Verfasser selbstverständlich beiseite gelassen, weil sie in ein solches Buch nicht hineingehören, vielmehr in den theologischen Schulen ausgefochten werden müssen — in die Pfarreien und damit vermittels der Predigt und Katechese in das katholische Volk ein.

Die Förderung, welche die Dominikaner- oder thomistische Theologie durch das Konzil von Trient erfahren hatte, hatte zur Folge, daß man dieser Theologie, die dort als eine so vortreffliche Waffe zur Bekämpfung der reformatorischen Irrlehren war befunden worden, erhöhte Aufmerksamkeit in den weitesten Kreisen der Kirche schenkte und sie eifriger als je zuvor studierte. Auf den Universitäten wurde mehr und mehr — teilweise war es schon vorher geschehen — eine bedeutende Verbesserung in der Methode des theologischen Unterrichtes dadurch herbeigeführt, daß demselben statt der Sentenzen des Petrus Lombardus die theologische Summa des hl. Thomas zugrundegelegt wurde. Einen vortrefflichen Kommentar zu dieser hatte bereits vor dem Konzil der Dominikanerkardinal Thomas De Vio Caietanus geliefert und ein Seitenstück zu diesem war der ebenso vortreffliche Kommentar

<sup>1</sup> Es waren die beiden Italiener: Erzbischof Marini von Lanciano und der Bischof Foscarari von Modena, und der Portugiese P. Francisco Fureiro.

des Franciscus Ferrariensis O. P. zur thomistischen *Summa contra gentiles*. Höher noch stieg das Ansehen des hl. Thomas und seiner Lehre in der ganzen Kirche dadurch, daß er im Jahre 1567 durch Pius V. feierlich zum Doctor Ecclesiae erhoben und dadurch an die Seite der vier großen Kirchenlehrer, die man bisher ausschließlich als solche verehrt hatte, gesetzt wurde. Das alles trug dazu bei, daß in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die thomistische Lehre sich immer mehr die Universitäten der katholischen Länder eroberte und an denselben herrschend wurde. Ganz besonders blühte sie auf den Universitäten der pyrenäischen Halbinsel. Dort begann diese Bewegung schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts und verschaffte im Laufe dieses sowie des folgenden Jahrhunderts den Universitäten von Salamanka, Alcalá, Coimbra und anderen einen Glanz, den sie weder vorher noch nachher jemals erreicht haben. Den Anfang dazu machte der Dominikaner Franz von Vittoria, der in Paris durch Peter Crockart O. P., einen sehr tüchtigen Lehrer, herangebildet wurde, zuerst einige Jahre in Paris, dann in Valladolid, aber von 1526 an in Salamanka dozierte. Er legte seinen Vorträgen die theologische Summa des heiligen Thomas als Textbuch zugrunde und erklärte dieselbe unter Anwendung einer neuen Methode, die darin bestand, daß den spekulativen Erörterungen ein gewisser positiver Unterbau aus der Geschichte und den Vätern gegeben wurde, die Sprache gewählter war und den Forderungen einer guten Latinität mehr entsprach, die Schüler auch, um sie mehr zu eigener Tätigkeit anzutreiben, angehalten wurden, nicht bloß zuhörend, sondern teilweise wenigstens auch schreibend den Vortrag des Lehrers in sich aufzunehmen<sup>1</sup>. Aus Vittorias Schule gingen eine Reihe sehr tüchtiger Theologen hervor. Dominikus de Soto scheint schon in Paris ihn gehört zu haben, aber in Salamanka war u. a. Melchior Cano sein Schüler, der das 12. Buch seines bekannten Werkes *De locis theologicis* mit einem Lobe seines Lehrers Vittoria beginnt, indem er ihn rühmt als denjenigen, „quem summum theologiae praeceptorem Hispania Dei singulari munere accepit.“ Nicht nur die spanischen, sondern auch viele andere Universitäten (Paris, Douai,

<sup>1</sup> Quétif-Echard, *Script. O. P.*, II, 129.

Toulouse, Löwen, Padua, Bologna, Neapel, Coimbra) verpflichteten sich auf die Lehre des hl. Thomas und verlangten von ihren Professoren, sich mit ihr im Einklang zu halten. Auch mehrere kirchliche Orden, wie der der Augustiner, der Benediktiner, der Karmeliter, der Mercedarier, der Gesellschaft Jesu, nahmen in ihre Statuten Bestimmungen dieser Art auf und proklamierten den hl. Thomas als den Lehrer, dem ihre Theologen zu folgen hätten. Dazu kommen endlich noch die Lobsprüche, mit welchen eine Reihe von Päpsten den hl. Thomas und seine Lehre bedacht hatten. Eröffnet wurde dieselbe durch Johannes XXII., dessen Worte wir oben schon gebracht haben, fortgesetzt durch Urban V., der gelegentlich der Übertragung der Gebeine des Heiligen von Fossa nova nach Toulouse (1370) an die Universität von Toulouse die Bulle *Laudabilis Deus* sandte, in der von Thomas gesagt wird, er habe den Predigerorden und die ganze Kirche erleuchtet und den Spuren des hl. Augustinus folgend, die Kirche durch Lehren und Wissenschaft herrlich geschmückt, zum Schluß aber den Lehrern der Universität folgende Vorschrift gegeben wird: „Volumus insuper et tenore praesentium vobis iniungimus, ut dicti B. Thomae doctrinam tamquam veridicam et catholicam sectemini eandemque studeatis totis viribus ampliare.“ Der unmittelbare Vorgänger Urbans, Innocenz VI., hatte in einer Rede über den hl. Thomas gesagt: „Huius doctrina prae ceteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuerint, inveniatur a veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus.“ Ebenso hatte der unmittelbare Vorgänger von Innocenz, Klemens VI. (in der Bulle *In Ordine*) in ähnlich lobender Weise über Thomas sich ausgesprochen, und etwa ein Jahrhundert später (1451) tat dasselbe der Papst Nikolaus V. in einem Breve an die Brüder des Predigerordens. Dem Duns Skotus und seiner Lehre haben die Päpste niemals solche oder nur irgendwelche Lobsprüche zuteil werden lassen. Was sie in bezug auf ihn getan haben, beschränkt sich darauf, daß sie die Beschlüsse der Generalkapitel des Franziskanerordens, durch welche den Lektoren dieses Ordens die skotistische Lehre als Norm vorgeschrieben wurde, *in forma communi* bestätigten. Eine solche Bestätigung aber, die nur in der gewöhnlichen

Form erfolgte, war nicht, wie noch vor kurzem ein Autor gemeint hat<sup>1</sup>, eine Approbation auch nur irgendwelcher Art, wenn man nicht etwa das rein passive Dulden ein Approbieren nennen will. Einer Bestätigung nämlich durch den Papst bedürfen die Generalkapitel aller kirchlichen Orden. Hätte der Papst nun die auf Duns Skotus und dessen Lehre bezüglichen Beschlüsse der Generalkapitel des Franziskanerordens nicht bestätigt, so wäre das einer Anhebung derselben gleichgekommen. Das aber wollten die Päpste nicht, sondern die skotistische Lehre sollte neben der thomistischen geduldet werden, weil das einmal dazu diente, Mißverständnissen bezüglich des Sinnes der päpstlichen Bevorzugung und Belobigung der thomistischen Lehre vorzubeugen, dann aber auch dazu, daß die überzeugten Anhänger der thomistischen Lehre durch die weiter geduldete Opposition gegen dieselbe angetrieben würden, sie noch mehr in helles Licht zu stellen und sie den Kleinen kleinzubrechen, damit auch diese die Geistesnahrung in sich aufzunehmen imstande wären, denn diesen sollten die Feinheiten der thomistischen Lehre ja doch nicht aufgezwungen werden, weil dabei nichts herauskam; sie sollten vielmehr in die Lage gebracht werden, diese selbst zu verstehen, so wie sie in der Schule des hl. Thomas verstanden wurde, und die Gründe, die für sie sprachen, abzuwägen, wobei die thomistische Lehre, das wußte man, nichts zu fürchten hatte. Eines aber war bei der weiter geduldeten Diskussion notwendig: daß die Liebe nicht verletzt wurde. Denn da diese die höchste Tugend und das erste und größte Gebot des Christentums ist, so war es besser, alles gelehrte Streiten zu lassen, als sie auch nur irgendwie erheblich zu verletzen. Deswegen wachten auch die Leitungen der beiden Orden, die ja beide von einem guten Geist durchdrungen waren, darüber, daß die Polemik nicht persönlich und verletzend wurde; sie erließen darüber strenge Vorschriften, die gleichfalls die päpstliche Bestätigung erhielten<sup>2</sup>. Den Lektoren des Franziskaner-

<sup>1</sup> Garcia, Marianus Fernandez O. F. M. *Lexicon scholasticum*, Quaracchi 1910. Vgl. *Theolog. Revue* XI (1912), 459 ff.

<sup>2</sup> In den von P. Reichert O. P. herausgegebenen *Litteraencycl. Magistrorum generalium* [Monumenta ord. fr. Praedicatorum historica, tom. V., Romae 1900] findet sich unter Nr. XXVIII (p. 100) ein aus Lyon vom 2. Nov. 1274 datiertes Aktenstück mit folgender, den Inhalt angegebenden Überschrift: *Minister gen. fratrum minorum*

ordens war strenge vorgeschrieben, „ut debita reverentia exhibeatur opinionibus angelici doctoris“.

Wenn ich mir das, was ich soeben über den relativen Nutzen einer fortgesetzten Diskussion sagte, vor Augen halte, meine ich, einiges Verständnis dafür zu finden, daß die göttliche Vorsehung es so gefügt oder zugelassen hat, daß die Lehre des hl. Thomas gerade damals, als sie auf der im Vorhergehenden geschilderten Höhe stand und ihren bisherigen säkularen Gegner, den Skotismus, wenn man von der Lehre von der immaculata conceptio B. Mariae Virginis absieht, als überwunden anzusehen sich für berechtigt halten konnte, in neue Kämpfe verwickelt wurde, die sie zwangen, gleichsam ihr Innerstes vor der ganzen Kirche und der ganzen Welt ins Licht zu stellen und zu verteidigen.

In dem Kampfe der Dominikanerschule gegen den aus der Gesellschaft Jesu hervorgegangenen und von dieser beschützten Molinismus handelte es sich um den Einfluß Gottes auf die freien Handlungen der Menschen. Die Frage war angeregt durch die reformatorische Irrlehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens unter dem göttlichen Gnadeneinflusse. Die Thomisten lehrten, der richtig verstandene göttliche Gnadeneinfluß, wie ihn die katholische Theologie im Anschluß an die Tradition, namentlich an Augustinus und Thomas, immer schon gelehrt habe, beeinträchtige die menschliche Willensfreiheit nicht im geringsten; nur wenn man diesen Einfluß veranthropomorphisiere und nach Art einer von einem Geschöpfe ausgehenden physischen Beeinflussung auffasse, sei er mit der Willensfreiheit unvereinbar. Sie betonten das nicht nur den ganzen und halben Anhängern der reformatorischen, insbesondere calvinischen Lehre, sondern auch solchen gegenüber, die sich der Meinung hingaben, ganz besonders gute Bekämpfer des Calvinismus zu sein, wenn sie den göttlichen Einfluß, den dieser mißbrauchte, so weit wie nur immer möglich beseitigten oder doch so abschwächten, daß von ihm nicht viel übrig blieb. Einige von diesen gingen so weit, daß sie tatsächlich semipelagianisch dachten, wie der im übrigen durchaus kirchlich gesinnte Ruard

---

Hieronimus et mag. Joannes Vercellensis ad pacem et concordiam inter fratres utriusque ordinis servandam certas regulas et normas statuunt. Vgl. auch Nr. XXXII (p. 114) derselben Sammlung.

Tapper in Löwen, der in seiner Korrespondenz mit dem in Dillingen dozierenden Dominikaner Petrus de Soto sich zur Lehre von Augustin und Thomas bekannte, aber die Entdeckung machen mußte, daß er aus Mangel an Kritik pelagianische und semipelagianische Schriften für katholische gehalten hatte. Ein solches Hinübertreten ins entgegengesetzte Extrem mochte wohl den guten Willen bekunden, die Irrlehre möglichst weit von sich fern zu halten, aber auf Wahrheit konnte es keinen Anspruch machen, weil es ja auch im Grunde auf einer anthropomorphistischen Auffassung des göttlichen Einflusses beruhte und indirekt zugab, daß, wenn man diesen ungeschwächt bestehen lasse, der menschlichen Willensfreiheit wirklich Gefahr drohe. In dieser anthropomorphistischen Auffassung des göttlichen Einflusses berührten sich die beiden Extreme. Die richtige Mitte zwischen beiden war längst gefunden; sie lag vor in der Lehre Augustins, wie Thomas sie interpretiert hatte.

An die zuletzt genannte, extreme oder doch zum Extrem neigende Richtung schloß sich P. Ludwig Molina S. J. an. Er war nicht so unwissend wie Ruard Tapper, der den Faustus von Reji für einen Kirchenvater gehalten hatte, aber daß er sich für seine Meinungen auf eine pelagianische Schrift berief, passierte auch ihm<sup>1</sup>. Wenn Augustinus und Thomas für Tapper Autoritäten waren, auf die er sich für seine aus ganz trüben Quellen geschöpften Meinungen arglos berief, so war auch für Molina Thomas eine sehr hohe Autorität, aber keineswegs eine solche, der man nicht widersprechen dürfe, und er war sich durchaus bewußt, daß er mit seinen Aufstellungen von ihm abweiche und ihm schnurstracks widerspreche. Er wollte thomistisch und antithomistisch zugleich sein: thomistisch im allgemeinen, wie die Vorschriften seines Ordens es verlangten und weil er aus eigenem Studium die Vorzüge der thomistischen Lehre kannte und aufrichtig hochschätzte<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> Molina, *Concordia lib. arbitrii cum gratiae donis etc.*, qu. 14, art. 13, disp. 33. Paris 1876, S. 196. Vgl. Theol. Revue IX (1910), 142.

<sup>2</sup> Er gibt nicht nur beständig dem hl. Thomas die in der thomistischen Schule übliche Bezeichnung *Divus Thomas*, sondern sagt von ihm auch in dem Vorwort der *Concordia* (p. III): „quem veluti scholasticae theologiae solem ac principem sequi decernimus“; und qu. 14, art. 13, disp. 49 (p. 288): „quem in omnibus patronum potius quam adversarium habere percipio; und wiederum qu. 23, art. 4 et 5,

antithomistisch, weil er, wie er offen gesteht, die Lehre des hl. Thomas über den göttlichen Einfluß auf die zweiten Ursachen nicht zu verstehen vermochte<sup>1</sup> und sich infolgedessen der Meinung hingab, sie sei überhaupt unverständlich und deshalb ungeeignet, die hier für das Denken liegende Schwierigkeit zu lösen, mithin auch ungeeignet, den Calvinismus zu überwinden. Er gab sich also daran, an die Stelle dessen, was er bei Thomas nicht verstand, etwas anderes zu setzen, von dem er Großes erhoffte. Er leugnete die göttliche Mitwirkung mit der freien Handlung nicht, faßte sie aber so, daß sie diese selbst nicht ursächlich beeinflusse, sondern neben ihr herlaufe, um zusammen mit ihr ein gemeinschaftlich Gewirktes hervorzubringen. Da er zugleich zu verstehen gab, dieses Fernhalten des ursächlichen Einflusses der ersten Ursache von der freien Entscheidung des Willens sei notwendig, um die Willensfreiheit zu retten, so lag darin die Behauptung, der geschöpfliche Wille müsse, um frei zu bleiben, über die Sphäre des Geschöpflichen hinaus- und emporgehoben werden, denn alles, was innerhalb dieser Sphäre liegt, ist in seinem ganzen Sein von der ersten Ursache ganz abhängig und hat eben nur infolge dieser Abhängigkeit sein ganzes Sein. Daß es so gemeint war, war daraus zu erkennen, daß Gott nach Molina nicht kraft seines allursächlichen Einflusses die zukünftigen freien Handlungen seiner Geschöpfe er-

---

disp. 1, membr. 6 (p. 466): „Cum vero in omnibus cum doctore sancto consentire percipiamus . . .“; und noch, ebenda membr. 13 (p. 545): „Opto enim patronos omnes quam vel unum adversarium habere, nedum D. Thomam, cuius iudicium et doctrinam tanti facio, ut tunc me securius pedem figere arbitror, cum illum consentientem comperio.“

<sup>1</sup> In seiner *Concordia* qu. 14, art. 13, disp. 26 (p. 152) führt er S. theol. I, qu. 105, art. 5, inhaltlich an und sagt dann: „Duo autem sunt quae mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomae. Primum est, quod non videam quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet.“ Darauf läßt er sich von Ferrariensis sagen, wie man es in der Schule des hl. Thomas verstehe, verwirft das aber sofort als ein „commentitium“. Ferner erklärt er qu. 14, art. 13, disp. 46 (p. 201), er habe, was Thomas in der prima secundae qu. 113, art. 7 ad 4 und art. 8 ad 2 über die Disposition zur Rechtfertigung lehre, niemals verstehen können und halte deshalb die entgegengesetzte Meinung für viel wahrscheinlicher. Wer den hl. Thomas nicht verstehen kann, mag sich einen Thomisten nennen, muß sich aber gefallen lassen, daß man ihn in der Schule des hl. Thomas einen „Thomista cum defectu“ nennt. Wer aber, weil er ihn nicht versteht, ihm widerspricht, ist Antithomist.

kannte, sondern einer, *scientia media* genannten Berechnung bedurfte, in der die mit ganz absoluter Selbstherrlichkeit sich vollziehende Selbstentscheidung des geschöpflichen Willens ein Faktor war. Molina sah nicht, daß er dadurch die menschliche Willensfreiheit, die er verteidigen wollte, unmöglich machte. Denn da der Mensch mit allem, was in ihm ist, aus der Sphäre des Geschöpflichen nicht hinaus kann, das aber bei Molina Bedingung für die Willensfreiheit ist, so kann es nach Molina für ihn so wenig eine Freiheit des Willens geben, als es für ihn unmöglich ist, sich von dem sein Sein (mit Einschluß des ganzen *actus secundus*) begründenden und tragenden schöpferischen Einfluß Gottes loszumachen und doch Existenz zu behalten. Und wie Molina das Geschöpf, um ihm seine Willensfreiheit zu retten, aus der Region des Geschöpflichen herausreißt, also den Begriff des Geschöpfes fälscht, so fälscht er aus demselben Grunde auch den Begriff Gottes. Denn ein Wesen, das einer *scientia media* bedarf, um zu wissen, wie seine Geschöpfe sich entscheiden, und durch dieselbe etwas kennen lernt, was ganz unabhängig von ihm geschieht, ist evident nicht das denkbar höchste Wesen, da dieses alles von sich selbst aus (*a se*) hat und notwendig haben muß, auch sein ganzes Erkennen. Denn Erkennen heißt, objektiv (als Objekt) etwas in sich haben, womit wohl ein Unterschied zwischen erkennendem Subjekt und dem erkannten Objekt notwendig gegeben ist, aber keinerlei Beschränkung der göttlichen Aseität. Diese duldet ihrem Begriffe nach keine Einschränkung, sondern Gott muß, um Gott zu sein, eben alles, was in ihm ist, ganz und ungeschmälert *a se*, von sich selbst aus, haben; er muß mit seinem ganzen Sein, welches zugleich ganz Leben und Erkennen ist, ganz und aufs vollkommenste in sich selbst gründen, in vollster Unabhängigkeit nicht nur von allem Außergöttlichen, sondern so, daß umgekehrt alles außergöttliche Sein zu ihm in der Relation der vollsten Abhängigkeit steht. Die molinistische *scientia media* ist in ihm unmöglich.

Auf den äußeren Verlauf der Kontroverse, die mit tiefgreifender Erregung, aber dabei doch mit dem ernststen Willen, die gegenseitige Liebe nicht zu verletzen, geführt wurde<sup>1</sup>, gehe ich hier nicht näher ein, weil er in seinen

<sup>1</sup> Das Generalkapitel des Predigerordens von 1596, das zu Valentia abgehalten wurde, verordnete, daß diejenigen Brüder, welche

großen Zügen weltbekannt ist, bezüglich der Einzelheiten und des Pragmatismus der Zusammenhänge aber noch des Historikers harrt, der ihn aus den Akten darstellt, wenn diese zugänglich werden. Der Ringkampf begann in Spanien und nahm in Rom, in den Verhandlungen der Congregatio de auxiliis und den Disputationen vor dem Papste, die Gestalt eines langjährigen Positionskrieges an, dessen Beendigung schließlich allseitig herbeigewünscht wurde. Bekannt ist, daß Molinas Buch seitens der Kongregation wiederholt verurteilt, das Urteil aber niemals von der höchsten Instanz bestätigt wurde. Das Sistieren des Prozesses unter Aufschiebung des Endurteils wurde von den Molinisten mit großer Freude aufgenommen, weil es für sie die wenigstens vorläufige Beseitigung einer Gefahr bedeutete. Für die Thomisten war dieser resultatlose Verlauf der Aktion insofern ungünstig, als sie mit ihrer Offensive, die sie im Interesse der Wahrheit für notwendig erachtet hatten, nicht durchgedrungen waren. Der Apostolische Stuhl wollte, daß die Frage durch fortgesetzte Diskussion noch weiter geklärt werde, nur sollte diese in ruhiger, objektiver Erörterung geführt werden. Eine Entscheidung war für ihn schwierig, weil die theologische Kontroverse sich zu einem Streit zweier Orden, die beide hoch bei ihm in Ansehen standen, weil sie sich beide um die Kirche sehr verdient gemacht hatten, ausgestaltet hatte. Unsere Theologie aber, welche die Diskussion weiterzuführen hat, muß auf eine klare Scheidung zwischen den Orden mit ihren Verdiensten um die Kirche und dem theologischen System, das sich an sie anlehnt, bedacht sein und darf sich in der Frage, welches System anzunehmen, welches zu verwerfen sei, nur von Gründen der theologischen Wissenschaft, nicht von anderen Gründen leiten lassen. Zu diesen theologisch-wissenschaftlichen Gründen gehört auch die Einschätzung, die einer Lehre oder einem System von seiten des Apostolischen Stuhles zuteil wird, weil die Autorität des Papstes bekanntlich zu den *Locis theologicis* gehört<sup>1</sup>. Wenn

die Liebe gegen die Väter der Gesellschaft Jesu verletzt, scharf bestraft werden sollten. Von seiten der Gesellschaft Jesu wird auch, was diesbezüglich notwendig war, geschehen sein; ob es sich dokumentarisch nachweisen läßt, kann ich nicht sagen, da ich augenblicklich nicht in der Lage bin, dem nachzugehen.

<sup>1</sup> Bei Melchior Canus, *De locis theologicis*, lautet die Aufschrift des 6. Buches: „De Ecclesiae Romanae auctoritate“.

man nun meinen sollte, der Apostolische Stuhl habe bei der Auflösung der Congregatio de auxiliis den Molinismus dem Thomismus als ganz gleichberechtigt und gleichwertig an die Seite gestellt, so wäre das unzutreffend. Was als gleichberechtigt und gleichwertig und in gleicher Wertschätzung und Liebe des Apostolischen Stuhles stehend behandelt wurde, waren die beiden Orden, die auch mit ihren Namen in dem Auflösungsdekret genannt werden. Daß aber die Lehre Molinas der des hl. Thomas als gleichberechtigt und als in der Wertschätzung des Apostolischen Stuhles ihr gleichstehend durch das Auflösungsdekret erklärt worden wäre, ist damals keinem von denen, welche den Verlauf der Ereignisse mit durchlebt hatten, in den Sinn gekommen. Die Lehre Molinas ist und bleibt eine Lehre, die der Verurteilung durch den Apostolischen Stuhl mit genauer Not entgangen ist, niemals aber irgendwelche auch noch so geringe Anerkennung von seiten desselben erhalten hat, während die Lehre des hl. Thomas immer und immer wieder mit den höchsten Lobsprüchen bedacht worden ist, wie wir oben gesehen haben. In diesem seinem Urteil über Thomas und seine Lehre ist der Apostolische Stuhl auch damals, als die Congregatio de auxiliis tagte, nicht im geringsten schwankend geworden. Das beweisen die Aussprüche gerade der beiden Päpste, welche damals die Kirche regiert haben. Klemens VIII. sagt von ihm, er habe eine große Zahl von Büchern in kürzester Zeit und über die verschiedensten Gegenstände mit einziger Ordnung und wunderbarer Klarheit ohne jeden Irrtum geschrieben („sine ullo errore conscripsit“), und Paul V. nennt ihn „splendidissimum catholicae fidei athletam, cuius scriptorum clypeo militans Ecclesia haereticorum tela feliciter elidit“. Auch glaube ich, in der Annahme nicht zu irren, daß die Bereitwilligkeit der Molinisten, der Lehre des hl. Thomas zu folgen, die sie unter der Führung Bellarmins in dem letzten Stadium des römischen Prozesses stark betonten, sehr dazu beigetragen hat, daß dieser für sie nicht den von ihnen befürchteten ungünstigen Ausgang hatte.

In dem Kampfe der Kirche gegen die jansenistische Irrlehre standen Thomisten und Molinisten mit gleicher Entschiedenheit und Festigkeit auf seiten der Kirche und des Apostolischen Stuhles. Doch konnten die Thomisten

nicht verhindern, daß die Jansenisten angesichts der sie niederschmetternden päpstlichen Entscheidungen so manövierten, daß sie hinter ihren Reihen Deckung suchten, indem sie die Sache so darstellten, als ob mit ihnen auch die Thomisten oder, was dasselbe war, die beiden großen Kirchenlehrer Augustinus und Thomas, wie diese von den Thomisten verstanden wurden, verurteilt seien. Da auch die Molinisten von ihrem Standpunkte aus ein Interesse daran hatten, die Sache so aufzufassen<sup>1</sup>, so war ein aufklärendes Wort von seiten des Apostolischen Stuhles nicht bloß erwünscht, sondern geradezu notwendig. Daher sah sich schon Klemens XI. veranlaßt, seine am 8. September 1713 erlassene Bulle *Unigenitus*, nach deren Veröffentlichung sofort das genannte Treiben gegen die Thomisten begann, im Jahre 1718 durch die Bulle *Pastoralis officii* zu ergänzen und, was den genannten Punkt angeht, zu erklären, es sei Verleumdung und Verblendung, die von ihm verurteilten Irrtümer mit Lehren zusammenzuwerfen, die auch nach der Verurteilung jener unter voller Billigung des Apostolischen Stuhles offen und frei in katholischen Schulen gelehrt würden und daher keineswegs verurteilt seien<sup>2</sup>. Da der Unfug aber noch nicht aufhörte, sandte Papst Benedikt XIII. im Jahre 1724 ein Schreiben an den Dominikanerorden, in welchem die spezifisch thomistischen Lehren: die Lehre von der durch sich und von innen heraus wirksamen Gnade und die von der vollen Gratuität der Prädestination zur himmlischen Seligkeit unter voller Unabhängigkeit von der Voraussicht von Verdiensten, ausdrücklich genannt, diejenigen, die sie im Anschluß an Augustinus und Thomas lehrten, belobt und ermutigt werden, sie ruhig und unbesorgt, unter Verachtung der Verleumdungen der Gegner weiter zu lehren, diejenigen aber, welche noch zu behaupten wagen sollten, dieselben seien in den gegen die Irrtümer gerichteten päpstlichen

<sup>1</sup> Daß es tatsächlich auch solche gab, die sie so auffaßten, ist zu ersehen aus des Petrus Polidoro Lebensbeschreibung Klemens XI. (lib. IV, nr. 37, p. 283), angeführt im Bullarium Ord. Praed., tom. VIII, p. 286.

<sup>2</sup> ... „ignorare non deberent sententias illas ac doctrinas, quas ipsi cum erroribus per Nos damnatis confundunt, palam et libere in catholicis scholis, etiam post editam a Nobis memoratam constitutionem, sub oculis nostris doceri atque defendi, illasque propterea minime per eam fuisse praescriptam“. Bullar. Roman., Romae 1736, tom. XI, p. 141.

Entscheidungen mitverurteilt, mit kirchlichen Strafen bedroht werden<sup>1</sup>.

Das war, sollte man meinen, deutlich genug. Indes bei der hinterlistigen Geschicklichkeit der Jansenisten im Verdrehen auch noch so deutlicher Texte genügte es noch nicht; der Papst mußte nochmals und noch deutlicher reden. Er tat dies in der Bulle *Pretiosus* vom 26. Mai 1727, wo er sagt: „Cum autem silere Nos minime deceat de doctrina Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis, cui ipsemet Ordo Praedicatorum salubriter insistit, ignoramus plane, quibus illam laudibus pro magnis in Ecclesiam meritis extollamus.“ Nachdem er sodann auf das beständige Lob, das der Apostolische Stuhl der thomistischen Lehre gespendet habe, unter ausdrücklicher Hervorhebung von Erlassen mehrerer seiner Vorgänger hingewiesen, fährt er so fort: „Per peculiare nostras Literas incipientes *Demissas preces*, datas 6 Novembris 1724, calumnias eiusdem Angelici Doctoris et s. Augustini doctrinae temere irrogatas retudimus et, prout rei gravitas exposcebat, auctoritatis nostrae praesidio eliminavimus. Luculentius vero aestimationis argumentum in ipsam s. Thomae doctrinam nunc edituri, quo magis magisque Praedicatorum Ordo ceterique orthodoxi ac veri ipsius sectatores ad illius sinceram et tutam professionem inflammentur, praedictas omnes et singulas Decessorum nostrorum constitutiones, literas . . . , necnon omnia et singula in eis contenta, suprema qua fungimur auctoritate . . . comprobamus et . . . innovamus. Ut autem turbulenti ac pertinaces tranquillitatis Ecclesiae catholicae perturbatores desinant orthodoxam s. Thomae doctrinam calumniari, ac ne deinceps praeposteris et a

<sup>1</sup> „Magno animo contemnite, dilecti filii, calumnias intentatas sententiis vestris de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab ipsis ss. doctoribus Augustino et Thoma se hausisse, et verbo Dei summorumque Pontificum et Conciliorum decretis et Patrum dictis consonas esse Schola vestra commendabili studio gloriatur. Cum igitur bonis et rectis corde satis constet, ipsique calumniatores, nisi dolum loqui velint, satis perspiciant, ss. Augustini et Thomae inconcussa tutissimaque dogmata nullis prorsus antedictae constitutionis censuris esse perstricta, ne quis in posterum eo nomine calumnias struere et dissensiones audeat, sub canonicis poenis districtè inhibemus.“ Bullarium Ord. Praed. tom. VIII, p. 287.

veritate alienis interpretationibus Apostolicas ipsas literas nostras, non sine aperta, ut accepimus, verbis nostris ac etiam Decessorum nostrorum irrogata violentia, tam Praedicatorum Ordinem quam alios veros illius asseclas et sectatores incessere audeant, constitutioni quae incipit *Pastoralis officii* fel. rec. Clementis XI omnibusque in ea contentis firmiter inhaerentes, sub divini interminatione iudicii iterumque sub canonicis poenis, omnibus et singulis Christi fidelibus mandamus, ne doctrinam memorati Doctoris eiusque in Ecclesia Scholam, praesertim ubi in eadem Schola de divina gratia per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla meritorum praevisione agatur, ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant ac veluti consentientem cum damnatis ab Apostolica Sede, et signanter a const. dicti f. r. Clementis XI incipiente *Unigenitus*, Jansenii, Quesnelli et aliorum erroribus traducant, a quibus s. Thomas et vera Schola Thomistica quam longissime abest et abfuit, universis, tam antiquis quam nunc Christi Ecclesiam vexantibus haeresibus et perniciosis assertis adversans. Damnamus etiam folia, theses et libros antehac typis impressos, vel etiam, quod Deus avertat, imprimendos, in quibus ad procreandam seu fovendam doctrinae s. Thomae, Praedicatorum Ordini aliisque genuinae Thomisticae doctrinae asseclis invidiam, designatae atque damnatae a Nobis calumniae assertive renovantur, vel in aliam a germana praedictarum nostrarum Literarum sententia sive Decessorum nostrorum mente honorifica atque faventia Doctrinae Thomisticae verba falacissime detorquentur<sup>1</sup>.

So hatte bisher noch kein Papst gesprochen. Daß Thomas von Rom aus gelobt, seine Lehre in hohen Tönen gepriesen wurde, war nichts Neues; aber hier wurde neben Thomas ausdrücklich auch die thomistische Schule vom Papste gelobt und es wurden dazu noch gerade die Lehren genannt, über welche diese Schule mit den Molinisten im Kampfe stand. Sollten vielleicht die Lobsprüche, mit welchen hier der Papst die thomistische Schule und ihre antimolinistischen Thesen bedachte, ein Hieb auf die

<sup>1</sup> Bullar. Ord. Praed., tom. VIII, p. 287; Bullar. Roman., Romae 1736, tom. XII, p. 208.

Molinisten und ihre antithomistischen Thesen als solche sein? Die Frage lag nahe, aber sie war sicher mit einem entschiedenen Nein zu beantworten. So wenig der Apostolische Stuhl in seinen antijansenistischen Erlassen die Thomisten hatte treffen wollen, ebensowenig wollte er in seinen prothomistischen Erklärungen die Molinisten treffen. Daß in diesen gerade die antimolinistischen Lehren der thomistischen Schule genannt wurden, hatte seinen Grund nicht darin, daß sie antimolinistisch waren, sondern einzig und allein darin, daß die Jansenisten eben hinter diese thomistischen Thesen sich verstecken wollten und behaupteten, der Papst habe sie mitverurteilt. Einem aufmerksamen Leser der päpstlichen Dokumente konnte das gar nicht entgehen; denn nicht nur, daß der Papst die Thomisten beständig nur den verurteilten Irrlehrern gegenüberstellt, er stellt auch in den oben von uns im Druck hervorgehobenen Worten: „*Praedicatorum Ordo ceterique orthodoxi ac veri ipsius sectatores*“ solche, zu denen sich auch die Molinisten rechnen mußten<sup>1</sup>, ganz ausdrücklich auf die Seite der Dominikaner und damit denen gegenüber, welche getroffen werden sollten.

Trotzdem blieb ein gewisser Schein bestehen und die Jansenisten sorgten dafür, daß er größer wurde und bald die öffentliche Meinung beherrschte. Das veranlaßte die Väter der Gesellschaft Jesu, die immer noch der Meinung waren, es liege im Interesse der Gesellschaft, wenn sie den Molinismus beschützten, den Apostolischen Stuhl um die Erklärung zu bitten, daß die prothomistischen Erlasse nicht antimolinistisch gemeint seien. So kam es dazu, daß Klemens XII. am 2. Oktober 1733 ein Breve erließ, in welchem er zuerst alles bestätigte, was seine Vorgänger Klemens XI. und Benedikt XIII. zum Lobe der thomistischen Schule gesagt hätten, dann aber so fortfährt: „*Mentem tamen eorundem Praedecessorum nostrorum compertam habentes, nolumus, aut per nostras aut per ipsorum laudes Thomisticae Scholae delatas, quas iterato nostro iudicio comprobamus et confirmamus, quidquid*

<sup>1</sup> Sie waren ja doch sicher orthodoxe Befolger von Thomas; und zu den *veri ipsius sectatores* konnten sie, ohne daß der Papst auch hierüber etwas entscheiden wollte, gerechnet werden (wie sie sich ja auch selbst dazu rechneten), weil sie der *fallacia* der Jansenisten als Gegner gegenüberstanden.

esse detractum ceteris catholicis Scholis diversa ab eadem in explicanda divinae gratiae efficacia sentientibus, quarum etiam erga hanc Sanctam Sedem praeclara sunt merita, quominus sententias ea de re tueri pergant, quas hactenus palam et libere ubique, etiam in huius almae Urbis luce, docuerunt et propugnaverunt<sup>1</sup>."

Nun war alles klar: die Jansenisten, und auch nur diese, sollten verurteilt werden, bezüglich der anderen aber sollte alles so bleiben, wie es bisher war: den Thomisten sollte ungeschmälert das Lob verbleiben, das der Apostolische Stuhl immer schon der von ihnen verteidigten Lehre des hl. Thomas gespendet hatte, und es wird ausdrücklich auf die thomistische Schule und die Lehren, durch welche diese als solche charakterisiert wurde, ausgedehnt, weil das den neuen Angriffen gegenüber notwendig war, womit allerdings zu verstehen gegeben wurde, daß auch schon die früheren Päpste die gespendeten Lobsprüche im Grunde so gemeint und nur keinen Anlaß gehabt hätten, das ausdrücklich dabei zu sagen. Den Molinisten wird versichert, daß es bei der Duldung, die der Apostolische Stuhl bisher ihrer Lehre zugestanden hatte, verbleiben solle. Von einem Lobe dieser Lehre ist mit keiner Silbe die Rede, wie das auch früher niemals der Fall gewesen war. Es ist nur von Verdiensten der übrigen katholischen Schulen um den Hl. Stuhl die Rede und damit waren, wie tatsächlich die Dinge lagen, in erster Linie die Molinisten gemeint. Die „praeclara merita“ sind offenbar an erster Stelle die Verdienste der Gesellschaft Jesu, die ja niemand, der die Geschichte der Kirche kennt, bestreiten wird. Solche Verdienste konnten für den Apostolischen Stuhl immerhin ein Grund sein, eine Lehre, bei der eine Gefahr für die Reinheit des Glaubens wenigstens doch noch nicht evident und vor aller Welt erwiesen war, weiter zu dulden, da, wenn sie dennoch eine solche Gefahr in sich bergen sollte — das tut nämlich jede falsche Lehre —, diejenigen, welche sie vortrugen, wegen ihrer Ergebenheit gegen den Hl. Stuhl eine hinreichende Garantie zu bieten schienen, daß sie sich, wenn es sich als notwendig herausstellen sollte, durch eben diesen Hl. Stuhl von dem weiteren Vortragen einer solchen Lehre würden abbringen lassen.

<sup>1</sup> Magnum Bullar. Roman., Luxemburgi 1741, tom. XIV, p. 297.

Tatsächlich hatten sich die Dinge damals schon so gestaltet, daß die hervorragenden Verdienste des Ordens der Gesellschaft Jesu eine der Hauptstützen, wenn nicht gar die Hauptstütze des molinistischen Systems waren. Im Grunde war das ja schon bei der Beendigung des Positionskrieges in Rom der Fall gewesen, von dem wir oben gesprochen, und wo wir das auch angedeutet haben. Klarer aber noch war es nachher hervorgetreten. Denn alles, was ein Suarez, Vasquez, De Lugo und andere hervorragende Verteidiger des molinistischen Systems vorgebracht hatten, war von nachfolgenden Thomisten, von denen wir den geistreichen und scharfsinnigen Johannes a S. Thoma, Johannes-B. Gonet, den Verfasser des *Glypeus theologiae Thomisticae*, und die Salmaticenses, die freilich nicht Dominikaner, sondern unbeschulte Karmeliten von der Reform der hl. Theresia waren, besonders namhaft machen, gründlich und vollständig widerlegt worden. In der Folgezeit hat der Molinismus einen Theologen, der diesen gewachsen gewesen wäre, nicht mehr hervorgebracht. Einer der bedeutendsten, die er noch hervorgebracht hat, war der Sorboniker Tournely, der indes schon nicht mehr den Molinismus Molinas, sondern ein ihm verwandtes und in den Grundlinien mit ihm übereinstimmendes System vortrug. Aber zu dessen Widerlegung reichte schon Billuart O. P. aus, der freilich an die obengenannten Thomisten nicht heranreicht, aber einem Tournely doch überlegen war.

Alles theologische Streiten und Lehren hatte, soweit das öffentliche Leben in Betracht kam, vorläufig ein Ende, als der Angriff aus der Tiefe erfolgte, der den allerchristlichsten König von seinem Throne warf und Europa für ein Vierteljahrhundert in ein Kriegslager verwandelte. Während des revolutionären Sichhaustobens dieses aus dem englischen Deismus hervorgegangenen und im französischen Philosophismus bis zu seiner Vollreife weiter entwickelten Barbarismus verschwand die Theologie des hl. Thomas von den Universitäten Europas, die von ihr einen nicht unbedeutenden Teil ihres Glanzes erhalten hatten, völlig, um sich hinter die Klostermauern zurückzuziehen. Die einzige Universität, an der sie noch weiterdoziert wurde, und zwar nach wie vor durch Söhne des hl. Dominikus, lag in weiter Ferne, weit weg von Europa; es war die von der europäischen Kultur aus, von dem Hauptträger und

Mittelpunkt derselben, vom römischen Papste, im Jahre 1654 errichtete Universität in Manila auf den Philippinen. Als der Sturm vorüber und wieder Ruhe eingetreten war, war von dem, was der Fleiß von Jahrhunderten aufgebaut hatte, so viel zerstört, daß man an den Kulturstätten längerer Zeit bedurfte, um sich notdürftig wieder einzurichten. In Rom bestand noch die Stiftung des Kardinals Hieronymus Casanate aus dem 17. Jahrhundert<sup>1</sup> bei der Dominikanerkirche S. Maria sopra Minerva, und hier war es, wo, soweit Europa in Frage kam, die thomistische Theologie zuerst wieder an die Öffentlichkeit trat. Hier, an dem Collegium S. Thomae de Urbe oder dem Collegium Angelicum wurde wieder wie vordem die Summa theologica in täglich zwei Vorlesungen, an die sich Disputationen angeschlossen, erklärt. Dem Wirken dieser vortrefflichen Lehranstalt ist zum großen Teil die thomistische Bewegung, die sich von den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts an in immer steigender Weise über Italien und weiterhin auch über die anderen katholischen Länder verbreitete, zu verdanken; zum anderen Teil freilich auch dem fleißigen Studium der thomistischen Philosophie, das von den fünfziger Jahren an zum Arger der Cartesianer in der neapolitanischen Provinz der Gesellschaft Jesu betrieben wurde.

Die Päpste, unter denen sich diese Bewegung vollzog, standen derselben mit dem größten Wohlwollen gegenüber und beförderten sie nach Kräften. Von Pius IX. ist es bekannt, daß er den hl. Thomas immer sehr verehrte und seine Lehre sehr hoch hielt. Als er von vielen Seiten gebeten wurde, die immaculata conceptio B. M. V. als Glaubensdogma zu definieren, hat er sich erst dann dazu entschlossen, als ihm von kompetenter Seite versichert wurde, der Doctor Angelicus sei nicht dagegen, sondern recht verstanden sogar dafür. Dem war ja auch wirklich so, wenn auch Thomas in dieser Sache nicht das letzte Wort gesprochen, sondern dies dem Doctor subtilis überlassen hat<sup>2</sup>. Als im Jahre 1874 der Dr. med. Travaglini

<sup>1</sup> S. über Casanate und seine Stiftung Werner, *Der heilige Thomas von Aquin*, I, 872f., und den Artikel von H. Grisar S. J. im Kirchenlexikon, II, 2008.

<sup>2</sup> Zur Zeit des hl. Thomas lag dogmengeschichtlich die Sache so, daß die katholische Tradition entschieden für die imm. conc. B. M. V. war, wie das vielerorts schon eingeführte Fest bewies, die

zusammen mit den P. Cornoldi S. J. in Bologna eine *Academia philosophico-medica S. Thomae Aquinatis* gegründet hatte, sandte ihm Pius ein in warmen Worten der Anerkennung gehaltenes Schreiben, aus dem wir folgende Stelle hervorheben: „Libentius etiam videmus, vos proposito vestro fideles, eos tantum sodales adsciscere constituisse, qui teneant et propugnaturi sint doctrinas a sacris Conciliis et hac sancta Sede propositas, ac nominatim Angelici Doctoris principia de animae intellectivae unione cum corpore humano deque substantiali forma et materia prima<sup>1</sup>.“

Auf Pius IX. folgte zu Anfang des Jahres 1878 Leo XIII. Daß er die Lehre des hl. Thomas sehr hochschätzte, wußte man schon; er hatte es bereits seit vielen Jahren in seiner Diözese Perugia und auch auf dem Vatikanischen Konzil deutlich zu erkennen gegeben. Die erste seiner großen Enzykliken war die Thomas-Enzyklika *Aeterni Patris* vom 4. August 1879, in welcher er sich über den hohen Wert der thomistischen Lehre in den höchsten Lobsprüchen ergeht, des Glanzes gedenkt, mit dem sie ehemals die Universitäten erfüllte, und auf die allseitige Anerkennung hinweist, die ihr von seiten der Päpste, der

Theologie aber noch an dem Problem arbeitete, wie die verschiedenen Lehren, die hier in Betracht kamen, vereinigt werden könnten: 1. das Sicherstrecken der Erbsünde auf alle in rein natürlicher Weise entstehenden Adamskinder; 2. die Wahrheit, daß es für diese eine Erlösung nur durch Christus gebe; 3. die Gottesmutterwürde Mariens und die Tradition der Väter, die ein möglichstes Fernhalten alles Sündhaften von Maria forderten. Demgemäß war Thomas dafür, daß für die Heiligung Mariens durch die Erlösungsgnade Christi ein möglichst früher Moment ihres Daseins angenommen werde, bekennt aber, daß er nicht wisse, welches dieser möglichst frühe Moment sei („quia quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur“, sagt er S. th. III, 27, 2 ad 3) Er würde also, wenn ihm jemand gezeigt hätte, daß vor dem Moment, den er als den frühesten sich ungefähr denken mochte, noch ein früherer möglich sei, sofort für diesen Moment sich erklärt haben. Daß nun tatsächlich vor dem Moment, vor dem damals kein Theologe einen früheren als möglich erkannte, doch noch ein früherer möglich war, das zu zeigen war dem Johannes Duns Skotus vorbehalten, der zuerst den Begriff einer Erlösung durch Bewahrung in die Theologie hineingebracht hat. Es ist somit richtig, was oben im Text gesagt wird: daß Thomas nicht gegen die imm. conc. B. M. V., sondern im Grunde für dieselbe war, daß er aber das letzte Wort in dieser Sache nicht gesprochen, sondern dem Doctor subtilis überlassen hat.

<sup>1</sup> S. das ganze Schreiben bei Zigliara, *De mente conc. Viennensis*, p. 190 f.

Konzilien, vieler religiöser Orden und zahlreicher Universitäten zuteil geworden sei. Er meint in erster Linie die thomistische Philosophie, in der er das Heilmittel gegen die Zerfahrenheit des Denkens und die damit zusammenhängenden Übel der Zeit erblickt, weist aber wiederholt auch auf die thomistische Theologie hin, wie denn ja auch beide untrennbar zusammengehören, wie jeder, der sie nur in etwa kennt, weiß. Aber er lobt die thomistische Lehre nicht nur, er schreibt sie auch vor: „Vos omnes, Venerabiles Fratres,“ so sagt er (p. 45 der römischen Originalausgabe), „quam enixe hortamur, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum, auream sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis... Doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri, a Vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos insinuare, eiusque prae ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant. Eandem Academiae a Vobis institutae aut instituendae illustrent ac tueantur, et ad grassantium errorum refutationem adhibeant“. Dann läßt er noch die Mahnung folgen, die Bischöfe sollten darauf bedacht sein, daß sie die thomistische Weisheit aus ihren Quellen schöpften oder doch aus solchen Kanälen, von denen feststehe, daß sie rein und unverfälscht in denselben fließe; von solchen dagegen, bei denen das nicht der Fall sei, sollten sie die jungen Leute fernhalten.

In diesen letzten Worten war ausgesprochen, daß es neben dem echten Thomismus auch einen unechten gebe, und daß nur der echte empfohlen und vorgeschrieben, der unechte aber ferngehalten werden solle. Darin lag für die beiden Richtungen, die sich als Thomismus und Molinismus noch immer gegenüberstanden, obschon der eigentliche und offene Kampf während des 19. Jahrhunderts ganz oder doch so gut wie ganz geruht hatte, ein Ansporn, zu zeigen, daß der echte Thomismus bei ihnen sei und nicht auf der Gegenseite.

P. G. Schneemann S. J. trat schon bald nachher (1881) mit einem Buche hervor, in welchem er zeigen wollte, daß die Dominikaner im 16. Jahrhundert unter der Führung von Petrus Soto und Dominikus Bañez die echte Lehre des hl. Thomas über den Einfluß Gottes auf die freien Handlungen der Menschen verlassen und eine Lehre angenommen hätten, die mit der calvinischen Irrlehre im Grunde sachlich identisch

sei; die echte Lehre des hl. Thomas sei in die Gesellschaft Jesu übergegangen und dort seitdem treu bewahrt worden; die Molinisten seien die echten Thomisten, diejenigen dagegen, die sich auch seitdem immer noch Thomisten genannt hätten, müßten Bannezianer genannt werden. Diese kühnen Behauptungen wurden mit einer Sicherheit vorgetragen, die imstande war, Nichtkenner zu verblüffen, diejenigen aber, die von diesen Dingen etwas mehr wußten als der in ihnen äußerst unwissende P. Schneemann, mit tiefem Unwillen und größter Entrüstung über das von Irrtümern, Schiefheiten, Entstellungen strotzende Buch zu erfüllen. Eine Widerlegung von thomistischer Seite war durchaus notwendig. Eine solche leistete der Dominikaner P. A. M. D u m m e r m u t h in seinem vorzüglichen Werke *S. Thomas et doctrina praemotivae physicae*, Paris 1886, in welchem er nach Klarstellung des Streitpunktes zuerst die Lehre des hl. Thomas darlegt und zeigt, daß sie nicht im molinistischen Sinne verstanden werden könne, dann die Argumente des P. Schneemann einer Prüfung unterzieht und als völlig nichtig erweist. Damit begnügt er sich jedoch nicht, sondern läßt auch noch die ältere Schule des hl. Thomas, d. i. diejenigen Thomisten, die vor dem Zusammenbestehen von Jesuiten und Dominikanern lebten und wirkten, ferner die Theologen zur Zeit des Konzils von Trient, endlich auch noch die älteren Theologen der Gesellschaft Jesu, insbesondere den Kardinal Franz Toletus, ausführlich zu Worte kommen und Zeugnis dafür ablegen, daß die von den Thomisten gegen die Molinisten verteidigte Lehre die des hl. Thomas sei. Auch unterläßt er nicht, auf die oben von uns angeführten ausdrücklichen Belobigungen der thomistischen Schule und ihrer charakteristischen, antimolinistischen Thesen von seiten der Päpste Klemens XI., Benedikt XIII., Klemens XII. in ihren antijansenistischen Erlassen nachdrücklichst hinzuweisen.

Da P. Schneemann unterdessen gestorben war, trat sein Ordensgenosse P. Viktor Frins S. J. als Verteidiger für ihn auf, erhielt aber seine Antwort in einer zweiten Schrift des P. D u m m e r m u t h: *Defensio doctrinae S. Thomae Aq. de praemotivae physicae*, Lovanii-Parisiis 1895. Er antwortete auf diese nur durch einen in der Innsbrucker *Zeitschrift für kath. Theologie* veröffentlichten Artikel, aus welchem der kundige Leser herauslas, daß er auf das von seinem Gegner Vorgebrachte nichts von Belang zu sagen wußte.

In Rom und Italien bildete sich damals eine neue Gruppe von Theologen um den päpstlichen Theologieprofessor an der Propaganda F. Satolli, der später Kardinal wurde. Sie proklamierten engsten Anschluß an Thomas unter Verwerfung sowohl der thomistischen *praemotio physica*, als der molinistischen *scientia media*, hatten sich aber, bevor sie ihre Aktion begannen, keine klare Rechenschaft darüber gegeben, ob ein solches Unternehmen auch möglich sei. Ihre Aktion mußte notwendig scheitern, weil sie auf wissenschaftlicher Unklarheit beruhte, Unmögliches anstrebte und dabei einen quasi politischen Einschlag hatte: sie wollten um jeden Preis die Einigung der Katholiken unter der Fahne des hl. Thomas. So löblich dieses Bestreben war, so verschwanden sie doch schon bald wieder, weil sie den Weg verfehlten, der allein zu dieser Einigung führen konnte. Die Einsichtigeren von ihnen gingen, als die Dinge sich mehr geklärt hatten, ins Lager der Thomisten über. Einen Mittelweg zwischen den beiden Parteien, die sich mit ihren Fronten so eng gegenüberlagen, gab es eben nicht, und wer da zwischen durch wollte, riskierte sein Leben. Zwischen diesen beiden mußte also der Kampf um Thomas ausgefochten werden.

Eine entschiedene Niederlage hatten, wie soeben gesagt wurde, die Molinisten sich in ihrer Offensive Schneemann-Frins geholt; sie war durch P. Dummermuth kräftig abgeschlagen worden. Nun aber gingen die Thomisten zur Offensive über. Eine solche bedeutet nämlich das dreibändige Werk von P. Norbertus Del Prado O. P., Professor der thomistischen Theologie an der durch die Bemühungen Leos XIII. neuerrichteten Universität zu Freiburg im Uchtlande, das betitelt ist *De gratia et libero arbitrio*, Friburgi Helvet. 1907. In demselben wird nach einer das Problem tief erfassenden und mit großer Klarheit darlegenden Einleitung zuerst die Lehre des hl. Thomas vorgeführt und eingehend erklärt. Dann wird gezeigt, daß durch die mit Augustinus völlig übereinstimmende thomistische Lehre das hier vorliegende Problem vollständig und zur Zufriedenheit eines jeden, der an das Dogma im Sinne der Kirche glaubt und einen Verstand hat, der denken kann, gelöst ist; daß somit Molinas Bemühung um eine andere Lösung etwas sehr Überflüssiges war und nur darin ihren Grund hatte, daß Molina die augustinisch-thomistische Lehre wohl kannte,

aber den eigentlichen Kern derselben, wie er auch selbst eingesteht (vgl. oben p. 489), nicht verstand. Endlich wird dann (im III. Bande) in höchst vortrefflicher Ausführung gezeigt, daß die von Molina erdachte Lösung des Problems, die er an die Stelle der von ihm nicht verstandenen thomistischen zu setzen unternahm, völlig ungenügend ist, weil sie auf einer der hinreichenden Tiefe entbehrenden Auffassung des Problems beruht und auf eine Zerstörung des Gottesbegriffs und zugleich der menschlichen Willensfreiheit hinausläuft; daß ferner der sogenannte Kongruismus in allen seinen Formen und Wandlungen, die er durchgemacht, nichts anderes ist als ein verhüllter Molinismus; daß endlich alle Versuche, zwischen der in der thomistischen Schule immer treu bewahrten und richtig verstandenen Lehre der heiligen Kirchenlehrer Augustinus und Thomas und dem Molinismus einen Mittelweg zu finden, völlig vergeblich sind, weil es einen solchen nicht gibt. Den Versuch der Molinisten, ihren zum Kongruismus zugestutzten Molinismus als den echten Thomismus aufzuspielen, die *praemotio physica* für eine Erfindung des P. Dom. Bañez auszugeben und den Thomisten ihren Namen zu rauben, um ihn für sich zu beanspruchen, diese aber „Bannezianer“ zu nennen, bezeichnet er als Unfug („Comedia Bañeziana“). So geht er in kräftiger Offensive gegen den Molinismus in allen seinen Schattierungen vor und verfolgt ihn bis in seine letzten Schlupfwinkel und Unterstände hinein. Ein wahrhaft herrliches Werk, in welchem alles mit der größten Ruhe und Sachkenntnis vorgetragen und alle Aufstellungen solide bewiesen werden<sup>1</sup>. Ich schätze dieses Werk so hoch ein, daß ich es ohne Bedenken neben das oben genannte Werk von Capreolus stelle; was dieses gegenüber dem Skotismus geleistet hat, das leistet das Werk von Del Prado gegenüber dem Molinismus. Noch keiner der Molinisten hat bis jetzt eine Widerlegung desselben versucht, obgleich sie sich selbst sagen werden, daß eine solche unbedingt notwendig ist, wenn der Molinismus sich weiter behaupten will. Dadurch, daß er in Schulkompendien weitergeschleppt und den jungen Leuten beigebracht wird, die ja doch über so tiefe Fragen noch kein Urteil haben können, kann er nicht gerettet werden, sondern auf dem Schlachtfelde der theologischen Wissenschaft wird über

<sup>1</sup> Eingehend analysiert und besprochen habe ich es in der *Theol. Revue* IX (1910), 137–143.

Sein und Nichtsein solcher Fragen und Systeme entschieden. Das Werk von Del Prado bedeutet für den Molinismus eine Niederlage, welche die Entscheidung herbeiführen kann: so wird jeder urteilen, der die in demselben behandelten tiefgehenden Fragen hinreichend kennt und es mit Aufmerksamkeit gelesen hat. Die Molinisten mögen also ihre Streitkräfte zusammennehmen und ins Feld führen, um die letzte Schlacht für ihre Sache zu wagen. Können sie das aber nicht, so mögen sie ihre Sache endlich aufgeben, um sich mit uns unter der glorreichen Fahne des Aquinaten zu vereinigen.

Sie können es aber nicht. Ich habe oben schon darauf hingewiesen, daß seit Tournely kein größeres Werk mehr erschienen ist, das die molinistische Sache theologisch-wissenschaftlich mit erwünschter Ausführlichkeit und notwendiger Gründlichkeit verteidigt. Das Werk von Schneemann aber führt in dieser Hinsicht eine noch viel deutlichere Sprache und darf von den Gegnern der Molinisten ruhig als Beweis quittiert werden, daß diese ihre Sache wirklich nicht mehr wissenschaftlich-theologisch verteidigen können. Denn entstellen heißt nicht beweisen und heißt auch nicht widerlegen; wer das, was er zu widerlegen hätte, erst entstellen muß, beweist dadurch, daß er es nicht widerlegen kann.

Durch wissenschaftlich-theologische Gründe wird der Molinismus also schon lange nicht mehr gehalten. Gehalten wird er einzig und allein durch die Gesellschaft Jesu und ihre Verdienste um die Kirche, sowie andererseits dadurch, daß er in Rom noch nicht verurteilt ist. Wie lange diejenigen, die in dem ehrwürdigen Orden der Gesellschaft Jesu die Leitung und Verantwortung haben, ihn noch halten und stützen wollen, müssen sie selbst wissen; Rechenschaft können wir darüber von ihnen nicht verlangen. Indes kann doch das Halten und Stützen einer Lehre, die sich selbst nicht mehr hinreichend verteidigen kann, schließlich zur Last werden. Man hat wohl gesagt, die Lehre des heiligen Thomas, und speziell gerade diejenige These, von der Molina gesteht, daß er sie nicht verstehe (S. th. I, 105, 5)<sup>1</sup>, beeinträchtige die Aszese der Jesuiten. Wenn das wahr wäre,

<sup>1</sup> Denselben Gedanken, der dem P. Molina in der Summa theol. (I. qu. 105, art. 5) Schwierigkeiten machte, behandelt der hl. Thomas weitläufiger und mit großer Klarheit in der quaestio disputata *De potentia*, qu. III, art. 7.

so würde ich das ganz außerordentlich bedauern, da ich diese Aszese mit ihrer kräftigen Initiative für das Gute und ihrer energischen Offensive gegen alles Fehlerhafte, mit ihrer jugendlich heiteren Aktivität und zielbewußten Konsequenz immer sehr geschätzt und geliebt habe. Es ist aber durchaus nicht wahr. Die Lehre des hl. Thomas, die Molina nicht verstand, läßt dies alles bestehen und betont nur, daß alles, aber auch alles ohne die geringste Ausnahme, also Initiative, offensive Energie gegen Schläffheit, Träumerei und alle menschliche Armseligkeit, heiteres Gemüt und eisenfeste Konsequenz, dem Menschen, der es habe, von Gott gegeben werde; er habe es eben letztlich dadurch, daß die *prima causa* es in ihm verursache. Die *praemotio physica* wirkt nur dann verheerend auf das Gemütsleben und das angespannte Streben nach Tugend und Vollkommenheit, wenn man sie anthropomorphistisch auffaßt. Das tut freilich der Molinismus, aber es ist nicht die richtige, genuin-thomistische Auffassung. Unter der Voraussetzung, daß sie molinistisch denken, haben diese Aszeten ganz recht, da eine so aufgefaßte *praemotio physica* geradezu unerträglich ist. Aber sie dürfen ruhig ihren Molinismus fahren lassen und mit den Thomisten die *praemotio* so auffassen, wie Thomas und Cajetan und Bañez und Johannes a S. Thoma und die anderen von der genuinen thomistischen Schule sie auffassen, dann verlieren sie nichts, können vielmehr dadurch nur gewinnen. Dann ist sie eben nichts Drückendes und Unerträgliches, sondern etwas sehr Geistvolles und Hebendes.

Und was wäre denn schließlich eine Aszese, die sich auf einen falschen Gottesbegriff stützte? Eine solche müßte doch in sich ganz unwahr und falsch werden, wenn sie nicht einen solchen Hauptfehler durch Inkonsequenz wieder gut machte. Solche Inkonsequenzen werden glücklicherweise von manchen Praktikern begangen. Was aber die Molinisten und den Gottesbegriff angeht, so will ich hier ein Wort für die Molinisten sagen. Es ist nicht wahr, was man in den letzten zwanzig Jahren in Deutschland häufig gehört hat, daß die Molinisten oder gar die Jesuiten, wie manche sagen, einen falschen Gottesbegriff hätten. Es ist das in solcher Allgemeinheit nicht wahr, sondern es muß hier unterschieden werden. Die Molinisten — von den Jesuiten rede ich nicht, und ich unterscheide sehr zwischen den einen und den anderen, weil ich die einen bekämpfe, die

anderen hochachte und aufrichtig liebe —, also die Molinisten, und zwar die alten sowohl als die modernen, haben denselben Gottesbegriff wie wir und sagen mit uns, Gott sei das denkbar höchste und vollkommenste Wesen und habe daher alles, was er in sich habe, in der denkbar höchsten und vollkommensten Weise, nämlich von sich selbst aus (a se), durch die eigene Natur und Wesenheit, durch das, was diese in sich selbst ist. So sagen sie in voller Übereinstimmung unter einander und mit uns, in derselben Übereinstimmung, in der sie auch mit uns sagen, der hl. Thomas sei derjenige, dem man folgen müsse. Sobald dann aber von dem göttlichen Einfluß auf die freien menschlichen Handlungen die Rede ist, scheinen sie plötzlich sowohl bezüglich des hl. Thomas als bezüglich des Gottesbegriffes alles vergessen zu haben, was sie vorher sagten. Dann verlassen sie den hl. Thomas, weil er unverständlich sei und behaupten Dinge, die mit der Aseität Gottes und daher mit dem wahren Gottesbegriff ganz und gar unvereinbar sind.

Sagt mir aber jemand, zwischen Jesuiten und Molinisten könne unmöglich so unterschieden werden, wie ich das tue, die Geschichte von mehr als drei Jahrhunderten protestiere dagegen, so antworte ich: Qui bene distinguit, bene docet; gerade da muß der Unterscheidungsstrich gezogen werden, wo ich ihn gezogen habe, damit wir aus der unerfreulichen Geschichte der genannten Jahrhunderte endlich hinauskommen. Der Molinist ist ein Theologe, dessen Thesen uns so viel wert sein müssen, wie die theologischen Gründe, die er dafür vorzubringen imstande ist, den wir aber fallen lassen müssen, wenn sich herausstellt, daß seine Gründe unzureichend sind. Der Jesuit dagegen ist ein Ordensmann, ein guter Erzieher und (so weit meine Erfahrung reicht) ein lebenswürdiger Mensch. Das letztere kann natürlich nur im allgemeinen gesagt werden, gilt aber, und zwar in hohem Grade, das will ich hier ausdrücklich hervorheben, auch von dem hochwürdigen P. Gerh. Schneemann, über dessen Buch ich oben im Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit einige scharfe Worte sagen mußte, von denen ich kein einziges zurücknehme oder abschwäche; man muß auch hier richtig unterscheiden zwischen der Persönlichkeit, die ein durchaus lauterer Charakter war, und der unrichtigen Theologie, die sich in dem tendenziösen Buche enthüllt. Der Jesuit wird fortleben, wenn auch den Molinisten das

Schicksal träfe, das ihm jeder gute Thomist im Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit von Herzen wünscht und von dem wir zu Gott hoffen wollen, daß es bald kommen werde. Dem Historiker aber, der da eben redete, sei bemerkt, daß drei Jahrhunderte mit Molinismus aufgewogen werden können durch drei Jahrhunderte treuer Gefolgschaft des hl. Thomas. Wem die Amputation des Cartesianismus in der Philosophie nichts geschadet hat, dem wird auch die Amputation des Molinismus in der Theologie nichts schaden; im Gegenteil, er wird danach erst recht gesunden und dann hoffentlich ein langes, langes Leben haben, das wir ihm von Herzen wünschen.

Auf Leo XIII., den Wiederhersteller der thomistischen Philosophie, welche die Grundlage bildet für die Theologie, folgte am 4. August 1903 der große und energische Papst Pius X., der, wie die Entwicklung der Zeiten es forderte, noch energischer als sein Vorgänger auf Wiedereinführung der thomistischen Weisheit in den Unterricht der höheren Schulen und die Heranbildung des Klerus bestand. In seiner gegen die Irrlehre des Modernismus gerichteten Enzyklika *Pascendi* vom 8. September 1907 nennt er unter den gegen die Verbreitung dieser Häresie anzuwendenden Mitteln an erster Stelle die Beförderung eifrigen Studiums der scholastischen Philosophie und Theologie und sagt hier auch schon, daß er diejenige Scholastik meine, die in Thomas ihren Führer sieht: „Quod rei caput est, philosophiam scholasticam, quam sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus, quae a sancto Thoma Aquinate est tradita.“ In sein Motu proprio *Sacrorum antistitum* vom 1. September 1910 hat er diese Worte mit dem ganzen über die klerikalen Studien handelnden Abschnitt der Enzyklika *Pascendi* wieder aufgenommen und noch mehr betont, daß die Ausführung derselben strenge Gewissenspflicht sei. Die auf Thomas bezüglichen Worte aber hat er nochmals wiederholt in dem denkwürdigen Motu proprio *Doctoris Angelici*, das er einen Monat vor seinem Tode, am 29. Juni 1914, erlassen hat, um für die höheren theologischen Schulen Italiens und der zugehörigen Inseln die *Summa theologica* des hl. Thomas als Lehrbuch vorzuschreiben. In diesem herrlichen Schreiben, in welchem er daran erinnert, daß in vergangenen Zeiten die theologische Summa das Lehrbuch in der Theologie an fast allen

katholischen Universitäten war, erklärt er auch, wie er in dem (oben von uns angeführten) Text der Enzyklika *Pascendi* (welche gerade diejenigen sind, die er später öfter wiederholt hat) das Wort „*praecipue*“ verstanden wissen wollte: „*Iam vero cum dictum hoc loco a Nobis esset praecipue Aquinatis sequendam philosophiam, non unice, nonnulli sibi persuaserunt, Nostrae sese obsequi aut certo non refragari voluntati, si quae unus aliquis e Doctoribus scholasticis in philosophia tradidisset, quamvis principiis S. Thomae repugnantia, illa haberent promiscua ad sequendum. At eos multum animus fefellit. Planum est, cum praecipuum nostris scholasticae philosophiae ducem daremus Thomam, Nos de eius principiis maxime hoc intelligi voluisse, quibus tamquam fundamentis ipsa nititur . . . Nam quae in philosophia Sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta, in quibus omnium naturalium divinarumque rerum scientia consistit: quibus submotis aut quoquo modo depravatis, illud etiam necessario sequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni ne ipsam quidem percipiant significationem verborum, quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur. Itaque omnes qui philosophiae et sacrae theologiae tradendae dant operam, illud admonitos iam voluimus, si ullum vestigium, praesertim in metaphysicis, ab Aquinate discederent, non sine magno detrimento fore.*“

Es sei ausdrücklich festgestellt, daß der Papst hier bezüglich der Lehre des hl. Thomas ganz ähnlich redet, wie es die Generalkapitel des Predigerordens in beständiger Wiederholung vom Ende des 13. Jahrhunderts an getan hatten. Die thomistische Lehre wird nämlich seit dem 4. August 1879 vom Apostolischen Stuhl nicht mehr bloß gelobt und empfohlen, sondern für die Heranbildung des Klerus geradezu vorgeschrieben, wie der Predigerorden sie damals schon für seine Konvente und Lehranstalten vorschrieb; und das „*ullum vestigium*“ von Pius X. in der soeben angeführten Stelle erinnert lebhaft an die Töne der genannten Generalkapitel.

Was die Gegenwart angeht, so hat der glorreich regierende Heilige Vater Benedikt XV. schon gleich vom Beginne seines Pontifikates an keinen Zweifel darüber auf-

kommen lassen, daß er fest entschlossen sei, an der durch die Jahrhunderte sich hinziehenden Tradition des Apostolischen Stuhles bezüglich der Lehre des hl. Thomas, insbesondere an den dieselbe betreffenden Verordnungen seiner beiden unmittelbaren Vorgänger, treu und unverbrüchlich festzuhalten. An die große Öffentlichkeit trat es durch das schon bald nach seiner Thronbesteigung veröffentlichte *Motu proprio Non multo post* vom 31. Dezember 1914<sup>1</sup>, durch welches er der unter Leo XIII. gegründeten römischen Akademie des hl. Thomas von Aquin eine neue Einrichtung gab, damit sie ihrem Zwecke, die Lehren des Aquinaten, an erster Stelle die philosophischen, zu verbreiten, desto mehr entspreche. Weiter dadurch, daß er am 25. Februar 1916 den von der S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus beschlossenen näheren Bestimmungen über die Ausführung des *Motu proprio Pius' X. Doctoris Angelici* und über die Beziehung der von der S. Studiorum Congregatio am 29. Juli 1914 veröffentlichten 24 Thesen zur Lehre des hl. Thomas seine Zustimmung gab und das diesbezügliche Dekret am darauf folgenden Feste des hl. Thomas (7. März 1916) publizieren ließ<sup>2</sup>. Endlich dadurch, daß er den Theologieprofessor am römischen Collegium Angelicum, P. Eduard Hugon O. P., wegen seiner Verbreitung der Lehre des hl. Thomas durch geeignete Schriften in einem an ihn gerichteten Breve vom 5. Mai 1916 belobte und dieses Breve so beginnen ließ: „Sanctum et salutare est, ac paene necessarium in scholis catholicis, ubi ad philosophiae ac theologiae scientiam instituitur sacra iuventus, summum haberi magistrum Thomam Aquinatem. Ita, quae a decessoribus Nostris, praesertim Leone XIII. et Pio X. fel. rec., hac de re sapientissime constituta sunt, omnino opus est salva et inviolata consistere<sup>3</sup>.“

Der Dominikanerorden kann mit der Entwicklung der Dinge in der Tat im höchsten Grade zufrieden sein: die in seinem Schoße entstandene und von ihm immer hochgehaltene und verteidigte Theologie ist von der höchsten kirchlichen Autorität als die Theologie

<sup>1</sup> *Divus Thomas II* (1915), p. 20--22.

<sup>2</sup> *Acta Apost. Sedis VIII*, p. 156--157 (*Divus Thomas III* [1916], p. 257--258).

<sup>3</sup> *Acta Apost. Sedis VIII*, p. 174 (*Divus Thomas III*, p. 258--259).

der katholischen Kirche proklamiert, und mit der Theologie auch die Philosophie, die er mit und neben ihr großgezogen hat und die unzertrennlich zu ihr gehört. Der hl. Dominikus aber wird vom Himmel her auf den in seinem Orden und ganz im Geiste dieses Ordens von der kundigen Hand des Meisters Thomas erbauten Dom der heiligen Wissenschaft, der immer mehr in das von einem Ende der Welt bis zum anderen ausgespannte Himmelszelt der Kirche hinein- und emporgewachsen ist und hochragend das Alltägliche, Gewöhnliche, Mittelmäßige weit unter sich läßt, mit höchster Freude und Dank gegen Gott, den „Deus qui facit mirabilia“, hinabschauen.

## II

Diesen Dom der thomistischen Theologie haben wir bisher mehr von seiner Außenseite oder nach seinen Äußerlichkeiten betrachtet. Wir sahen ihn vor uns entstehen als das Werk eines sehr kundigen, sorgfältig herangebildeten Baumeisters und hervorgehen aus der Jugendkraft und dem Glüheifer eines für die Theologie und die durch sie zu verwirklichenden Zwecke eigens gegründeten Ordens. Wir sahen, wie dieser Bau sich die Jahrhunderte hindurch bewährte in Wind und Wetter, wie seine Festigkeit und Schönheit immer mehr und in immer sich erweiternden Kreisen Anerkennung und Bewunderung fand, wie er auch die Stürme und Unwetter kirchlicher und politischer Umwälzungen überdauerte, als ein Friedenshort, in den man sich flüchten konnte, wenn es draußen tobte und lärmte. Wir konnten weiter verfolgen, wie man nach den Verheerungen und Verwüstungen des aus englisch-deistischem Giftboden im verführten Frankreich entfesselten Höllenbrandes der großen Revolution und der durch sie in ganz Europa hervorgerufenen Kriege im 19. Jahrhundert mit mächtigem Sehnen zu ihm wieder emporschaute, Segen und Heil für die Erneuerung der zerrütteten Gesellschaft von ihm erhoffend; wie dann Leo XIII. und Pius X. mit autoritativem Finger auf ihn hinwiesen, als auf das Heiligtum alter, besserer Vorzeit, das die Hoffnungen und Erwartungen, die man hegte, zu befriedigen und zu verwirklichen imstande sei, weil es alte Kulturwerte und allen irdischen Wert übersteigende Himmelsschätze in sich berge. Treten wir nunmehr ein in das Innere dieses Gottesbaues,

oder vielmehr, da er etwas Geistiges ist, suchen wir mit unserem Geiste in denselben einzudringen und ihn innerlich zu erfassen, um dadurch rechtes Verständnis zu gewinnen für die allgemeine Bewunderung, welche die edelsten Geister und die höchsten Autoritäten ihm gezollt haben, für die Geisteskraft, die von diesem in die Welt hinausgesprochenen Worte hervorgegangen, und für die hebende und umgestaltende Wirkung, die dadurch in Welt und Kirche hervorgebracht worden ist.

Den äußeren Vorbau, der aristotelisch-thomistische Philosophie heißt, durchschreiten wir, ohne uns in demselben aufzuhalten; doch entgeht unserem flüchtig streifenden Blick nicht, daß Ebenmaß der Teile und feinste Gliederung hier alles beherrschen. Der innere Vorbau oder das Atrium gehört der Idee der Wissenschaft, um die es sich hier handelt. Die Theologie, so wird uns hier gesagt, ist eine Wissenschaft eigener Art, eine Wissenschaft nämlich, die den Glauben an das geoffenbarte Gotteswort zur Grundlage nimmt, um sich auf dieser als wahre Wissenschaft in den menschlichen Geist hineinzubauen. Die Prinzipien, von denen diese Wissenschaft ausgeht, sind zwar unbedingt gewiß, weil durch die uns Menschen sich offenbarende und ihre Offenbarung als Tatsache dabei auch glaubwürdig machende *prima veritas* verbürgt, aber sie leuchten nicht mit Evidenz in den Verstand des Erdenpilgers hinein, dieser schaut sie nicht, sondern erfaßt und erkennt sie nur durch den Glauben, in welchem er sich vor Gott als der höchsten und durch sich selbst glaubwürdigen Autorität beugt. Geschaut werden sie von Gott und von den Seligen des Himmels im Licht der Glorie, für uns aber sind und bleiben sie, so lange wir im Diesseits uns befinden, mit dem Dunkel, das dem Glauben seiner Natur nach eigen ist, umhüllt, sind jedoch darum nicht weniger gewiß; objektiv gewiß wegen der höchsten Autorität und Urquelle aller Gewißheit, die sie verbürgt, subjektiv gewiß wegen der vernünftigen Festigkeit des Glaubens, den Gott durch seine Gnade uns verleiht<sup>1</sup>.

Der Gegenstand dieser Wissenschaft, das Subjekt ihrer Aussagen, ist Gott selbst als Gott (*Deus sub ratione ipsius Deitatis*); ihn nach dem, was er als das

<sup>1</sup> S. th. I, qu. 1, art. 2.

höchste und vollkommenste Wesen und die Ursache von allem geschaffenen Sein in und durch sich selbst ist, immer vollkommener kennen zu lernen, das ist es, was sie sich als Aufgabe setzt und als Ziel ins Auge faßt und anstrebt. Die Seligen haben dieses Ziel bereits vollkommen erreicht und besitzen es schauend, aber dieses schauende Erkennen ist darum doch nicht weniger ein wahres Wissen (*scire*); denn Wissen ist Erkennen eines Gegenstandes aus seinem Grunde, sie aber erkennen Gott, den Grund alles Seins, aus dem Grunde, den er für das eigene Sein in sich selbst hat, in seiner Wesenheit, die sie unverhüllt schauen und so teilhaben an dem Wissen, das Gott von sich selbst hat. Das ist nach Thomas die Theologie Gottes und der Seligen (*theologia Dei et beatorum*), der die Theologie der Erdenpilger (*theologia viatorum*) untergeordnet oder „subalterniert“ (*subalternata*) ist<sup>1</sup>.

Der Inhalt unserer Theologie oder das Objekt, worauf sie unmittelbar geht, ist das, was mit menschlicher Vernunft aus dem Glauben erkannt werden kann, wobei jedoch, damit es in richtiger Weise geschieht, Gott, der den Glauben gab, erleuchtend mithilft, so daß der wahre Theologe bei Gott selbst in gewisser Weise in die Schule geht, um mit seiner Hilfe in menschlicher Weise das immer mehr zu erfassen, was Gott von sich in göttlicher Weise erkennt<sup>2</sup>.

Unsere menschliche Weise, das Göttliche zu erkennen, besteht darin, daß wir von dem von Natur aus uns Bekannten ausgehend, zu dem emporsteigen, was uns zunächst unbekannt ist, nämlich zu dem Einfachen und Geistigen und Göttlichen. Uns ist es somit natürlich, Gott aus den Geschöpfen zu erkennen und dabei vom Sinnlichen auszugehen. Gott dagegen ist es von Natur aus eigen, nicht aus den Geschöpfen, sondern aus sich selbst sich zu erkennen, und von sich aus das Geschöpfliche<sup>3</sup>. Aus dieser seiner Erkenntnis nun, die er in der ihm natürlichen Weise

<sup>1</sup> S. th. I, qu. 1, art. 2, 3, 7.

<sup>2</sup> Ibid. art. 3.

<sup>3</sup> „Divinorum notitia dupliciter potest aestimari: uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis, quarum notitiam a sensu accipimus; alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur, et a beatis, secundum modum suum. Et sic de divinis duplex scientia habetur: una secundum modum nostrum, quae sensibilibus principia

von sich selbst hat, macht er uns Mitteilungen, wenn er sich uns im Glauben offenbart. Aus demselben Meer von Licht und Erkenntnissen gewährt er dem Theologen, dem er in der Ordnung der Natur den menschlichen Verstand, in der der Übernatur den Glauben geschenkt hat, weitere Erkenntnisse und Aufschlüsse über sich selbst dadurch, daß er ihm behilflich ist, aus den geglaubten Wahrheiten mittels des Verstandes zu weiteren Wahrheiten in echt menschlicher Weise, nämlich logisch schließend, zu gelangen. Und weil diese nicht formell, sondern nur virtuell in dem Geoffenbarten enthalten sind, so ist auch nach der Offenbarung und der Annahme derselben durch den Glauben noch die genannte Arbeit des vom Glauben erleuchteten menschlichen Verstandes erforderlich, um in den aktuellen Besitz dieser Wahrheiten zu gelangen, und das ist die eigentliche theologische Arbeit, und ihr Ergebnis sind die theologischen Konklusionen.

So wird es verständlich, wenn Thomas als das eigentliche Formalobjekt der Theologie das „divinitus revelabile“ bezeichnet<sup>1</sup>, ein eigentümlicher Ausdruck, der so recht geeignet ist, uns die hohe Auffassung, die er von der Theologie hat, kundzutun und uns klar zu machen, daß er sie als eine Art Fortsetzung der göttlichen Offenbarung in die Arbeit des menschlichen Geistes hinein sich vorstellt, bei der Gott durch seine erleuchtende Gnade helfen muß, wenn sie gut werden soll.

accipit ad notificandum divina, . . . . . alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur, quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis. Sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, id est, simplici intuitu non discurrendo, ita nos ex his quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde primo ipsa quae fide tenemus, sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones.“  
S. Thomae in librum Boethii de Trinit. expositio, qu. 2, art. 2.

<sup>1</sup> Omnia quae sunt divinitus revelabilia communicant in una ratione formali objecti huius scientiae. S. th. I, 1, 3. Vgl. C. von Schaezler, *Introductio in s. theol. dogmaticam ad mentem D. Thomae Aq.*, opus posthumum, editum cura et studio Fr. Thomae Esser O. P., Ratisbonae 1882, cap. 1, art. 2, nr. 2; ferner A. Gardeil O. P., *Le donné: révélé et la théologie*, Paris 1910, p. 224 ff.

Damit hängt eng zusammen, daß die Theologie dem hl. Thomas etwas wesentlich und der Hauptsache nach Übernatürliches ist. Auch das Natürliche zwar hat in ihr seinen Platz, aber es ist nur untergeordnet und dienend. Die „sacra doctrina“ bedient sich der philosophischen Lehren und Disziplinen, aber doch nicht so, als wenn sie derselben zu ihrem Bestande bedürfte; vielmehr ist der einfache und klare intellectus fidei, der ihr Wesen ausmacht, und die „scientia Dei“ beim Apostel Paulus (Kol. 1, 10), die mit ihr identisch ist, recht wohl auch bei ganz einfachen Gläubigen möglich, die nichts von Philosophie wissen, die aber durch solch schlichte Theologie befähigt sind, die ganze Welt und jede Weltanschauung richtig zu beurteilen. Wenn also die Glaubenswissenschaft sich der philosophischen Lehren und Disziplinen bedient, so tut sie das des menschlichen Geistes wegen, in den sie eindringen will, um ihn zu erleuchten und emporzuheben. Weil dieser von Natur aus so veranlagt ist, daß er durch das natürliche Licht leichter zur Aufnahme des übernatürlichen disponiert werden kann, so bedient sie sich der Philosophie, um sich mit ihrer Hilfe leichter und konnaturaler in den menschlichen Geist hineinzuarbeiten. Nennt man deswegen die Philosophie die Grundlage der Theologie, so ist das zwar nicht unrichtig, man muß aber zusehen, daß man es im richtigen und einzig zulässigen Sinne verstehe. Sie ist es im Sinne einer Disposition des Subjektes oder w. d. i. im pädagogischen, also nur im uneigentlichen Sinne; denn im eigentlichen Sinne ist Fundament nur das, was trägt und tragend das Ganze fest macht, nicht das, was bloß disponierende Voraussetzung ist. Das aber, was bei einer Wissenschaft das Ganze trägt und festigt, sind die Prinzipien. Bei der Theologie sind es die geoffenbarten und geglaubten Wahrheiten; als geoffenbarte sind sie die Prinzipien derselben im objektiven, als geglaubte auch im subjektiven Sinne<sup>1</sup>. Diese also sind im

<sup>1</sup> „Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis. . . . Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quae

eigentlichen Sinne das Fundament, auf dem sie ruht und von dem sie alle ihre Festigkeit und Gewißheit hat, die Gewißheit im objektiven, und die Gewißheit im subjektiven Sinne, von denen diese aus jener sich herleitet<sup>1</sup>.

Sie ist aber nicht bloß eine wahre Wissenschaft, sondern noch etwas mehr, sie ist auch Weisheit, also das, was auf dem Gebiete des natürlichen Erkennens die Philosophie anstrebt, indem sie im Unterschiede von den Wissenschaften, von denen jede ihren eigenen Gegenstand aus seinen Gründen erkennen will, auf die tiefsten Gründe von allem geht. Sie ist es aber in einem viel höheren Sinne als diese, weil sie nicht nur den tiefsten und höchsten, ersten und letzten Grund von allem viel vollkommener erkennt, als die Metaphysik es vermag, sondern ihn auch aus einer wesentlich höheren, weil übernatürlichen, Erkenntnisquelle erkennt, somit das Höchste aus dem Höchsten erkennt, Gott aus dem Worte Gottes<sup>2</sup>.

Ihre Einheit hat die theologische Wissenschaft durch ihr Formalobjekt. Unter den Umfang ihres Materialobjektes fällt alles, was ist und war und sein wird, sowie auch alles, was sein könnte und niemals ist noch sein wird, mitsamt den Gründen, weshalb es nicht ist oder sein wird, oder, was dasselbe ist, die Bedingungen, unter denen es sein würde; alles auch, was sein sollte, aber wegen des Fehlenlassens der geschöpflichen Ursachen nicht ist oder geschieht, alles überhaupt, was nur irgendwie zum Bereiche des Seins gehört, das Größte und das Kleinste, das Göttliche und das Irdische, das Ewige und das Zeitliche, das Absolute und das Relative, auch die Privationen, die zwar nicht in sich, wohl aber

---

*per naturalem rationem... cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.*“ S. th. I, 1, 5 ad 2.

<sup>1</sup> „*Aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest.*“ Ibid. art. 5.

<sup>2</sup> *Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur... Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile... sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime est sapientia.*“ S. th. I, 1, 6. Vgl. die oben mitgeteilte Stelle aus der Expositio des hl. Thomas zum Buche des Boethius de Trinitate.

in ihrem Subjekte und in Hinsicht auf das Maß, nach welchem sie gemessen werden, etwas sind und erkannt werden können. Das alles, so verschieden und mannigfaltig es auch ist, faßt die Theologie zur Einheit zusammen durch ihr Formalobjekt und erkennt es, soweit es ihr beschieden ist, es zu erkennen, durch eben dieses Formalobjekt. „*Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecunque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae, et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.*“ S. th. I, 1, 3.

Ihre Einheit ist also eine viel größere als die der Gesamtheit der Wissenschaften, von denen jede ihr eigenes Formalobjekt hat, durch das sie innerlich bestimmt und von den anderen Wissenschaften verschieden ist, die aber alle zusammen eine gewisse enzyklopädische Einheit bilden und ausmachen, eine Einheit, die nur eine sehr lose, nur ein *unum per accidens* ist. Eine im Vergleich zu dieser bedeutend größere Einheit gewinnt das menschliche Wissen in der Philosophie, die sich bemüht, es zur Weisheit zu gestalten, indem sie das, was die Wissenschaften je für sich betrachten und erforschen, unter die allgemeinsten Begriffe und Gesichtspunkte bringt und aus den höchsten Gründen zu begreifen sucht. So bringt sie es allerdings zu einer wirklichen Einheit, und zwar in dem Maße, in welchem sie der Metaphysik die Herrschaft über die übrigen philosophischen Disziplinen einräumt. Doch aber kann auch diese Einheit sich mit der der Theologie nicht messen, weil der Standpunkt des Theologen ein noch viel höherer ist als der auch des konsequentesten Metaphysikers, und das Licht, in welchem er die Dinge betrachtet, aus einer höheren Region stammt, da es übernatürlichen Ursprunges ist und unmittelbar von Gott kommt, der wie das *lumen fidei*, so auch das *lumen theologicum* gibt. Die Philosophie kann es zu einer so schlichten Einheit in ihren Erkenntnissen aus dem genannten Grunde nicht bringen, muß sich vielmehr, um ihren Gesamtgegenstand ersprießlich behandeln zu können, in verschiedene Disziplinen teilen und in diesen verschiedene Methoden anwenden. Eine solche Teilung und Verzweigung gibt es in dem theologischen Wissen nach Thomas nicht: „*Ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare*

sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia, ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium.“ S. th. I, 1, 3 ad 2. Hier kommt wieder so recht die überaus hohe Auffassung, die der hl. Thomas von der Theologie hat, zum Ausdruck.

Mit dieser Einheit ist eine stoffliche Teilung dessen, was in der Theologie zu tradieren ist, recht wohl vereinbar. Doch müssen diejenigen, die einen Zweig von dem Baum der Theologie zu behandeln haben, darauf bedacht sein, daß sie den Zweig so behandeln, daß er von der Einheit und dem Leben des Baumes nicht losgerissen werde, sondern organisch mit ihm verbunden bleibe. Am meisten Gefahr, dagegen zu fehlen, ist bei den Zweigen vorhanden, in welchen die theologischen Hilfswissenschaften reichlich verwertet werden. Je geschickter der Dozent in diesen ist, desto größer ist an sich die Gefahr, daß er den ihm anvertrauten Zweig der Theologie untheologisch behandle, indem er die an sich profane Hilfswissenschaft zu sehr in ihr wuchern läßt. Die seit dem 18. Jahrhundert bestehende Teilung der Theologie in die verschiedenen theologischen Fächer hat sicher ihr Gutes und ist selbstverständlich auch beizubehalten; nur darf die Einheit, welche die Theologie nach ihrem klassischsten Vertreter — das ist doch offenbar der hl. Thomas, da es zur Zeit der Väter eine als Wissenschaft ausgebildete Theologie noch nicht gab — haben muß, bei einer solchen Behandlung keine Einbuße erleiden. Sie darf vor allem nicht auf eine bloß enzyklopädische Einheit herabgemindert werden. Der im 19. Jahrhundert auch bei katholischen Schriftstellern aufgekommene Buchtitel „Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften“ ist mir wegen des darin so offen hervortretenden Widerspruchs gegen die der theologischen Wissenschaft notwendige und wesentliche Einheit ganz besonders verhaßt, und ich hoffe, daß wir Zeiten entgegengehen, in welchen solche ganz und gar unpassende und für katholische Theologen auch kaum erlaubte Titel unmöglich sind. Ich will damit den Verfassern solcher Bücher keine unkirchliche Gesinnung vorwerfen, auch nicht bestreiten, daß in so betitelten Büchern manches Gute enthalten sein könne; mein Einspruch richtet sich nur gegen den Titel, der etwas voraussetzt, was man nicht gelten lassen kann.

Dem gegen den wissenschaftlichen Charakter unserer Theologie sich richtenden Einspruch der Skotisten gegenüber geben die Thomisten zu, daß unsere (der Erdenpilger) Theologie wegen der Nichtevidenz ihrer Prinzipien als Wissenschaft nicht im Zustande der Vollkommenheit sich befinde, halten aber daran fest, daß sie das habe, was das Wesen der Wissenschaft ausmache: das diskursive Herleiten ihres Inhalts aus völlig gewissen Prinzipien.

Indem wir nun, das Atrium verlassend, in den Dom selbst der Theologie des Predigerordens eintreten, folgen wir wie bisher dem hl. Thomas, nehmen aber als zweiten Führer noch einen seiner geistvollsten Schüler hinzu, nämlich Johannes vom hl. Thomas, der seinen *Cursus theologicus in Summam theol. D. Thomae* mit einer *Isagoge ad D. Thomae theologiam*<sup>1</sup> einleitet, in der er einiges sagt, was uns dazu dienen kann, das Innere des Baues, seine mächtige Konstruktion und wundervolle Gliederung noch besser zu erkennen.

Gleich beim Eintritt in das Innere ergreift uns gewaltiges Staunen ob der unermesslichen, unabsehbaren Tiefe, die sich vor uns auftut. Es ist die Tiefe der Gottheit selbst, die wir da vor uns haben. Wir schauen zwar das höchste Wesen nicht, weil wir noch nicht bei den Seligen des Himmels sind, aber wir erkennen es doch einigermaßen in dem mystischen Halbdunkel dieses auf dem Glauben aufgebauten Tempels und vergewissern uns zunächst, daß es dasselbe höchste Wesen ist, das auch durch das natürliche Licht der Vernunft in seiner Existenz schon aus den geschaffenen Dingen mit voller Gewißheit erkannt werden kann. Auch der Glaube sagt uns, daß die Vernunft dazu imstande ist. Wir betrachten also kurz die fünf Wege, auf denen sie von den Geschöpfen zu Gott hinaufsteigen kann: den Weg von der Bewegung zu dem ersten unbewegten Bewegten; den Weg von der Ordnung der Wirkursachen in der Welt zu der ersten Ursache; den Weg von dem Möglichen und Notwendigen in der Welt zu dem ersten Notwendigen, das die Not-

---

<sup>1</sup> Joannis a S. Thoma, *Curs. theol. in S. th. D. Thomae*, tom. I, Parisii 1883, p. 188—287. Diesem Werke entnehme ich in den folgenden Ausführungen manche wertvolle Winke und Fingerzeige; doch bleibt in erster Linie Thomas selbst unser Führer, der statt durch Überschriften durch ganz kurze Übergangsbemerkungen die Gliederung seines Werkes andeutet.

wendigkeit seines Seins mitsamt dem Grunde für diese Notwendigkeit in sich selbst und durch sich selbst hat; den Weg von den Seinsabstufungen in den Dingen zu dem Wesen, das auf dem Gipfel aller Seinsvollkommenheit steht; den Weg endlich von der Ordnung und der Zweckstrebigkeit in den Dingen zu dem, der alles regiert<sup>1</sup>.

So steigt die Vernunft zu dem Gott des Glaubens empor, um mit dem Glauben vereinigt, in den Dienst des Glaubens sich stellend und vom Glauben erleuchtet, zuerst Gott und von ihm aus die Geschöpfe zu betrachten. Denn wir sind ja nicht mehr in der Philosophie, die keinen anderen Weg kennt als den von den Geschöpfen zu Gott, sondern in der Theologie, die eine Teilnahme am Wissen Gottes ist und daher den umgekehrten Weg geht.

Gott aber kann betrachtet werden, wie er in sich ist und wie er die Ursache von allem anderen Sein ist, als der Deus in essendo und als der Deus in causando. Der Deus in essendo wäre für die Theologie eigentlich die Hauptsache, aber weil wir im irdischen Leben vom Sein Gottes allzu wenig wissen und von ihm mehr erkennen, was und wie er nicht ist, als was und wie er ist<sup>2</sup>, so nimmt in der Erdenpilgertheologie den bei weitem größeren Raum der Deus in causando ein. Weil aber von den vier Ursachen, die es nach Aristoteles gibt, die Materialursache und auch die Formalursache als forma informans eine Unvollkommenheit begrifflich enthalten, so kann Gott nur Wirkursache und Zweckursache sein. Indem also der hl. Thomas in seiner theologischen Summa Gott als die Wirk- und Zweckursache von allem betrachtet, unterscheidet er drei Weisen solchen Verursachens und teilt danach sein Werk in drei Teile ein.

Im ersten Teil beginnt er mit der Betrachtung des Deus in essendo und läßt daher auf die soeben schon von uns berührte Frage nach dem Dasein Gottes die nach dem Wesen Gottes folgen, um in der Behandlung dieser umfassenden Frage zuerst das Absolute und dann das Relative in Gott zu betrachten.

I. Bei der Betrachtung des Absoluten zeigt uns Thomas seine ganze Meisterschaft in der wahrhaft großzügigen und

<sup>1</sup> S. th. I, 2, 3.

<sup>2</sup> „Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.“ S. th. I, qu. 3 prol.

tiefdurchdachten Anordnung und Gliederung der göttlichen Attribute. Er führt diese in einer dreifachen Ordnung uns vor: in der ersten diejenigen Attribute, die zur entitativem oder Seinsordnung Gottes gehören, in der zweiten diejenigen, die zur Erkennbarkeit und damit zur Wahrheit Gottes gehören. Die Verklammerung der ersten mit der zweiten liegt darin, daß jedes Ding erkennbar und wahr ist wegen des Seins, das es hat. In der dritten folgen diejenigen, die zur operativen Ordnung in Gott gehören, sei es nach innen, sei es nach außen; denn das Wirken eignet so recht der Natur als Natur und offenbart daher auch die Natur oder Wesenheit nach ihrer ganzen Eigenheit. Und weil eine Natur erst dann wirkt, wenn sie vollkommen und gut ist, so wird diese dritte Ordnung von dem Begriff des Guten ebenso beherrscht wie die zweite von dem des Wahren und die erste von dem des Seins.

1. Um die entitativen Attribute Gottes von Grund aus zu verstehen, muß man ihre gemeinsame Wurzel ins Auge fassen. Das ist der Begriff des reinen Aktes, der inhaltlich identisch ist mit dem des in und durch sich selbst subsistenten Seins (*ipsum esse subsistens*). Durch diesen nämlich hat Gott das vor allen Wesen vorab, daß er schlechthin das erste und höchste Sein ist. Jedes potenzielle Sein steht ihm nach, weil ja die Potenz durch den Akt vervollkommnet wird. Deswegen kann ein Wesen, das nur irgendwie Potenzialität in sich hat, nicht das schlechthin erste und höchste Wesen, mithin nicht Gott sein.

Das, was der reine Akt besagt, kann aber in zweifacher Weise aufgefaßt werden: einmal so, daß es sich transzendental verhält zur göttlichen Wesenheit und den Attributen, dann aber auch so, daß es als das gedacht wird, was so recht eigentlich die göttliche Natur innerlich ausmacht und von den Attributen abhebt.

Aus dem Begriff des reinen Aktes gemäß der ersten Auffassung ergeben sich fünf Attribute, durch welche fünf Defekte, die allem geschaffenen oder potenziellen Sein anhaften, von Gott ausgeschlossen werden, nämlich Zusammengesetztheit, Unvollkommenheit, Begrenztheit, Veränderlichkeit, Geteiltheit. Indem wir diese von Gott ausschließen und je das Gegenteil von ihnen im *actus purus* bejahen, erkennen wir ihn, wie gemeinhin die Theologen sagen, *via remotionis*. Wir gewinnen so die göttliche Einfachheit.

im Gegensatz zur Zusammengesetztheit alles Kreatürlichen und Potenziellen, die Vollkommenheit als Gegensatz zu der allem Geschaffenen wesentlichen Unvollkommenheit, die Unendlichkeit Gottes gegenüber der Begrenztheit, die Unveränderlichkeit gegenüber der Veränderlichkeit alles Geschöpflichen, die Einheit des göttlichen Seins gegenüber der Geteiltheit des Geschaffenen, das wohl eine gewisse Einheit hat, aber bei weitem die Einheit der göttlichen Wesenheit nicht erreicht. Diese zu kreatürlichen Defekten gegensätzlich sich verhaltenden Attribute müssen aber deshalb in Gott gesetzt und bejaht werden, weil er der *actus purus* ist. Denn der Begriff des reinen Aktes duldet keine Zusammensetzung, weil er identisch ist mit dem in sich selbst subsistierenden Seins, keine Unvollkommenheit, weil er, wenn ihm irgendeine Vollkommenheit fehlte, in Potenz zu dieser sich befände, also nicht mehr reiner Akt wäre; keine Begrenztheit, weil jede Begrenztheit oder Beschränkung etwas Unvollkommenes ist; keine Veränderung: weder Verbesserung noch Verschlechterung; letztere nicht, weil er dadurch ja unvollkommen würde, erstere nicht, weil jedes verbesserungsfähige Wesen unvollkommen ist und zu dem, was es durch die Verbesserung oder Vervollkommnung werden sollte, in Potenz sein müßte. Endlich duldet der reine Akt auch keine Geteiltheit oder Mehrheit in sich, sondern fordert innere Einheit. Jedes Sein ist nämlich genau in dem Maße, in welchem es ein Sein ist, eine Einheit. Folglich muß das höchste Sein — das ist ja der reine Akt — auch die höchste Einheit sein und jede andere Einheit übertreffen.

Aus den bis jetzt gewonnenen fünf entitativem Grundattributen ergeben sich drei weitere, akzessorische, als Folgerungen aus ihnen. Aus der Vollkommenheit ergibt sich die Gutheit (*bonitas*), weil etwas dadurch gut, das will sagen: erstrebenswert (*appetibile*) ist, daß es vollkommen ist; was nämlich in sich vollkommen ist, d. i. eine Seinsfülle hat, ist auch mitteilungs-fähig und für andere Wesen erstrebenswert zur Ergänzung ihres mangelhaften Seins. Aus der Unendlichkeit ergibt sich die Unermesslichkeit, welche die Unendlichkeit in Hinsicht auf Ausdehnung und Raum und der Grund für die Allgegenwart Gottes ist. Doch muß bemerkt werden, daß der ganze Grund für die Allgegenwart oder Allörtlichkeit Gottes hier,

wo wir vom göttlichen Sein, wie es als vom göttlichen Wirken verschieden gedacht ist, handeln, noch nicht angegeben werden kann. Weil nämlich zu solchem Gegenwärtigsein Kraftberührung (*contactus virtutis*) erforderlich ist, Gottes Kraft aber dadurch berührt, daß sie gibt, alles, auch das erste Sein, gibt, wodurch das Gegenwärtigsein ein ganz intimes, bis ins innerste Sein hineindringendes wird, so müßte zur vollen Verständlichmachung der göttlichen Allgegenwart auch das Wirken Gottes mithineingezogen werden. Endlich ergibt sich aus der Unveränderlichkeit die Ewigkeit Gottes. Denn nur das, was veränderlich ist und bewegt wird, wird in seiner Dauer gemessen durch die Zeit oder durch das, was bei Thomas Überzeit (*aevum*) heißt, die Dauer des völlig Unveränderlichen aber untersteht solchem Maße nicht (qu. 3—11 incl.).

2. In der zweiten Ordnung der göttlichen Attribute handelt der hl. Thomas von Gottes Erkennbarkeit, welche in gewisser Weise dessen transzendente Wahrheit ist; und weil bei der Betrachtung des Seins das *verum* unmittelbar dem *ens* folgt, so schließt sich diese Ordnung als zweite der vorhergehenden passend an. Daß aber die Erkennbarkeit Gottes früher betrachtet wird als sein Erkennen, hat einmal seinen Grund darin, daß das Erkennbarsein etwas Allgemeineres ist als das Erkennendsein und deswegen schon nach bekanntem methodischen Grundsatz voraufzugehen hat, dann aber auch, weil das Erkennen Gottes eine Tätigkeit und deswegen bei den operativen Attributen zu behandeln ist. Die Erkennbarkeit Gottes nun setzt einen Intellekt voraus, für den er erkennbar ist. Als solcher käme in erster Linie der göttliche Intellekt in Betracht, aber weil von diesem erst dort passend gehandelt werden kann, wo das göttliche Erkennen zur Sprache kommt, so handelt es sich hier nur um die Erkennbarkeit Gottes für den geschaffenen Intellekt. Dieser aber wird hier vor allem so genommen, wie er in übernatürlicher Vollendung befähigt ist, Gottes Wesenheit zu schauen, dann freilich auch, wie er schon im Diesseits durch das ihm angeborene natürliche Licht Gott nach seinem Dasein sowie nach seinem Ursachverhältnis zu den Geschöpfen und seinem Unterschiede von denselben zu erkennen vermag und auch befähigt ist, über dies hinaus Offenbarungen aufzunehmen, durch die Gott auf dem Gnadenwege und zur Vorbereitung auf das

himmlische Schauen sich ihm erkennbar machen will (qu. 12).

Auf unser Erkennen Gottes folgt das Benennen und weil wir ihn so benennen, wie wir ihn erkennen, weil also in den Namen, die wir von Gott gebrauchen, unsere Gotteserkenntnis sich widerspiegelt, so schließt sich auch in der thomistischen Behandlung die Betrachtung über die göttlichen Namen und über die Weise, wie diese Gott bezeichnen, an die von der uns möglichen Gotteserkenntnis an (qu. 13).

3. In der dritten Ordnung werden diejenigen Attribute betrachtet, welche eine Tätigkeit einschließen, und da diese in eine immanente und eine transeunte sich scheidet, behandelt der hl. Thomas in qu. 14—24 incl. die erstere, in qu. 25 die andere. Daß aber die immanente zuerst behandelt wird, gründet darin, daß sie ihrer Natur nach früher ist als die transeunte, und das ist sie einmal, weil sie dem Wirkenden innerlicher ist, und dann auch, weil sie dirigiert, die transeunte aber sich ausführend verhält.

Die Attribute nun, die eine immanente Tätigkeit enthalten, führt Thomas in der Ordnung vor, daß er zuerst das behandelt, was ausschließlich zum göttlichen Intellekt gehört, weil das Erkennen dem Wollen vorhergeht, dann das, was ausschließlich zum göttlichen Willen und dessen Kraft und Wirksamkeit gehört, an dritter Stelle das, was zu beiden gehört, nämlich die göttliche Providenz, in welcher der Intellekt das ordnende und befehlende, der Wille das bewegende und wirksame Prinzip ist. Andere immanente Tätigkeiten kann es in Gott nicht geben.

Das auf den göttlichen Intellekt Bezügliche behandelt der aquinatische Lehrer in qu. 14—18 incl. so, daß er zuerst sein Auge auf Gottes intellektives Erkennen selbst richtet, um dessen innere Natur, die Objekte, die es umfaßt, und auch die Weise des Erkennens zu erschauen, in der herrlichen qu. 14. Dann wendet er sich den Vollkommenheiten zu, die dem Erkennenden zukommen auf Grund seiner Intellektualität. Diese aber sind einerseits etwas Subjektives, andererseits etwas Objektives. Von seiten des Subjekts eignet dem Erkennenden, zumal dem intellektiv Erkennenden, Leben, weil Erkennen und zumal das intellektive eine Lebenstätigkeit ist und Leben im erkennenden Subjekt zur Voraussetzung hat. Von seiten des Objekts

aber ist die hauptsächlichste Vollkommenheit des Erkennenden die Wahrheit, während der Mangel derselben eine große Unvollkommenheit des Erkennenden ist. Die Wahrheit nun verhält sich zu dem erkennenden Intellekt entweder so, daß dieser sie nur erkennt, oder so, daß der Intellekt sie in sich urformt und von sich ausgehen läßt in Dinge, denen sie eingepreßt und eingeformt wird. Zu solchem Hineinformen aber bedarf es eines Vorbildes oder einer Idee im Geiste des Bildners. Daher läßt der heilige Thomas auf die Frage, in der er das göttliche Erkennen selbst behandelt, die Fragen über das göttliche Leben, die Wahrheit und die Ideen folgen, die er als Vollkommenheiten der göttlichen Intellektualität auffaßt und behandelt. Daß er aber zuerst über die Ideen, dann über die Wahrheit und das Leben handelt, hat seinen Grund darin, daß so sich am besten das hier zu Behandelnde in das vorher schon Klargestellte einfügt. In der unmittelbar vorhergehenden qu. 14 hat er nämlich im Artikel 7 dargelegt, daß das Wissen Gottes die Ursache der Dinge, also ein praktisches oder (in Verbindung mit dem Willen selbstverständlich) wirkendes Wissen in Hinsicht auf die Geschöpfe ist. Weil nun dieses wirkende Wissen seinen Ausgang nimmt von den im göttlichen Intellekt vorhandenen Vorbildern oder Ideen, so mußten diese Prinzipien des Formens der Geschöpfe hier zuerst behandelt werden; dann die Wahrheit, die in den Dingen als transzendente Wahrheit ist und in der Konformität mit den vorbildlichen Ideen besteht; und darauf das Leben, die subjektive Vollkommenheit des Erkennenden<sup>1</sup>.

In bezug auf das Wollen Gottes betrachtet der hl. Thomas zuerst das göttliche Wollen selbst, dann das, was zu diesem in absoluter Weise gehört, und darauf das, was zu demselben in Hinsicht auf das göttliche Erkennen gehört. Bezüglich des göttlichen Wollens selbst wird zunächst der Grund angegeben, der die Annahme eines Willens in Gott fordert, dann werden die Objekte behandelt, auf die das göttliche Wollen geht, und die verschiedenen Weisen, in welchen es auf sie sich richtet (qu. 19). Was in absoluter Weise zum göttlichen Wollen gehört, ist einerseits die Liebe als der Grundzug alles Strebens und Wollens, ander-

<sup>1</sup> Vgl. Joh. a. S. Thoma a. a. O. p. 195 ff.

seits sind es die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als die quasimoralischen Tugenden des göttlichen Willens. Obgleich es in diesem Willen nichts zu regeln gibt, so hindert doch nichts, daß wir seine Akte unter dem Gesichtspunkt der Moralität betrachten, nur dürfen wir dabei keine Unvollkommenheiten in ihn hineintragen, weshalb von den Tugenden, welche sich auf die Regelung der Leidenschaften beziehen, in Gott keine Rede sein kann (qu. 20. 21).

Was nicht in absoluter, sondern in relativer Weise, in Hinsicht nämlich auf das göttliche Erkennen, zum göttlichen Wollen gehört, ist die göttliche Vorsehung, die nichts anderes ist als der von der Weisheit aufgestellte und vom Willen durchzuführende Plan der Hinordnung der Dinge zu ihren Zwecken und vor allem zu ihrem Endzwecke. Ihre Ausführung ist die göttliche Weltregie-  
 rung (qu. 22). Die besondere Vorsehung, die in der Hinordnung der vernünftigen Geschöpfe zu ihrem übernatürlichen Endziele besteht, ist die Prädestination, deren ausführende Stufenteile die Berufung und die Erhöhung sind nach Röm. 8, 30. Ihr Gegensatz, die Reprobation, besteht darin, daß Gott bezüglich einiger seiner vernünftigen Geschöpfe (auf Weisheits- und Gerechtigkeitsgründe hin) zuläßt, daß sie ihr Endziel verfehlen (qu. 23). Den Abschluß bildet eine Abhandlung über das *Buch des Lebens*, das nichts anderes ist als eine metaphorische Bezeichnung für das göttliche Wissen bezüglich des Inhalts der Prädestination (qu. 24).

Nach den Attributen der immanenten göttlichen Tätigkeit behandelt Thomas die göttliche Allmacht, die als das exekutive Prinzip in Gott gedacht wird, das in transeunter Weise (ad extra) wirkt (qu. 25), und beschließt dann das, was er über die Vollkommenheit Gottes im Sein und Wirken gesagt hat, mit einer Betrachtung über die göttliche Seligkeit, die in dem ewig dauernden Zustande des vollkommensten, bewußten und genußvollen Besitzes alles Guten besteht (qu. 26).

II. Was wir bisher betrachtet haben, kam Gott unter dem Gesichtspunkte zu, unter welchem er in seiner Wesenheit die vollkommenste und höchste Einheit ist, die es gibt und geben kann. Es erübrigt uns noch, innerhalb der Gottheit das zu betrachten, was sich auf den Unter-

schied der Personen oder die göttliche Trinität bezieht. Thomas behandelt es in drei Abschnitten. Im ersten betrachtet er die Voraussetzungen für den genannten Unterschied, nämlich die Hervorgänge und Relationen, im zweiten die Personen selbst, zuerst im allgemeinen und dann im besonderen jede für sich, im dritten das, was auf die Unterscheidung der Personen folgt, sei es nach innen, sei es nach außen.

1. In der Auffassung der göttlichen Hervorgänge meidet der katholische Glaube zwei extreme Häresien, aus denen die anderen antitrinitarischen Häresien hervorgeflossen sind, den Sabellianismus und den Arianismus. Sabellius wollte die Einheit in Gott so retten, daß er aus den drei Personen eine einzige Person machte und der Dreiheit dadurch zu genügen vermeinte, daß er dieser einen Person drei Rollen für das Wirken nach außen übertrüge, Arius dagegen wollte die Dreiheit der Personen festhalten, gab aber die Einheit der göttlichen Wesenheit und damit die Gottheit preis. Das eine wie das andere von sich weisend, lehrt der katholische Glaube, die Unterscheidung der Personen geschehe nicht im Absoluten oder Wesenheitlichen, sondern im Relativen, gemäß den in Gott auf Grund der Hervorgänge vorhandenen, sich entgegengesetzten realen Relationen. Real sind die Relationen wegen des realen Fundamentes, das sie in den Hervorgängen haben. Und so beginnt denn Thomas, sehr rationell, mit den Hervorgängen, um dann von den Relationen zu handeln; von jenen handelt er in qu. 27, von diesen in qu. 28.

2. Im zweiten Abschnitte, den wir bei Thomas unterschieden, erklärt er zuerst in vier Quästionen das Allgemeine bezüglich der Personen: die Definition des Personenbegriffs mitsamt den zugehörigen Unterscheidungen (qu. 29), die Mehrheit der Personen (qu. 30), die Folgerungen aus dieser Mehrheit und den richtigen Gebrauch der bezüglichen Ausdrücke und Redewendungen (qu. 31), endlich die Erkennbarkeit der Personen (qu. 32). Dann handelt er von den einzelnen Personen: von der Person des Vaters in qu. 33, von der des Sohnes in qu. 34 und 35, von der des Hl. Geistes in den folgenden drei Quästionen.

3. Im dritten Abschnitte, den wir unterschieden, stellt der hl. Thomas bezüglich der göttlichen Personen fünf Vergleichen an, indem er sie betrachtet *a)* in Hinsicht auf

die göttliche Wesenheit, welche durch sie terminiert wird, und die Wesenheitsnamen, insofern diese von ihnen gebraucht werden (qu. 39), *b*) in Hinsicht auf die Relationen, durch welche sie ihren Unterschied von einander und ihre Konstitution als Personen haben (qu. 40), *c*) in Hinsicht auf die notionalen Akte, auf denen die Ordnung ihres Ursprungs beruht (qu. 41), *d*) in Hinsicht auf einander (qu. 42), *e*) in Hinsicht auf die Geschöpfe, zu denen eine göttliche Person gesandt wird, um ein Werk der Heiligung zu vollbringen, bei welchem die gesandte Person entweder sichtbar hervortritt, wie der Sohn in der Menschwerdung, der Hl. Geist in den Erscheinungen, oder unsichtbar in dem zu heiligenden Geschöpfe wohnt (qu. 43). Damit schließt die Betrachtung über den Deus in essendo.

Es beginnt die Betrachtung über den Deus in *causando*. Der erste Teil derselben behandelt den Hervorgang der Geschöpfe von Gott, ihrer ersten Ursache. Um ihn klar darzulegen, richtet der hl. Thomas sein Auge auf ein Dreifaches: 1. auf die Ursachenart, welche Gott als dem ersten Prinzip aller Dinge zukommen und welche ihm nicht zukommen kann; 2. auf den *modus causandi* sowohl von seiten der ersten Ursache als von seiten des Verursachten; 3. auf die verursachten Dinge selbst und ihre Verschiedenheit und Einheit. Das erste erledigt er in der qu. 44, wo er zeigt, daß das erste Prinzip wohl Wirk-, Zweck- und vorbildliche Ursache sein kann, daß es ihm aber widerspricht, Materie und damit materielle Ursache zu sein. Das zweite in qu. 45 und 46, wo er jedoch bezüglich des *modus causandi*, soweit dieser den Verursachenden betrifft, Gott nur als Wirkursache berücksichtigt, weil der eigentliche Ort, Gott als Zweckursache zu behandeln, dort ist, wo er als Zweck der vernünftigen Geschöpfe betrachtet wird (in der *Prima Secundae*), Gott als vorbildliche Ursache aber schon im Vorhergehenden (qu. 15) behandelt ist. Der *modus causandi* nun, der Gott als Wirkursache zukommt, ist das Hervorbringen aus nichts oder das Erschaffen. Der *modus causandi* aber, soweit er von seiten der geschaffenen Dinge in Betracht kommt, ist der, daß sie einen zeitlichen Anfang gehabt haben. Bezüglich des dritten liegt dem hl. Thomas daran, darzutun, daß die Gesamtheit der Dinge mit Einschluß ihrer Verschiedenheit und Einheit, welche die Einheit der Ordnung ist, auf Gott als erste Ursache zurück-

zuführen ist. Nachdem er das in der qu. 47 im allgemeinen gezeigt hat, geht er in den folgenden Fragen mehr im einzelnen auf die großen Unterscheidungen und unterschiedenen Gattungen und Stufen der geschaffenen Dinge ein, die er als Theologe nur unter dem Gesichtspunkte des von Gott Geschaffenseins und des seiner Schöpfermacht und -Herrschaft Unterworfenenseins behandelt. Daher werden die Dinge nicht nach den Kategorien des Philosophen, sondern nach der Hl. Schrift unterschieden in ein Reich des Guten und ein Reich des Bösen und in eine Welt der geistigen und eine Welt der körperlichen Dinge.

Was den Unterschied des Guten und des Bösen angeht, so handelt er, da das Gute schon vorher (qu. 5) ausführlich behandelt ist und es nach allem Gesagten als selbstverständlich gelten muß, daß es von Gott komme, hier nur vom Bösen, um zwei wichtige Untersuchungen über dasselbe anzustellen. In der ersten (qu. 48) zeigt er, daß das Böse in sich etwas Privatives ist, daß es nur an einem Guten sein kann, und daß jedes Übel insofern zum Reich des Bösen gehört, als es entweder Schuld oder Strafe ist. In der zweiten (qu. 49) handelt er von der Ursache des Bösen (und des Übels), die immer nur in einem Guten liegen kann.

Es folgt die Abhandlung über die Welt der Geister oder die Engellehre, die sich von qu. 50 bis qu. 64 incl. erstreckt. Sie ist in drei Teile geteilt und so disponiert, daß zuerst von der Wesenheit oder Natur, dann von der Existenz oder Erschaffung, darauf von der übernatürlichen Ausstattung, von der Bewährung und Belohnung der guten, der Sünde und Strafe der bösen Engel gehandelt wird. Im ersten Teil wird zunächst die Wesenheit selbst betrachtet, dann ihre Proprietäten, nämlich intellektives Erkennen und Wollen. Die Wesenheit selbst aber wird wieder zunächst in sich oder absolut betrachtet (qu. 50), dann im Vergleich mit und in Hinsicht auf körperliche Dinge (qu. 51—53). Vom Erkennen der Engel handeln qu. 54—58 incl., von ihrem Wollen qu. 59 und 60, von ihrer Erschaffung qu. 61, von ihrer übernatürlichen Gnadenausstattung, dem Verdienst und der Erhöhung der guten qu. 62, von der Sünde und Strafe der gefallenen qu. 63 und 64.

Nach der Lehre von den Engeln läßt der hl. Thomas nicht sofort die Lehre vom Menschen folgen, sondern be-

handelt vorher die Lehre von der rein körperlichen Substanz. Denn wenn der Mensch auch an Würde höher steht als die rein körperlichen Wesen, so sind diese doch vor dem Menschen erschaffen; und auch deshalb ist diese Ordnung vorzuziehen, weil der Mensch ein aus geistiger und körperlicher Substanz zusammengesetztes Wesen ist und daher besser begriffen wird, wenn diese bekannt sind. Weil aber diese Lehre von der Körperwelt hier nur theologisch behandelt werden soll, so bleibt aus ihr nicht nur alles fort, was keine Beziehung auf Gott hat, sondern schließt sie sich auch aufs engste an die Hl. Schrift an, die in dem Sechstageswerk den Ursprung der Körperwelt in der Ordnung darstellt, daß das Werk der Erschaffung und das der Unterscheidung und Verteilung, das Werk der Ausschmückung und das der Vollendung unterschieden werden. Dieser Ordnung also folgend, disponiert der hl. Thomas das Hervorgehen der körperlichen Kreatur von Gott ihrem Schöpfer so, daß er zunächst die allgemeine Grundlage legt mit der These, die gesamte Körperwelt sei unmittelbar von Gott, nicht aber von einem niederen oder gar bösen Prinzip hervorgebracht, auch nicht durch Vermittlung der Engel, noch auch zur Bestrafung geistiger Wesen erschaffen, sondern dazu, daß durch sie in nachahmender Weise die göttliche Gutheit dargestellt würde zur Verherrlichung Gottes (qu. 65), dann der Reihe nach (in qu. 66—73) das Werk der Erschaffung, das Werk der Scheidung und Teilung, das Werk der Ausschmückung und das Werk der Vollendung und Krönung vorführt und zur Darstellung bringt, um zum Abschluß noch eine überblickende Betrachtung über die ganze Schöpfungswoche folgen zu lassen (qu. 74).

Daran schließt sich die Lehre vom Menschen, der vom Theologen vorwiegend nach seiner geistigen Seite und seiner Beziehung zu Gott betrachtet wird. Der hl. Thomas teilt diese Lehre so, daß er in einem ersten Teil von der Natur des Menschen, in einem zweiten von seiner Existenzbegründung handelt.

In der Natur des Menschen, wie diese von der Seele aus sich ansieht, betrachtet er 1. die Substanz oder Wesenheit, 2. die Vermögen, 3. die Tätigkeiten dieser Vermögen.

An der Substanz oder Wesenheit betrachtet er ein Doppeltes: a) diese selbst für sich, oder, wie er selbst sich ausdrückt, *hominem „quantum ad essentiam animae“*

(qu. 75), *b*) die Verbindung der Seele mit dem Leibe, dessen substantielle Form sie ist (qu. 76). — Die Vermögen der Seele betrachtet er zuerst im allgemeinen (qu. 77), dann im besonderen. Und weil die Hauptvermögen Verstand und Wille sind, zu denen die übrigen dienend sich verhalten, so handelt er zunächst von den sinnlichen Vermögen, die als Diener dem Verstande vorausschreiten und ihm sein Material liefern, das der Welt der Sinne entnommen wird (qu. 78), dann vom Verstande (qu. 79). Bezüglich der Strebekraft geht er so vor, daß er diese zuerst im allgemeinen betrachtet (qu. 80), dann die sinnliche Strebekraft (qu. 81), darauf den Willen als die intellektive Strebekraft (qu. 82) und schließlich den Willen als Freiheitsvermögen (*liberum arbitrium*) behandelt (qu. 83). — Was die Tätigkeiten der Seelenvermögen anbelangt, so handelt er von dem Erkennen der menschlichen Seele zuerst im Zustande der Vereinigung, dann im Zustande der Trennung vom Leibe. Daß er hier bloß vom Erkennen, nicht vom Wollen redet, gründet darin, daß den Tätigkeiten des Willens Moralität zukommt, weshalb sie an einem anderen Orte behandelt werden. Dorthin gehören auch die intellektiven *Habitus*, welche Tugenden sind, weshalb auch diese hier übergangen werden.

Die intellektiven Tätigkeiten also der menschlichen Seele unterscheidet der hl. Thomas nach den Objekten, die der Seele in dreifacher Verschiedenheit gegenüber treten, indem sie solches erkennt, das unter ihr ist, solches, das in ihr selbst ist, und solches, das über ihr ist. Was unter ihr ist, sind die körperlichen Dinge, deren Erkenntnis ihr im Diesseits am meisten natürlich ist. Wegen der großen Wichtigkeit der richtigen Erfassung dieser Erkenntnis sind ihr drei recht ausführlich behandelte Fragen gewidmet (qu. 84. 85. 86). Bezüglich der Erkenntnis, welche die Seele von sich selbst hat, sowie von den *Habitus* und den Akten, die in ihr sind, geht die Frage auf die Erkenntnisweise; und die Antwort lautet, sie erkenne durch den Verstand den eigenen Denkakt unmittelbar und ebenso den Willensakt, weil er in der Verstandesregion sich vollziehe, alles andere dagegen, was in ihr sei, nur mittelbar (qu. 87). Was über ihr ist, sind Gott und die Engel. Da von unserer Gotteserkenntnis vorher schon ausführlich Rede gewesen ist, so geht hier die Frage hauptsächlich auf die Engel,

bezüglich Gottes aber wird die Frage gestellt, ob er für uns das Ersterkannte sei. Sie wird verneint mit der Begründung, der für den Zustand des diesseitigen Lebens unserer Gotteserkenntnis vorgeschriebene Weg sei der von dem Körperlichen und sinnlich Sichtbaren zu dem Unsichtbaren und Geistigen und Göttlichen; unser Ersterkanntes sei die Wesenheit (quidditas) der körperlichen Dinge (qu. 88). Auch die vom Leibe abgeschiedene Seele denkt noch, aber es fehlen ihr die Phantasiebilder, da diese an einem körperlichen Organ hafteten. Dafür erkennt sie sich selbst aber unmittelbar und von da aus alles andere, was sie dann noch natürlicherweise zu erkennen vermag (qu. 89).

Die Existenzbegründung des Menschen von seiten Gottes wird im Anschlusse an die Hl. Schrift in der Ordnung vorgeführt, daß zunächst von der Erschaffung (qu. 90–93), dann vom Urzustande des Menschen (qu. 94–102) in Hinsicht auf die Seele und den Leib die Rede ist.

An das Hervorgehen der Geschöpfe von Gott ihrer ersten Ursache schließt sich nach Art einer Folgerung an die Weltregierung von seiten Gottes, die in der Einführung der Geschöpfe zu ihren Endzielen besteht, alles und jedes, was in der Welt ist oder geschieht, umfaßt und darauf abzielt, daß die Geschöpfe dem höchsten Gute nachgebildet und konform werden („assimilari summo bono“) zu dessen Verherrlichung. Besteht in der Verwirklichung dieses Zweckes die allgemeine Wirkung des göttlichen Weltregierens, so ist dessen nächste besondere Wirkung eine doppelte. Wie nämlich Gott nicht nur in sich gut, sondern auch Ursache des Guten in den Geschöpfen ist, so gibt er seinen Geschöpfen, daß sie ihm sowohl in der einen wie in der anderen Hinsicht ähnlich werden. Daher ist die erste besondere Wirkung des ursächlichen Einflusses, den er auch nach der Begründung ihrer Existenz durch die Erschaffung beständig noch auf sie ausübt, die Erhaltung ihres Seins, das an sich und für das Geschöpf ein Gut ist, durch das sie je auf ihrer Stufe dem höchsten Gute ähnlich sind, und darum erhalten zu werden verdient. Die andere besondere Wirkung desselben weltregierenden, ursächlichen Einflusses Gottes besteht darin, daß er seinen Geschöpfen auch das Ursachsein verleiht in Hinsicht auf das weitere Sein, das er ihnen, mit ihnen und durch sie als erste Ursache mitwirkend, geben, zu dem er sie also von dem

Sein aus, das er in ihnen erhält, hinbewegen will. Und zwar gibt Gott diese Nobilität des Ursachseins seinen Geschöpfen nicht nur in Hinsicht auf das eigene Gut, sondern auch in Hinsicht auf das Gut anderer Geschöpfe, damit die einen durch die anderen zu dem ihnen zugedachten Gut hinbewegt werden. Das ist im Unterschiede von der Erschaffung und der Erhaltung die göttliche Mitwirkung oder, wie die Lateiner sagen, der *divinus concursus*, ein Wort, das (sowohl im Lateinischen wie im Deutschen) nicht ganz oder adäquat das ausdrückt, was es nach dem hl. Thomas besagen soll. Daß nämlich Gott mit dem Geschöpfe mitwirkt, ist nicht das einzige und auch nicht die Hauptsache in diesem *effectus gubernationis divinae*; das liegt vielmehr darin, daß Gott das Geschöpf ursächlich so beeinflußt, daß es als Ursache mit ihm wirken kann und tatsächlich mit ihm wirkt. Daher wählt auch der heilige Thomas für diese Wirkung der göttlichen Weltregierung einen anderen Namen, indem er sie an der Stelle, die ich hier vor Augen habe, und auch sonst, als „*motio ad bonum*“ bezeichnet<sup>1</sup>. Wir wissen, daß Durandus a S. Porciano sie ganz leugnete, Molina sie bei den willensfreien Handlungen der Geschöpfe verstümmelte, indem er die Hauptsache aus ihr herausriß, weil er sie, wie er zugibt, nicht verstand. Doch lassen wir uns dadurch nicht weiter stören.

Auch in der göttlichen Weltregierung selbst ist ein Doppelpes zu unterscheiden: der Plan (die *ratio gubernationis*) und die Ausführung. Der Plan ist die göttliche Vorsehung, von der schon oben die Rede war. In ihn ist alles, was in der Welt geschehen soll und die ganze Weise, in welcher es geschehen soll, aufgenommen; auch die ganze Ausführung bis ins einzelne und kleinste hinein, und deshalb ist die göttliche Weltregierung eine unmittelbare. Das hindert aber nicht, daß sie sich bei der Ausführung der Geschöpfe und ihres Wirkens und Einwirkens auf andere Geschöpfe bedient, und so kann man sagen, daß die Weltregierung rein als Ausführung betrachtet, zum großen Teil eine mittelbare ist.

Der hl. Thomas ordnet nun die Lehre von der Weltregierung so, daß er sie zunächst (qu. 103) im allgemeinen betrachtet, dann nach ihren beiden besonderen

<sup>1</sup> S. th. I, qu. 103, art. 4: „Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono et motio earum ad bonum.“

nächsten Wirkungen: der Erhaltung der Geschöpfe in ihrem Sein (qu. 104), und der unter von Gott als Ursache getragener Mitwirkung der Geschöpfe sich vollziehenden (aktiven) Hinbewegung derselben zu erhöhtem Sein (qu. 105); endlich nach ihrer Ausführung vermittelt der Geschöpfe, die er auch hier wieder in derselben Ordnung vorführt, in der er sie im Vorhergehenden betrachtet hat: an erster Stelle die rein geistigen Wesen (qu. 106—114), an zweiter Stelle die körperlichen Dinge (qu. 115), wobei er auch eine Betrachtung über Zufall und Schicksal (*de fato*) miteinfließen läßt (qu. 116), an dritter Stelle den aus Geist und Körper zusammengefügt Menschen (qu. 117—119). Und damit schließt die *Prima pars* der *Summa theologica*, aber die Betrachtung über den *Deus in causando* schließt noch nicht, sondern hebt in der *Secunda pars* unter einem anderen Gesichtspunkt von neuem an.

Bisher nämlich ging unsere Betrachtung hauptsächlich auf den *Deus causans* als Wirkursache. Der Gesichtspunkt der Zweckursache wurde dabei nur insofern mithineingezogen, als Gott die allgemeine Zweckursache alles Geschaffenen ist. In der *Secunda pars* betrachten wir mit dem hl. Thomas denselben Gott, wie er in besonderer Weise der Endzweck der vernünftigen Geschöpfe ist, für sie erreichbar durch ihre Tätigkeit, durch welche sie mit ihm vereinigt werden können, um ihn als ihr höchstes Gut in höchster Seligkeit ewig zu besitzen und zu genießen. Es ist das in dem Gewölbe des thomistischen Doms der zweite, weitgespannte Bogen, in den der Erbauer uns schon gleich beim Eintritte von weitem hat hineinblicken lassen, indem er (I qu. 2 prol.) sagte: „*Primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum.*“ Er durfte sich dort in solcher Kürze ausdrücken, weil er wußte, daß wir ihn verstanden, nachdem er uns im Atrium bereits gesagt hatte: „*Deus est subiectum huius scientiae*“ (qu. 1, art. 7). Es war somit klar, daß er mit dem, was er dort unter *secundo* eine „Bewegung des vernünftigen Geschöpfes zu Gott hin“ nannte, im Grunde auch ein *tractare de Deo* meinte, daß also Gott bei dieser Bewegung als Beweger und als Ziel in Betracht komme. Aber was er unter der „Bewegung“ zu Gott hin eigentlich verstehe, konnten wir damals nur ahnen. Jetzt wissen wir es schon halb, nach-

dem wir in dem Lehrstück von der Weltregierung vernommen haben, daß eine von Gott als erster Ursache ausgehende aktive Bewegung seiner Geschöpfe, um sie von den ihnen bereits gespendeten Gütern aus zu weiteren und höheren Gütern zu führen, zur göttlichen Weltregierung gehört, die ja auch die vernünftigen Geschöpfe, sie noch mehr als die anderen, umfaßt. Ganz aber wird es uns erst hier, in der *Secunda pars*, klar, wo die genannte Bewegung, soweit sie die vernünftigen Geschöpfe betrifft, für sich besonders betrachtet wird. Zweckursächlichen, nicht bloß wirkursächlichen Charakter hatte auch schon die Bewegung, wie sie als allgemeine auf alles Geschaffene geht, aber das Zweckursächliche tritt doch bei dieser besonderen Bewegung bedeutend mehr in den Vordergrund und beherrscht die ganze Behandlung, weil hier neben dem spekulativen auch ein praktisches Moment gar sehr in Betracht kommt und der Theologe sich klar machen muß, daß er als eines der vernünftigen Geschöpfe auch in Selbsttätigkeit Gott als sein Endziel zu erfassen und durch wahre und echte Lebenstätigkeit — Leben ist Selbstbewegung von innen heraus — sich zu ihm hinzubewegen hat; daß das die Bedingung ist, daß er das Endziel, welches auch verfehlt werden kann, erreiche, weil Gott, als Wirkursache und als Zweckursache, ihn so zu diesem Endziel hinbewegen will, daß er, in der wirkursächlichen sowohl als in der zweckursächlichen Ordnung sich betätigend, sich unter der führenden und stützenden Hand Gottes auch selbst hinbewege und jeden Schritt selbst mache auf dem Wege, der aus der Tiefe des Sündenelends zu göttlichen Ehren und Freuden, zu Gott selbst, dem höchsten Gute, emporführt.

Um diese Bewegung der vernünftigen Kreatur zu Gott und damit zu ihrer höchsten Vollendung hin gemäß der Theologie, die spekulativ und praktisch zugleich ist<sup>1</sup>, entsprechend zu behandeln, läßt Thomas die Engel, die in Hinsicht auf freiwilliges Sichselbstbewegen in Abhängigkeit von der von Gott ausgehenden Bewegung mit uns Menschen in gleicher Lage sind, hier ganz beiseite und behandelt die Frage ausschließlich in Hinsicht auf den Menschen, wozu er um so mehr berechtigt war, als er das die Engel diesbezüglich Betreffende schon dort, wo er von derselben Be-

<sup>1</sup> S. Th. I, qu. 1, art. 4.

wegung unter dem allgemeineren Gesichtspunkte handelte, kurz, aber hinreichend gesagt hatte (I qu. 62), und auch das, was er hier bezüglich der Menschen sagt, leicht auf die Engel analog übertragen werden kann.

Es handelt sich demnach hier um die Hinbewegung des Menschen zu dem Endziel, das Gott ihm zugedacht hat, mittels menschlicher Handlungen, da der Mensch sich Gott, der ein Geist ist, nicht durch körperliche Schritte, wohl aber durch Betätigung dessen, was in seiner Natur das Edelste ist und das andere beherrschen soll, damit es auch menschlich, d. i. vernunftgemäß und gottanstrebennd werde, nähern und zu ihm sich hinbewegen und emporsteigen kann. Danach ergibt sich die Einteilung von selbst: es ist zuerst von dem Endziele zu handeln und dann von den menschlichen Handlungen, durch welche dieses Endziel erreicht, aber auch verfehlt werden kann. Weil aber diese Handlungen mit allem, was zu ihnen gehört und bei ihnen in Betracht kommt, etwas sehr Mannigfaltiges sind, so teilt der hl. Thomas die Behandlung derselben in eine allgemeine und eine besondere. Die besondere bildet den Inhalt der *Secunda Secundae*, die allgemeine den der *Prima Secundae*, die mit der Abhandlung über das Endziel eröffnet wird.

Den Menschen also, das Abbild Gottes, haben wir in diesem zweiten Teil des thomistischen Domes vor uns<sup>1</sup>, und im Hintergrunde des langen Korridors leuchtet die Gottheit, der das Abbild immer mehr verähnlicht werden soll, das Endziel, dem der Mensch durch solche Verähnlichung immer näher kommen soll. Dies Endziel läßt uns Thomas zunächst ins Auge fassen und zeigt uns an demselben ein Dreifaches:

1. Wie es Endziel des Menschen und in menschlicher Weise erreichbar ist, durch Handlungen, die schon, wenn und wie sie vollzogen werden, von diesem Endziel zweckursächlich beeinflußt sind und deswegen zu ihm hinführen;

<sup>1</sup> Der *Prologus* des hl. Thomas zur *Prima Secundae* lautet: „Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur; secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*, postquam praedictum est de *exemplari*, scilicet de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius *imagine* id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.“

2. wie es sich alle anderen Endziele unterordnet, weil es eben das höchste ist; 3. wie es über dasselbe hinaus nichts mehr zu erstreben gibt, daß es somit das letzte, vollkommen sättigende Endziel des Menschen ist, weil es ihm die Glückseligkeit voll gewährt, nach der er von Natur aus verlangt. Die ersten beiden Punkte behandelt er in qu. 1, den dritten in qu. 2—5.

Dann läßt er die umfangreiche Abhandlung über die menschlichen Handlungen im allgemeinen folgen, die er so teilt, daß er zuerst diese Handlungen selbst mit allem, was für ihre Moralität von Bedeutung ist, dann ihre Prinzipien betrachtet. Hinsichtlich der ersten Betrachtung (*A*) ist zu bemerken, daß die Moralität in einem Regulieren von Handlungen besteht, die regulierbar sind. Das Regulierbare ist das Materielle, das Regulierende dagegen das Formelle an der Moralität. Regulierbar aber sind nur diejenigen Handlungen im Menschen, die der Herrschaft der Vernunft und des freien Willens unterstehen, die also der Mensch als Mensch vollzieht oder doch vollziehen sollte und die deswegen auch menschliche Handlungen (*actus humani*) heißen im Gegensatz zu den Handlungen oder Tätigkeiten, die der genannten Herrschaft nicht unterstehen, also vom Menschen nicht als willensfreiem Vernunftwesen, sondern von demselben als naturhaftem Sinnenwesen vollzogen werden und daher nicht menschliche Handlungen, sondern Tätigkeiten des Menschen (*actus hominis*) genannt werden. Weil es sich jedoch hier um ein Regulieren handelt, das von der Vernunft ausgeht — denn durch die Vernunft unterscheidet sich der Mensch vom Tier und hat daher in ihr auch die Regel für seine Sitten (*mores*) als Mensch oder für die Moralität seiner menschlichen Handlungen —, so kommt die Empfänglichkeit für Moralität den Akten der beiden höheren oder rationellen Vermögen in anderer Weise zu als den Akten des sensitiven Strebens: jenen an sich schon, weil alles, was von der Vernunft und dem freien Willen vollzogen wird, eben dadurch schon menschlich ist; diesen aber nicht schon an sich, weil das Sinnliche auch tierisch vollzogen werden kann, sondern nur partizipativ, durch Teilnahme an dem Akte der höheren Vermögen. Die erstgenannten sind schon von sich selbst aus und daher in primärer Weise für Moralität empfänglich, die letztgenannten dagegen nur

in sekundärer Weise und in Abhängigkeit von der Vernunft; von dieser müssen sie zunächst so reguliert werden, daß sie als menschliche Handlungen die ihnen zustehende physische Gutheit haben (die *bonitas naturalis* im Unterschiede von der *bonitas moralis*), dann können sie auch an der Regulierung, die in der höheren, an sich schon vollmenschlichen Region durch das vermittels der Vernunft promulgierte Sittengesetz (*lex aeterna*) vollzogen wird, teilnehmen.

Indem nun der hl. Thomas dies berücksichtigt und alles so ordnet, wie es der Sache und dem Zweck entspricht, handelt er zuerst (*I*) von dem der Moralität zunächststehenden Material derselben, nämlich von den schon an sich und in primärer Weise für Moralität empfänglichen menschlichen Handlungen. Dabei rückt der Wille in den Vordergrund, weil durch den von der Vernunft dirigierten Willen der Mensch seine menschlichen Handlungen vollzieht. Daher wird diese Abhandlung eröffnet durch eine Betrachtung über das *Voluntarium*, welches zunächst nach dem, was es in sich und seinem Begriffe nach ist, dann in Hinsicht auf die verschiedenen Akte, in welchen es in verschiedener Weise zum Ausdruck kommt, untersucht wird. Die erste Untersuchung teilt sich so, daß zuerst das, was die eigentliche Substanz der Sache im *Voluntarium* ausmacht (qu. 6), dann das, was sich zu diesem akzidentell verhält (qu. 7), ins Auge gefaßt wird. In der zweiten Untersuchung (qu. 8—17) werden die mannigfach verschiedenen Akte, in denen das Wollen sich verwirklicht und betätigt, in solche eingeteilt, die vom Willen selbst vollzogen werden (*actus voluntatis eliciti*), und in solche, die nur als befohlene (*actus imperati*) zu ihm gehören; die ersteren werden dann weiter von dem Gesichtspunkte aus unterschieden, daß einige von ihnen auf den Zweck, andere auf die Mittel zum Zweck sich beziehen. Die auf den Zweck gehenden sind drei: 1. das Wollen selbst (*velle*), 2. das freudige Aufwallen (*frui*), 3. das Hinstreben (*intendere*).

Dem Wollen selbst, das in seinen tiefsten Gründen etwas Dunkles ist und sehr der Erklärung bedarf, sind nicht weniger als drei Fragen (qu. 8. 9. 10) gewidmet, in denen es allseitig beleuchtet wird. Der zweite Willensakt, den der hl. Thomas als ein *frui* (= Genießen) bezeichnet, ist nichts anderes als die freudig hebende Wallung,

die sich im Innern des Willens einstellt und vollzieht, wenn er ein vom Erkennen ihm dargebotenes Ziel in sein Streben aufnimmt, also das freudige Ergreifen des Endziels, um es zu erstreben. Freudig ist dieses Ergreifen immer, weil es sich um ein Gut handelt, das gewonnen werden soll; denn nur auf ein Gut, das freilich auch ein bloßes Scheingut sein kann, kann ja das Streben überhaupt sich richten. Wenn der hl. Thomas dieses beim ersten Erfassen des Endziels sich einstellende Aufwallen ein *frui* nennt, so unterscheidet er dieses *frui* des Anfanges sehr wohl von demjenigen, welches der tatsächlichen Erreichung des angestrebten Endziels unmittelbar folgt und den Abschluß des Strebens bildet als der Genuß der Ruhe in dem erreichten Endziel. Den dritten Willensakt nennt der heilige Thomas *intentio* und meint damit das Hinstreben des Willens zu dem von ihm gewollten und freudig erfaßten Endziel; und weil dieses Hinstreben ein Gebrauchen der Mittel ist, so sagt man auch richtig, das *intendere* sei das Wollen des Endzweckes in Hinsicht auf die zur Erreichung desselben zu gebrauchenden Mittel (qu. 12).

Zu diesen drei auf den Zweck sich beziehenden Akten kommen vier andere hinzu, die sich auf die Mittel zum Zweck beziehen. Es sind: 1. das Auswählen (*electio*), 2. das Beratschlagen (*consilium*), 3. das Einwilligen (*consensus*), 4. das Gebrauchen (*usus*). Die Auswahl wird zuerst behandelt (qu. 13), weil sie hier der Hauptakt und das Ziel der in qu. 14 behandelten Beratung ist, obgleich diese sachlich vorhergeht, da sie dem Erkennen angehört. Der dritte Akt, das Einwilligen in die der Beratung gemäß getroffene Wahl der anzuwendenden Mittel, ist wieder vorwiegend ein Akt des Willens (qu. 15); ebenso der vierte, der Gebrauch oder die Anwendung der gewählten und gewollten Mittel (qu. 16). Den Abschluß bildet hier (in qu. 17) eine kurze Erörterung über die von der Vernunft befohlenen und demgemäß vom Willen gewollten Akte, deren Vollzug den betreffenden Vermögen angehört.

Es folgt (II) die Abhandlung über die Moralität der menschlichen Handlungen im allgemeinen. Der erste Blick richtet sich auf das, wodurch dieselbe in sich bestimmt und gleichsam konstituiert wird, der zweite auf das, was man ihre Proprietäten nennen kann. Bei der ersten Betrachtung geht der heilige

Thomas von der Erwägung aus, daß die Moralität deshalb und insoweit den Handlungen zukommt, weil und inwiefern sie unter dem Einfluß des Willens stehen, und daß dieser sein Objekt entweder in absoluter Weise oder in Abhängigkeit von einem anderen und wegen eines anderen will, wie wenn er das Mittel des Zweckes wegen will. Das absolute Wollen nennt er den inneren Willensakt, das abhängige den äußeren. Wovon nämlich das andere bewegt wird, das ist dem Willen innerlicher. Und was nicht vom Willen selbst, sondern von einem anderen Vermögen in Abhängigkeit vom Willen vollzogen wird, kann erst recht als äußerer Akt gegenüber jenem anderen bezeichnet werden. Demgemäß unterscheidet er in seiner Fragestellung ein Dreifaches: 1. Was überhaupt das die Moralität Bestimmende sei, 2. wie es die Moralität der inneren Willensakte bestimme, 3. wie es die Moralität der äußeren Akte bestimme.

1. Die Moralität setzt das physische Sein der menschlichen Handlungen, welches zugleich ein Gutsein (*omne ens est bonum*) ist, voraus und besteht in der entweder vollen oder mangelhaften Übereinstimmung derselben mit ihrer Regel. Bei voller Übereinstimmung ist die Handlung gut, bei nicht voller Übereinstimmung ist sie nicht gut oder schlecht. Das Übereinstimmen aber und Nichtübereinstimmen kann sich beziehen auf das Wesentliche oder Spezifische der Handlung oder auf das, was akzidentell an ihr ist. Das Spezifische wird durch das Objekt bestimmt, das Akzidentelle durch die Umstände. Zu diesen gehört auch der Zweck, der aber auch noch in anderer Weise für die Moralität bestimmend ist, nämlich als bewegende Ursache hinsichtlich des äußeren Aktes (qu. 18). — 2. Die Moralität des inneren Willensaktes wird durch das Objekt bestimmt, aber auch durch die Vernunft, die dem Willen das Objekt darbietet, mehr aber noch als durch diese durch das ewige Gesetz, das sich in der menschlichen Vernunft nur widerspiegelt, nicht ihr entstammt, weshalb auch, wo diese versagt, die göttliche Offenbarung befragt werden muß. Jedes Wollen, das sich dem Vernunftausspruch widersetzt, mag dieser irrig oder nicht irrig sein, ist schlecht; aber auch das Wollen, das sich der irrenden Vernunft fügt, ist schlecht, wenn der Wollende die Wahrheit wissen konnte und mußte (qu. 19). — 3. Die Moralität der dem innersten

Wollen gegenüber äußerlich sich verhaltenden Akte, nämlich der auf die zur Erreichung des gewollten Zweckes anzuwendenden Mittel sich beziehenden Willensakte und der befohlenen Akte, hängt nicht nur vom Objekt und den Umständen, sondern auch von dem inneren Akte ab, der ihnen gegenüber die Priorität hat, von der Intention des Zweckes nämlich, von dem sie beherrscht werden (qu. 20).

Nachdem so der hl. Thomas das, was man die Substanz der Moralität nennen könnte, allseitig klargelegt hat, betrachtet er das, was man als ihre Proprietäten bezeichnen kann; er selbst nennt es „*ea quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae*“. Es sind die Formalitäten oder Aussagbarkeiten der moralischen Richtigkeit (*rectitudo*) und Fehlerhaftigkeit (*peccatum*), des Lobwürdigen und Schuldbaren, des Verdienstes und des Mißverdienstes. Moralisch recht oder richtig ist die gute Handlung, weil sie der Ordnung der Vernunft und des ewigen Gesetzes gemäß ist; die schlechte dagegen, weil sie dieser Ordnung nicht entspricht, ist etwas Fehlerhaftes<sup>1</sup>. Das Lobwürdige und Schuldbare besagt die Zurechenbarkeit oder Imputalität bezüglich des Handelnden, und der Grund liegt in der Freiwilligkeit. Verdienst und Mißverdienst gehen auf die Ordnung der Vergeltung nach der Gerechtigkeit (qu. 21).

Den Abschluß der ersten Betrachtung über die menschlichen Handlungen bildet die Erklärung derjenigen Tätigkeiten des Menschen, die nicht schon an sich oder von sich aus menschliche Handlungen sind, da sie auch bei unvernünftigen Wesen vorkommen, aber beim Menschen so vollzogen werden müssen, daß sie es sind, die dann eben deswegen, weil sie der Herrschaft der Vernunft und des freien Willens unterstehen, auch, wenn auch nur in sekundärer Weise und partizipativ, für Moralität empfänglich sind. Es ist die von ihrer ersten Veröffentlichung an vielbewunderte Abhandlung des hl. Thomas von den Leidenschaften der Seele (qu. 22—48). Was Aristoteles und andere vor ihm Richtiges darüber gesagt hatten, und was er selbst in eigener psychologischer Beobachtung erkannt hatte, das hat er hier zu einem wahrhaft klassischen Ganzen vereinigt.

<sup>1</sup> Der hl. Thomas gebraucht hier das Wort *peccatum* in seiner ursprünglichen Bedeutung.

Es folgt die zweite Betrachtung (*B*) über die menschlichen Handlungen, in welcher die Prinzipien derselben, soweit diese für ihr moralisches Sein von Bedeutung sind, dargelegt werden. Sie teilt sich, nach der Unterscheidung dieser Prinzipien in innere und äußere, in zwei Hälften, von denen die erste, welche die inneren Prinzipien behandelt, die umfangreichere ist.

Innere Prinzipien sind diejenigen, von welchen die Handlungen elizitiv oder psychologisch ausgehen. Als solche kämen an sich wohl auch die Vermögen in Betracht. Da es sich jedoch hier um die moralischen Prinzipien handelt, die Vermögen aber zur Natur gehören, so ist über diese in der *Prima pars*, wo von der natürlichen Einrichtung des Menschen gehandelt wurde, ausführlich die Rede gewesen (qu. 77—89). Hier aber ist der eigentliche Ort, über die *Habitus* zu handeln, welche die nächsten inneren Prinzipien der menschlichen Handlungen und an deren Moralität unmittelbar beteiligt sind. Dieselben werden zuerst im allgemeinen behandelt (qu. 49—54), dann im besonderen. Die Einteilung, welche dieser besonderen Behandlung zugrunde gelegt wird, liefert der moralische Gesichtspunkt, und so werden sie unterschieden in gute und schlechte. Die guten teilen sich in solche, die eigentliche Tugenden sind, und in solche, die auch zwar Tüchtigkeiten sind und das Erstreben des Endzieles fördern, aber doch über die gewöhnliche Art der Tugenden hinausgehen und für die Einflüsse des Hl. Geistes disponieren; weil sie auch von diesem in spezieller Weise in der Seele verursacht werden, so werden sie *Gaben* (*dona*) genannt. An den Tugenden wird zuerst das Allgemeine erörtert, nämlich ihre Wesenheit (qu. 55) und ihr nächstes Subjekt (qu. 56), und dann werden sie unterschieden in intellektuelle, moralische und theologische. Die intellektuellen werden an sich in qu. 57, in ihrem Verhältnis zu den moralischen in qu. 58 behandelt; dann ebenso die moralischen zuerst in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften (qu. 59), darauf in ihrem Verhältnis zu einander (qu. 60) und schließlich in ihren Konzentrationspunkten, den Kardinaltugenden (qu. 61); zuletzt die theologischen (qu. 62). Den Abschluß dieser allgemeinen Tugendlehre bilden einige vervollständigende Erörterungen: über die Ursache der Tugenden (qu. 63), über die Mitte, welche die Tugend einzuhalten pflegt zwischen zwei Extremen (qu. 64), über

die Verbindung der Tugenden unter einander (qu. 65), über die Gleichheit und Ungleichheit der Tugenden (qu. 66), über ihre Fortdauer nach diesem Leben (qu. 67).

Von den Gaben des Hl. Geistes, von denen die vier ersten die Erkenntniskraft, die drei letzten die Strebekraft übernatürlich ausstatten und empfänglich machen für das Wirken des Hl. Geistes, handelt qu. 68. An diese schließen sich als weitere übernatürliche Förderungen der Erstrebung des himmlischen Endzieles noch an die Seligkeiten (qu. 69) und die Früchte des Hl. Geistes (qu. 70).

Den Gegensatz zu den Tugenden bilden die habituellen Sünden. Weil sie durch aktuelle Sünden entstehen und solche auch wieder aus sich hervorgehen lassen, so werden diese zusammen mit ihnen behandelt, doch hier nur im allgemeinen, weil die spezielle Behandlung später, in der *Secunda Secundae*, folgt. Diese Abhandlung „de vitiis et peccatis“ ordnet der hl. Thomas so, daß er zuerst das Absolute, dann das Relative betrachtet. Das Absolute ist das, was die Sünde (und das Laster) in sich und ihrer Wesenheit nach ist. Er behandelt es in qu. 71. Dann unterscheidet er fünf Relationen und betrachtet demnach die Sünden 1. in Hinsicht auf ihre Objekte und Umstände und die anderen Prinzipien, nach denen sie innerlich bestimmt und von einander unterschieden werden (qu. 72), 2. in Hinsicht auf einander, indem er sie vergleicht nach ihrer Schwere, Gleichheit und Ungleichheit (qu. 73), 3. in Hinsicht auf ihr nächstes Subjekt, ob dies der Wille allein sei oder auch andere Seelenvermögen (qu. 74), 4. in Hinsicht auf ihre Ursachen (qu. 75—84), 5. in Hinsicht auf ihre Wirkungen (qu. 85—87). Den Abschluß bildet eine kurze Abhandlung über die läßliche Sünde (qu. 88. 89). Damit schließt die Abhandlung über die inneren Prinzipien der menschlichen Handlungen.

Im Gegensatz zu den inneren sind dem hl. Thomas äußere Prinzipien für menschliche Handlungen solche, die nicht aus dem Innern des Menschen, sondern von Gott ihren Ausgang haben. Es sind das Gesetz und die Gnade.

Die Lehre vom Gesetze teilt er nach seiner gewohnten Methode in eine allgemeine, in der er das Gesetz nach

seiner Wesenheit (qu. 90), seiner Einteilung (qu. 91) und seinen Wirkungen (qu. 92) behandelt, und eine spezielle, in welcher die verschiedenen Arten von Gesetzen der Reihe nach behandelt werden: das ewige Gesetz (qu. 93), das Naturgesetz (qu. 94), das menschliche Gesetz (qu. 95—97), das göttliche Gesetz des Alten Bundes (qu. 98—105), das göttliche Gesetz des Neuen Bundes (106—108). — In der Lehre von der Gnade betrachtet er die göttliche Gnade zuerst in sich, dann in ihrer Ursache und drittens in ihren Wirkungen. In der ersten Betrachtung richtet er seine erste Frage auf die Notwendigkeit der Gnade. Es ist die Frage nach dem Existenzialgrunde der Gnade; dieser liegt nämlich in dem Bedürfnisse des Menschen, dem Gott entgegenkommt durch Spendung der Gnade. Also keinerlei Notwendigkeit für Gott, aber desto mehr für den Menschen, und erst recht für den in Sünden gefallenen (qu. 109). Die zweite Frage geht auf das Wesen (qu. 110), die dritte auf die Einteilung der Gnade (qu. 111). Wer bei dieser Einteilung die seit dem Konzil von Trient so viel erörterte Unterscheidung in hinreichende und wirksame Gnade vermißt, der lese die qu. 109 aufmerksam durch; er wird sie auch dort zwar nicht ausgesprochen, aber doch der Sache nach finden. Die zweite Betrachtung befaßt sich mit der Ursache der Gnade. Diese kann, abgesehen von der werkzeuglichen Ursache, von der bei den Sakramenten Rede sein wird, eine zweifache sein: eine wirkende oder wirkursächliche (*causa efficiens*) und eine disponierende. Wirkursache der Gnade kann nur Gott sein, disponierende auch der von der göttlichen Gnade unterstützte Mensch (qu. 112). Die dritte Betrachtung hat die Wirkungen der Gnade zum Gegenstande. Die formale Wirkung der *gratia operans* ist die Rechtfertigung des Sünders, über deren Wesen, Ursachen, Ordnung und Weise der hl. Thomas (in der qu. 113) in solcher Übereinstimmung mit dem Konzil von Trient handelt, daß einer, der die Geschichte nicht kennt, meinen könnte, er habe nach diesem Konzil geschrieben. Worin diese Übereinstimmung ihren Grund hat, haben wir im ersten Teil unserer Arbeit gesagt. Eine Wirkung der *gratia cooperans* ist das Verdienst des Gerechten. Verdient kann werden das ewige Leben und die Vermehrung der Gnade, nicht aber die erste Gnade und auch nicht die Gnade der Beharrlichkeit bis zum Ende (qu. 114).

In der *Secunda Secundae* werden die menschlichen Handlungen, durch welche das Endziel erreicht, aber auch verfehlt werden kann, mehr im einzelnen betrachtet. Bei der großen Mannigfaltigkeit derselben kam es hier ganz besonders auf eine gute Ordnung an. Um eine solche zu erzielen, behandelt der hl. Thomas in einer ersten Betrachtung diejenigen moralischen Handlungen, die allgemein menschlich in dem Sinne sind, daß sie bei allen Menschen vorkommen können, um in einer zweiten diejenigen besonders zu behandeln, die nur bei gewissen Klassen von Menschen vorkommen. Dabei vereinfacht er die Behandlung dadurch, daß er die sämtlichen Handlungen vom Gesichtspunkte der Tugenden aus behandelt. Zu den Tugenden nämlich stehen sie alle in Beziehung: die Fehler als Gegensätze, die Geistesgaben als Ergänzungen.

So handelt er denn in einer ersten Betrachtung von den moralischen Handlungen, soweit die Menschen überhaupt und allgemein als Subjekte derselben in Betracht kommen. Und weil er von den Tugenden aus, diese in den Vordergrund stellend, sie behandelt, der Tugenden aber sieben sind, drei göttliche und vier sittliche, die Haupt- oder Kardinaltugenden heißen, so wird in einem ersten Abschnitt gehandelt von den drei göttlichen Tugenden, den entsprechenden Geistesgaben und den ihnen entgegengesetzten Sünden und Fehlern: vom Glauben qu. 1—16, von der Hoffnung qu. 17—22, von der Liebe qu. 23—46; in einem zweiten in derselben Weise von den vier Kardinaltugenden: von der Klugheit qu. 47—56, der Gerechtigkeit qu. 57—122, dem Starkmut qu. 123—140, der Maßhaltung qu. 141—170. In der zweiten Betrachtung nimmt er den Grund der Klassifizierung nicht von der weltlichen, sondern, wie es sich für den Theologen geziemt, von der geistlichen und kirchlichen Ordnung her, die vom Hl. Geiste ist (I. Kor. 12, 11) und die der Apostel (I. Kor. 12, 4—6) zeichnet mit den Worten: „Verschiedenheiten aber sind der Gnadengaben . . . , Verschiedenheiten der Dienstleistungen . . . , Verschiedenheiten der Wirksamkeiten.“ Von diesen Worten ausgehend, betrachtet er an erster Stelle diejenigen Menschen besonders, die mit Gnadengaben oder Charismen ausgestattet sind (qu. 171—178), an zweiter Stelle diejenigen, die entweder im aktiven oder im kontemplativen Leben Gott religiös dienen (qu. 179—182), an dritter

Stelle diejenigen, die in besonderen kirchlichen Ständen sich befinden (qu. 183—189).

Wir treten in den dritten und letzten Teil des thomistischen Domes ein. Hatten wir im ersten Teile Gott vor uns, im zweiten den Menschen, der zu Gott, seinem Endziele, hinzugehen hat, so finden wir hier den Gottmenschen, der als der *Deus causans salutem et faciens mirabilia in medio terrae* sich zu dem Menschen herabläßt, um als Mensch ihm der Weg zu seinem Endziele und zugleich der voraufgehende Führer, als Gott aber ihm Stab und Helfer zu sein. Auch in diesen Teil hat uns der hl. Thomas gleich beim Eintritt in den ersten von weitem her schon einen Blick tun lassen, als er (I qu. 2, prol.) sagte: „*Tractabimus tertio de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.*“ Betrachteten wir in dem *Deus in causando* in der *Prima pars* vorwiegend die schaffende, erhaltende, regierende Wirkursache, in der *Secunda pars* die emporziehende Zweckursache, so durchdringen sich hier das Wirkursächliche und das Zweckursächliche so, daß wir Mühe haben, es zu unterscheiden. Denn derselbe Gott, von dem als erster Wirkursache alles Geschöpfliche ausgegangen ist, zieht hier als Zweckursache sein vernünftiges Geschöpf so an sich, daß er selbst, im Sohne sich herablassend, als Mensch dem Endziele der Menschen entgegengeht und zu ihm emporsteigt, um die Menschen mitemporzuziehen, die durch die Sünde in tiefes Elend gesunken waren. Von ihm, dem menschengewordenen Erlöser, geht alle Kraft aus, die bei den Adamskindern wiederherstellend wirkt. Sie ist nicht bloß göttliche Kraft in der Ordnung der Wirkursache, sondern auch menschlich-meritorische Kraft, die vom ganzen Erdenleben, besonders aber vom Kreuze des Gottmenschen hervorgeht und in den Sakramenten der Kirche flüssig und fließend gemacht wird zum Heil der einzelnen.

Um uns diese Lehre vom gottmenschlichen Erlöser und seinem Werke so vorzulegen, daß wir, die wir an das Kreuz Christi glauben und um die Wissenschaft des Glaubens uns bemühen, einigermaßen in den Stand gesetzt würden, die ganze Höhe und Tiefe dieses Gotteswerkes mitsamt der weltumspannenden Breite und der menschheitsgeschichtlichen Länge desselben ahnend zu verstehen, teilt er sie in drei Teile und zeigt uns in dem ersten den Erlöser selbst und sein irdisches, Gott verherrlichendes, zwischen Gott und Menschen

vermittelndes Lebenswerk, das ausklang in dem Opfer am Kreuze; im zweiten die Mittel, durch welche derselbe Erlöser, in seiner Kirche, als das unsichtbare Haupt derselben, bis zum Ende der Tage verbleibend, uns die Früchte seines Opfers am Kreuze zuwendet und austheilt; im dritten die Endwirkung und das Schlußergebnis der Erlösung, wo der in Herrlichkeit wiederkommende Erlöser sein Werk dadurch krönen wird, daß er seine Erlösten, nachdem er sie mit den übrigen Menschen vom Tode erweckt hat, in die himmlische Seligkeit einführt.

A. Der erste Teil scheidet sich in zwei Hälften: in der ersten betrachten wir das Werk der Menschwerdung Gottes, um auf Grundlage des Glaubens zu erkennen, wie es aufzufassen ist; in der zweiten lassen wir das, was Christus getan und gelitten hat, an unserem Geiste vorüberziehen, um zu sehen, wie das Werk ausgeführt und wie der Sohn Gottes zu unserer Natur und auch zu unserem Tode, um ihn zu überwinden, herabgestiegen ist.

I. Um das Werk der Menschwerdung Gottes in logischer Ordnung zu betrachten, richtet der hl. Thomas seinen ersten Blick auf die Existenz desselben, den zweiten auf das, was es seiner Wesenheit nach ist, den dritten auf die daraus fließenden Folgerungen.

1. Die Existenz entnimmt er dem Glauben, forscht aber dann als Theologe mit der Vernunft nach dem Existenzialgrunde, der auf seiten Gottes kein Notwendigkeits-, sondern nur ein Angemessenheitsgrund sein kann. Dieser Grund, sich in so wunderbarer Weise seinem Geschöpfemitzuteilen, lag darin, daß Gott von Natur aus die wesentliche Gutheit (*essentia bonitatis*) ist, die Gutheit aber eine Seinsfülle besagt mit der inneren Neigung zum Sichmitteilen und gleichsam Überfließen an andere. Auf seiten der in Adam gefallenen Menschen lag freilich ein Notwendigkeitsgrund vor, doch war diese Notwendigkeit keine absolute, sondern eine doppelt bedingte. Wenn Gott, der sie in seiner Gerechtigkeit auch hätte verstoßen können, sich in seiner Barmherzigkeit ihrer wieder annehmen und sie erlösen wollte und wenn er sie so vollkommen erlösen wollte, daß sie auf dem Wege der Gerechtigkeit, mit vollen Ehren und vollständiger Wiederherstellung des ursprünglich ihnen Gegebenen, also nicht als Bettler, denen man einen Königsmantel umhängt und aus reiner Barmherzigkeit unter den

Fürsten des Himmels einen Platz anweist, sondern als Könige, denen der königliche Mantel und Thron nach allem Rechte zukommt, zu ihm, ihrem Endziele, von dem sie durch die Sünde sich abgekehrt hatten, zurückkehren könnten, dann allerdings war die Menschwerdung Gottes notwendig, weil dazu eine von seiten der Menschen zu leistende vollkommene Genugtuung für die Gott durch die Sünde zugefügte Beleidigung erforderlich war, die nur einer, der Gott und Mensch zugleich war, leisten konnte<sup>1</sup> (qu. 1). Christus, der Gottmensch, schenkt uns nicht nur als Gott die Gnaden, durch die wir geheiligt und selig werden, sondern hat sie uns auch als Mensch verdient und schenkt sie uns so, daß sie in uns das principium merendi werden, daß wir also, auf Christi Verdienst gestützt, uns den Himmel verdienen, ihn dereinst als von uns verdienten in Besitz nehmen, gleichsam königlich in denselben einziehen können.

2. Die *Wesenheit* oder Substanz des Geheimnisses der Menschwerdung besteht in der Vereinigung der beiden Naturen in der einen Person. Wer es theologisch verstehen will, muß sich Rechenschaft geben über die Art der Vereinigung und über die beiden Extreme, die in ihr zusammenkommen. Über die Vereinigung selbst handelt der hl. Thomas in der qu. 2. Dieselbe ist ihm eine Vereinigung, die ganz einzig dasteht, weit verschieden von jeder Vereinigung, welche die Philosophen kannten. Diese kannten nämlich wohl substantielle Vereinigungen, wie sie zwischen Materie und Form stattfinden in den Naturdingen und zwischen Leib und Seele im Menschen, aber doch nur solche, durch die jedesmal eine Natur konstituiert wurde, die dann auch immer ein Suppositum war. Eine substantielle Vereinigung aber zwischen der Natur eines Wesens und dem Suppositum eines anderen in der Weise, daß die Naturen als Naturen unvermischt blieben und nur vermittels des Suppositums vereinigt würden, war ihnen unbekannt, weil es in den Dingen der Natur eine solche nicht gibt. Wenn

<sup>1</sup> Diesem in der Väterlehre gründenden anselmisch-thomistischen Gedanken brach Duns Scotus durch seine Akzeptionstheorie, die sich bei ihm aus der falschen Lehre von der Superiorität des Willens über den Verstand herleitete, die Spitze ab, fand aber bei den Theologen, in erster Linie bei den thomistischen, entschiedenen Widerspruch. Weiteres hierüber in meiner Schrift: *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn 1891.

sie daraufhin eine solche Vereinigung für innerlich unmöglich erklärt hätten, so hätten sie einen logischen Fehler gemacht, weil daraus, daß etwas in der Welt unserer Erfahrung nicht vorkommt, keineswegs folgt, daß es auch für Gottes Allmacht unmöglich ist. Die Häretiker machten wirklich diesen Fehler, und weil sie deswegen die Vereinigung, wie der Glaube sie lehrte, für unmöglich hielten, so suchten sie dem tradierten Glauben einen anderen Sinn unterzuschieben, der der Vernunft, wie sie irrigerweise meinten, besser gerecht würde. Die einen von diesen, wie Eutyches und die Monophysiten, wollten die substantielle Einheit retten und behaupteten deswegen eine Vereinigung zu einer einheitlichen Natur, nicht bedenkend, daß sie dadurch in die Absurdität einer veränderlichen Gottheit hineingerieten. Die anderen, Nestorius nämlich und sein Anhang, glaubten, das Unvermischtleiben der beiden Naturen, das sie betonten, auch gegen den Glauben der Kirche schützen zu müssen und gaben deswegen die Vereinigung im Sinne einer substantiellen preis. Sie bedachten aber nicht oder wollten es nicht beachten, daß sie durch solches Herabdrücken der Vereinigung zu einer bloß akzidentellen das Glaubensgeheimnis selbst preisgaben und aus dem Gottmenschen einen der gewöhnlichen Heiligen machten, die ja auch ihre Heiligkeit und Gotteskindschaft nur durch eine Vereinigung mit der Gottheit hatten, und zwar eben durch eine akzidentelle. Solche, die unklar zwischen rechts und links vermitteln wollten und nicht erkannten, daß die richtige Mitte längst im Glauben der Kirche vorliege, sagten, der Vereinigungspunkt der Naturen sei nicht eine Person, wohl aber ein Suppositum, nicht erkennend, daß Person und Suppositum (oder Hypostase) bei vernünftigen Naturen ganz dasselbe sind. Andere meinten, die Rechte des Glaubens und der Vernunft dadurch retten zu können, daß sie annahmen, die Teile der menschlichen Natur, Leib und Seele, seien je für sich akzidentellerweise mit der Person des Sohnes Gottes vereinigt — eine Unklarheit, die sich bis in die Sentenzen des Lombarden durchgeschlagen und dort mit falschem Paß bei den „Meinungen“ Unterkunft gefunden hatte. Der hl. Thomas nun zeigt in zutreffender Weise, daß nur im Glauben der Kirche, wie sie ihn auf ihren Konzilien ausgesprochen hat, sowohl das Glaubensgeheimnis als die Vernunftwahrheit in voller Integrität gewahrt bleibe,

und daß auch die bei Petrus Lombardus eingeschlüpfte „Meinung“ zu den Häresien gehöre. Die Vereinigung ist nach ihm so zu denken, daß der Sohn Gottes dadurch die menschliche Natur, die als vollständige, singuläre und konkrete Natur zu fassen sei, zu sich an- und emporgenommen habe, daß er ihr in seiner göttlichen Person denjenigen substantiellen Abschluß gab, den man Subsistenz nennt, und den eine natürlich entstehende Natur dadurch ganz von selbst hat, daß, wo immer eine solche Natur entsteht, auch ein Inhaber oder Träger derselben mitentsteht; daß somit diese göttliche Person seit der Menschwerdung doppelt subsistent oder in ihrer Subsistenz doppelt terminiert sei, und daß man sie in diesem Sinne eine zusammengesetzte Person nennen könne, die aber in sich selbst ihre volle Einfachheit bewahrt habe.

In der qu. 3 handelt der hl. Thomas von dem annehmenden und die Vereinigung bewirkenden Prinzip. Bewirkt hat sie der Sohn Gottes durch seine Allmacht, die ihm gemeinschaftlich ist mit dem Vater und dem Heiligen Geiste in der einen göttlichen Natur, so daß das Werk der Inkarnation des Sohnes in diesem Sinne ein gemeinsames Werk der drei göttlichen Personen ist; angenommen aber hat nur er die menschliche Natur zu seiner Person oder in seine Persönlichkeit, so daß diese ihr den suppositalen Abschluß gibt durch die ihm im Unterschiede von den anderen göttlichen Personen eigene relative Proprietät.

Von dem anderen Extrem der Vereinigung, der angenommenen Natur, ist mehr zu sagen, weil nicht nur sie selbst in voller Integrität, also mit allen ihren Teilen, angenommen, sondern auch Verschiedenes mitangenommen ist, was nicht zu ihrer Integrität gehört, sowohl Vorzüge als Defekte. Von der angenommenen Natur selbst und der Angemessenheit ihrer Annahme, wie sie nach dem Glauben geschehen ist, handelt qu. 4; von der Annahme der Teile der Natur qu. 5, wo die Doketen verschiedener Richtung abgewiesen werden; von der Ordnung, in der diese Annahme der Teile erfolgt ist, qu. 6.

Die Vorzüge oder Vollkommenheiten aber, mit denen die menschliche Natur, die zu Gott selbst in solcher Weise erhoben wurde, ausgestattet werden mußte, lassen sich in die drei Worte fassen: Gnade, Wissen, Macht. Durch die ihm verliehene Gnade ist Christus auch seiner Menschheit

nach aufs vollkommenste in sich heilig und zugleich Gnadenprinzip und Heiligungsursache für die Kirche, deren unsichtbares Haupt er ist. Über die Heiligungsgnade Christi, wie sie ihm als singulären Menschen eignete, handelt qu. 7, über die quellenhafte Gnade, die ihm als dem Haupte der Kirche in überfließender Fülle innewohnte, wie schon das Evangelium (Joh. 1, 16) sagt, und die dem Wesen nach dieselbe Gnade ist mit derjenigen, die ihn persönlich heiligte, qu. 8. Das menschliche Wissen Christi wird in der qu. 9 im allgemeinen, in qu. 10, 11, 12 im besonderen behandelt, als schauendes, eingegossenes und erworbenes Wissen. Von der Macht Christi handelt qu. 13. Christus hatte seiner Menschheit nach nicht die göttliche Allmacht, sondern war ein Werkzeug der göttlichen Allmacht. Doch hatte die Seele Christi eine doppelte Macht, eine als *causa principalis*, die andere als *causa instrumentalis*. Als Hauptursache (*c. princ.*) hatte sie die Macht, den eigenen Körper zu regieren und alle vernünftigen Geschöpfe von der ihr innewohnenden Fülle der Gnade und Weisheit aus zu erleuchten; als werkzeugliche Ursache aber hatte sie die Macht, alle miraculösen Veränderungen in der ganzen geschöpflichen Welt hervorzubringen, die irgendwie Bezug haben konnten auf das Geheimnis der Menschwerdung, nicht aber die Macht zur Erschaffung oder zum Vernichten.

Die Defekte oder Unvollkommenheiten, welche der Sohn Gottes in und mit der menschlichen Natur zu dem Zwecke annahm und ertrug, um die Erlösung der Welt so zu vollbringen, wie die göttliche Weisheit es wollte, sind doppelter Art: körperliche und seelische. Was die körperlichen anbetrifft, so übernahm er mit dem leidensfähigen Körper auch die in der Naturordnung liegende Notwendigkeit, ihnen unterworfen zu sein, nicht aber irgendwelche Notwendigkeit, die aus der Sünde stammte. Dennoch waren sie bei ihm schlechthin freiwillig, weil er den leidensfähigen Körper freiwillig gemäß dem Willen des Vaters angenommen hatte (qu. 14). Was aber die seelischen Defekte angeht, so war alles, was Sünde oder Hinneigung zur Sünde heißen kann, durch die ihr innewohnende Gnadenfülle von der Seele Christi ausgeschlossen, weil Gnade und Sünde nicht zusammen in einer Seele wohnen können. Ebenso war durch die Fülle des Wissens jedes privative Nichtwissen von ihr ausgeschlossen. Die natürlichen Leidenschaften der mensch-

lichen Seele waren auch in der Seele Christi, aber sie waren in ihr ganz vollkommen geregelt durch die Vernunft und den freien Willen, so daß auch keine unfreiwilligen Regungen derselben in ihr entstehen konnten (qu. 15).

3. An die Betrachtung dessen, was die substantielle Wesenheit des Geheimnisses ausmacht, schließt sich an die Betrachtung der daraus fließenden Folgerungen, also dessen, was wegen und infolge der Vereinigung Christo dem Herrn zukommt, wobei eine dreifache Beziehung zu unterscheiden ist, da einiges ihm in solcher Weise zukommt in Hinsicht auf ihn selbst, anderes in Hinsicht auf den Vater, wieder anderes in Hinsicht auf uns. In Hinsicht auf ihn selbst folgt aus der Vereinigung ein Dreifaches: das erste bezieht sich auf das Zusammensein der beiden Naturen in der einen Person, das zweite auf die Einheit des Seins, die trotz dieser Zweiheit der Naturen bleibt, das dritte auf die Zweiheit der Naturen als Tätigkeitsprinzipien. Bezüglich des ersten zeigt der hl. Thomas, daß die sog. *communicatio idiomatum in concreto* darin begründet ist, daß die beiden Naturen *suppositale* Seinsgemeinschaft in dem Sein der gemeinsamen Person haben, und daß somit, weil bei konkreten Aussagen das *Suppositum* immer mitgemeint ist, solche wechselweise in Hinsicht auf die Naturen gebraucht werden dürfen, so daß man richtig sagt: Gott ist gestorben, der Mensch Jesus ist Gott (qu. 16). Bezüglich des zweiten zeigt er (in qu. 17), daß im Gottmenschen schlechthin nur ein Sein ist, das persönliche, in welches die menschliche Natur als *neues principium quo* aufgenommen ist; daß man sagen müsse: Christus ist einer (*unus*), ist eins (*unum*). Bezüglich des dritten erklärt und begründet er die Lehre der Kirche gegen die *Monotheleten* (qu. 18 und 19).

In Hinsicht auf den Vater muß von Christo als dem Gottmenschen ein Dreifaches ausgesagt werden von dem Gesichtspunkte aus, daß er dem Vater etwas leistet, und ein Zweifaches von dem aus, daß der Vater ihm etwas gibt. Was er dem Vater gegenüber leistet, läßt sich in die Worte fassen: Unterwerfung, Gebet, Opfer. Was der Vater ihm gibt, ist erstens Sohnschaft, nicht adoptive, sondern die natürliche, ewige des Eingeborenen, in die aber die angenommene Menschheit erst in der Zeit, aber sogleich bei und mit ihrem Entstehen, aufgenommen worden ist; zweitens ist es die *Prädestination*. Demgemäß handelt der

hl. Thomas in der qu. 20 von dem Unterworfensein Christi unter den Vater, in der qu. 21 vom Gebete Christi, in der qu. 22 vom Priestertum und Opfer Christi, in der qu. 23 von der Adoption und in der qu. 24 von der Prädestination Christi.

Was dem Gottmenschen in Hinsicht auf uns zukommt, faßt der hl. Thomas dahin zusammen, daß er in der qu. 25 von der Anbetung handelt, die wir ihm schulden und die eine Anbetung im höchsten Sinne (*adoratio latriæ*) ist, in der qu. 26 von der Mittlerschaft Christi zwischen uns Menschen und Gott.

II. Nachdem der hl. Thomas in solcher Weise bezüglich des Werkes der Menschwerdung dargelegt hat, wie es mitsamt seinen Folgerungen auf Grund des katholischen Glaubens aufzufassen sei, wendet er sich der anderen Seite dieses wunderbaren Gotteswerkes zu, um die Weise der Ausführung desselben im einzelnen zu betrachten. Er unterscheidet an demselben diesbezüglich vier Teile: erstens betrachtet er den Eingang des Sohnes Gottes in diese Welt durch die wunderbare Empfängnis und Geburt aus der Jungfrau, zweitens seinen Durchgang durch die Welt unter wunderbarem Lehren und Wirken, drittens seinen Ausgang aus dieser sichtbaren Welt durch Leiden und Tod, viertens seinen triumphierenden Rückgang zum Vater.

Den Eingang Christi in die Welt läßt er mit der Empfängnis beginnen, mit der Taufe im Jordan beschließen und betrachtet die Teile desselben der Reihe nach. Bezüglich der Empfängnis richtet er sein Auge zuerst auf die Mutter, die ihn durch ein Wunder Gottes empfing, die aber, bevor sie zu dieser außerordentlichen Würde erhoben wurde, darauf vorbereitet und dafür disponiert wurde, sowohl der Seele als dem Leibe nach. Der Seele nach durch sündenfernhaltende Heiligung vom Beginn ihres Daseins an (qu. 27); dem Leibe nach in dreifacher Hinsicht: Gott gegenüber durch fleckenlose, durch ein Gelübde geheiligte Jungfräulichkeit, die auch bei der Geburt und nach der Geburt ihres Sohnes in vollkommener Unversehrtheit verblieb (qu. 28), den Menschen gegenüber durch ihre Vermählung mit Joseph (qu. 29); und endlich auch noch in Hinsicht auf sie selbst, damit sie nämlich in die Lage gebracht würde, eine so große Aufgabe mit voller Freiheit

des Willens zu übernehmen, durch die himmlische Botschaft des Engels, der ihr zuerst mit voller Deutlichkeit sagt, daß sie die Mutter des Messias werden soll, von dem aktiven Prinzip aber, das dabei fungieren sollte, schweigt und erst auf ihre Frage, wie das geschehen solle, da sie in der Botschaft nichts von einem Manne höre, seine Botschaft vervollständigt und ihr dadurch es möglich macht, ihre Einwilligung auszusprechen.

Dann richtet er seinen Blick auf die Sache selbst und betrachtet an ihr ein Vierfaches: 1. das Materialprinzip (qu. 31); 2. das aktive Prinzip (qu. 32); 3. die Vollzugsweise, die in Hinsicht auf das Materialprinzip der Naturordnung entsprach, so daß die Empfängnis eine wirklich menschliche war, was aber nicht hinderte, daß sie alles in allem oder schlechthin eine völlig wunderbare und übernatürliche war (qu. 33); 4. das Ergebnis, das nichts anderes war als die in sich aufs vollkommenste geheiligte und hypostatisch mit der zweiten Person in der Gottheit vereinigte Menschheit (qu. 34).

Bezüglich der Geburt Christi betrachtet er 1. diese selbst, sowohl in sich als auch nach ihren Umständen des Ortes, der Zeit und der Weise, und zeigt überall die vollkommenste Angemessenheit, die den Werken Gottes ja niemals fehlt (qu. 35); 2. die Kundmachung des neugeborenen Heilbringers an Auserwählte aus den Juden und die Erstlinge der Heiden (qu. 36).

Nach der Geburt folgte die Beschneidung und die Beobachtung der anderen Legalien des Alten Bundes, weil Christus als wahrer Sohn Abrahams die Last des Gesetzes auf sich nehmen und dadurch das Werk der Erlösung beginnen wollte. Darum wurde ihm auch bei der ersten Blutvergießung der Name Jesus, der auf die Erlösung hinwies, gegeben und die Darstellung im Tempel war seine freiwillige Selbsthingabe an den Vater, die am Kreuze ihre Höhe erreichen und ihre Vollendung finden sollte (qu. 37).

Die Taufe Christi war der Schlußpunkt seines Einganges in die Welt; denn von da an begann er, sich der Welt zu offenbaren durch Lehren und Wunder und diese seine Selbstoffenbarung wurde eingeleitet durch eine Offenbarung seitens des himmlischen Vaters im unmittelbaren Anschluß an die Taufe. Damit aber die Menschen auf das Kommen Christi und seine Selbstoffenbarung disponiert

würden, darum war Johannes von Gott gesandt, Buße zu predigen und seine Bußtaufe zu spenden. Wegen dieses disponierenden Charakters der Johannestaufe behandelt der hl. Thomas hier zuerst diese (in qu. 38) und dann die Taufe, die sich Christus durch Johannes spenden ließ und die wegen dessen, der sie sich spenden ließ, eine tiefere Bedeutung hatte, als sie der Johannestaufe an sich und wie sie den anderen, gewöhnlichen und sündigen Menschen gespendet wurde, zukam (qu. 39).

Bezüglich des Durchganges Christi durch die Welt stellt der hl. Thomas zunächst eine allgemeine Betrachtung an über die von Christus gewählte Lebensweise und findet diese in jeder Hinsicht angemessen (qu. 40). Dann betrachtet er im einzelnen, wie Christus auf diesem Gange durch die Welt den Teufel besiegte in der Versuchung (qu. 41), die Menschen an sich zog und erleuchtete durch seine Lehre und Lehrweise (qu. 42), alle Geschöpfe als Werkzeug der göttlichen Allmacht beherrschte und seiner Sache dienstbar machte durch die Wunder, die er wirkte, um den Glauben in den Herzen zu begründen. Von den Wundern Christi handelt er im allgemeinen in qu. 43, im speziellen in qu. 44, um dann das Wunder der Verklärung noch besonders zu betrachten in qu. 45.

Sodann stellt der hl. Thomas seine Betrachtung an über den Ausgang Christi aus dieser Welt durch das Leiden und den Tod am Kreuze. Er betrachtet erstens das Leiden, das diesen Ausgang verursachte, zweitens den Tod, in welchem er vollzogen wurde, drittens das unmittelbar an den Tod sich Anschließende. Die Betrachtung über das Leiden Christi hat vier Punkte. Im ersten wird das Leiden selbst in sich betrachtet: in Hinsicht nämlich auf seine allseitige Angemessenheit unter Berücksichtigung seiner Art und seiner Größe (qu. 46); im zweiten die Ursache dieses Leidens, und zwar die Wirkursache, da über die Zweckursache schon vorher, bei der Angemessenheit, die Rede war (qu. 47); im dritten die demselben zukommende Ursächlichkeit bezüglich unseres Heiles, die eine fünffache war, weil es in Hinsicht auf das ewige Heil der sündigen Menschheit 1. ein vollhinreichendes Verdienst war, um alle Gnaden, die wir benötigten, zu erwerben, 2. eine nach strengster Gerechtigkeit vollhinreichende Genugtuung zum Ausgleich der durch die Sünden der

Menschen Gott zugefügten Beleidigung, 3. ein Gott mehr als alle anderen wohlgefälliges Opfer der Liebe und der vollsten Versöhnung zwischen Gott und den Sündern, 4. ein Loskauf der Sünder aus der Gefangenschaft, der sie gerechterweise verfallen waren, durch Zahlung eines unendlich kostbaren Lösepreises, 5. eine Wirkursache zur Bewirkung der Gnade in den Seelen, aber dies doch nur in der werkzeuglichen Ordnung, weil die Hauptursache (*causa principalis*) bei der Gnade nur Gott als Gott ist, der allein im Innersten der Seele wirken kann (qu. 48). Im vierten Punkte endlich werden die Wirkungen des Leidens Christi betrachtet, sowohl in Hinsicht auf uns, die wir durch dasselbe von der Sünde und allem, was zur Sünde gehört, befreit, mit Gott versöhnt, vom Himmel nicht mehr ausgeschlossen sind, als auch in Hinsicht auf Christus selbst, der sich durch die Demut und Schmach des Kreuzes die Erhöhung und Verherrlichung verdiente: die glorreiche Auferstehung, die wunderbare Himmelfahrt, das machtvolle Sitzen zur Rechten des Vaters und zugleich die Verherrlichung seines Namens, so daß in diesem Namen sich alle Knie beugen im Himmel, auf Erden und unter der Erde, bis er wiederkommen wird, um das Weltgericht abzuhalten (qu. 49).

Es folgt die Betrachtung über den Tod Christi, dessen Angemessenheit darin lag, daß Christus, um für die Sünde genugzutun, die von Gott für die Sünde festgesetzte Strafe freiwillig übernehmen wollte, diese Strafe aber nach Gen. 2, 17 der Tod war. Er hat also den Tod, der in der Trennung der Seele vom Leibe besteht, wahrhaft und wirklich erlitten, jedoch wurde durch diese Auflösung des substantialen Seins des Menschen Jesus die hypostatische Vereinigung zwischen der Gottheit und den nunmehr getrennten Teilen der Menschheit nicht aufgelöst, vielmehr verblieben sowohl der Leib als die Seele je für sich in dieser Vereinigung. Mit aller Schärfe betont der hl. Thomas hier gegenüber einer zu seiner Zeit weit verbreiteten Unklarheit, es entspreche nicht dem katholischen Glauben, zu sagen, Christus sei während des *Triduum mortis* ein Mensch gewesen; höchstens dürfe man sagen, er sei ein toter Mensch gewesen. Ein toter Mensch war eben nach seiner Lehre von der Einheit der Form im Menschen nicht in eindeutiger Weise (*univoce*) ein Mensch. Er verwirft ausdrücklich das,

was Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus hierüber lehrten, als einen Irrtum gegen den Glaubensartikel vom Tode Christi, entschuldigt sie aber einigermaßen, indem er sagt, sie hätten zwar Irriges gesagt, aber keinen häretischen Sinn damit verbunden, weil sie von einer falschen Auffassung der Konstitution des Menschen aus geredet hätten (qu. 50). Was unmittelbar an den Tod sich anschloß und in gewisser Weise noch zu ihm gehörte, war in Hinsicht auf den Leib das Begräbnis, über welches in qu. 51, in Hinsicht auf die Seele das Hinabsteigen in die Unterwelt, über welches in qu. 52 gehandelt wird.

Der triumphierende Rückgang Christi zum Vater hat sich in einem dreifachen Stufengange vollzogen: Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters. Der hl. Thomas betrachtet sie der Reihe nach. An der Auferstehung Christi unterscheidet er ein Vierfaches: 1. die Tatsache selbst (qu. 53), 2. die Qualität des Auferstandenen (qu. 54), 3. die Kundmachung der Auferstehungstatsache an die Welt (qu. 55), 4. die Ursächlichkeit der Auferstehung Christi bezüglich unserer leiblichen und geistigen Auferstehung (qu. 56).

Die Himmelfahrt behandelt er in qu. 57, darauf das Sitzen zur Rechten des Vaters, das nach ihm nichts anderes ist als „das mit dem Vater geteilte Innehaben der Glorie der Gottheit und der Seligkeit mitsamt der richterlichen Gewalt, und zwar unveränderlich und königlich“. Dies Sitzen zur Rechten des Vaters kommt Christus dem Herrn zu, insoweit als er Gott und insoweit als er Mensch ist, doch anders und anders. Für ihn als den ewigen Sohn des Vaters hat es den Sinn der vollen Gleichheit mit dem Vater in der göttlichen Natur, für ihn als den Menschensohn hat es den Sinn der endgültigen Einsetzung in die väterlichen Erbgüter, die er dazu auch noch so heldenhaft sich erworben hatte, mit überragender Vorzugseligkeit sowie mit königlicher und richterlicher Gewalt in Hinsicht auf die ganze Welt der Geschöpfe. Es bedeutet für ihn die Erreichung des Endzieles, das er in einem Erdenleben hatte anstreben wollen gemäß der menschlichen Natur, die er angenommen hatte, und gemäß dem Zwecke, zu welchem er diese angenommen hatte. Denn wenn er auch als Gott seinen Thron zur Rechten des Vaters

nimmer verlassen hatte noch verlassen konnte und wenn auch der zu seiner Persönlichkeit und Sohnschaft emporgehobenen Menschheit der göttliche Thron von ihrem Entstehen und Vereinigtsein an gebührte, so hatte doch der Zweck, zu dem er diese mit sich vereinigt hatte, verlangt, daß er in ihr ein mühe- und leidenvolles Erdenleben durchmachte, um dadurch freilich auch für sich gemäß dieser Natur zu erreichen, daß er nun die ihm zustehenden väterlichen Güter mit größeren Ehren und Freuden in Besitz nehmen konnte. Von dem Sitzen Christi zur Rechten des Vaters an sich handelt qu. 58, von der zu demselben gehörenden richterlichen Gewalt, kraft welcher er wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten, qu. 59, und damit schließt der erste Teil der Lehre vom gottmenschlichen Erlöser und seinem Werke.

B. Wir treten in den zweiten Teil ein, den der hl. Thomas so einleitet: „Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent.“ Wir haben hier die von Christus zur Weiterführung und Ausgestaltung seines Lebenswerkes gegründete Kirche vor uns, in der nicht wie vormals im irdischen Paradiese vier, sondern, der in ihr herrschenden gottmenschlichen Ordnung entsprechend, sieben Ströme fließen, die vom Kreuze Christi herkommen, um von dort das dem Herzen des Gottmenschen entquellende Heil durch die von dem Zeltdach der Kirche überspannten Länder und Völker des Erdkreises bis zum Ende der Zeiten zu tragen. Eingeteilt wird diese Lehre von den Sakramenten in eine allgemeine und eine besondere. In der allgemeinen geht die erste Frage des hl. Thomas auf den Begriff des Sakramentes. Dieses ist ihm ein sinnfälliges Zeichen einer heiligen Sache und diese heilige Sache ist unsere Heiligung einmal in ihrem Ursprunge, dem Leiden Christi, auf das er als *signum rememorativum* zurückweist, sodann in ihrem Vollzuge, auf den es als *signum demonstrativum* hinzeigt, endlich in ihrer jenseitigen Vollendung, die es als *signum prognosticum* voraus verkündigt (qu. 60). Die zweite Frage betrifft die Notwendigkeit der Sakramente, und die Antwort lautet, die Notwendigkeit oder Angemessenheit, durch körperliche, sinnfällige Dinge den Menschen die Heilsgnaden zu vermitteln, liege einmal in

der menschlichen Natur, die durch das Körperliche und Sinnliche zum Geistigen und Höheren emporgeführt werde, dann aber vor allem auch in der Sünde, durch die der Mensch sich den Dingen der Sinnenwelt unterworfen habe, weshalb es angemessen sei, ihm von dorthier auch die Heilskraft zukommen zu lassen. Vor der Sünde sei der Mensch wohl in seinem Erkennen vom Sinnlichen und Körperlichen abhängig gewesen, aber sinnfällige Gnadenmittel habe es im Zustande der Unschuld nicht gegeben, sondern erst nach der Sünde; die sakramentale Gnade habe somit medizinalen Charakter gegen die Sünde (qu. 61). Die dritte Frage geht auf die Wirkung der Sakramente, die eine zweifache ist: eine, die allen Sakramenten gemeinsam zukommt und darin besteht, daß sie in Kraft des Leidens Christi heiligmachende Gnade vermitteln, eine zweite, die sekundärer Art ist, bloß einigen Sakramenten zukommt und darin besteht, daß sie der Seele einen Charakter einprägen. Die erste, allen Sakramenten gemeinsame Wirkung, die sich jedoch bei den einzelnen Sakramenten als besondere sakramentale Gnade und besonders gefärbte Teilnahme an der medizinalen Erlösungsgnade Christi spezialisiert, betrachtet der hl. Thomas in der qu. 62, wo er auch die Wirkungsweise der Sakramente des Neuen Bundes im Gegensatze zu denen des Alten Bundes dahin bestimmt, daß sie die Gnade durch ihren Vollzug (*ex opere operato*) bewirken, und zwar als werkzeugliche Ursachen. Die zweite, sekundäre Wirkung, die nur denjenigen Sakramenten zukommt, welche die Menschen in spezieller Weise zu Dienern Christi und Teilhabern an dessen Priestertum machen zum gültigen Empfangen oder Spenden in bezug auf einige Sakramente, ist der spirituelle Charakter, der unverteilgbar der Seele eingepreßt wird, nicht nach Art eines Habitus, sondern nach Art und Analogie eines Vermögens, einer „*potentia spiritualis ad ea quae sunt cultus divini*“. Eingepreßt aber wird er in der Taufe zum gültigen Empfange der anderen Sakramente, in der Firmung zum Kampf des Glaubens gegen die Feinde des Heiles, in der Priesterweihe zur gültigen Sakramentspendung und zur Darbringung des eucharistischen Opfers. Über den sakramentalen Charakter handelt der hl. Thomas in der qu. 63. Die in der qu. 64 behandelte Frage nach der Ursache der Sakramente hat den Sinn, daß sie auf die Faktoren geht, die den Sa-

kramenten in deren aktuellem Vollzuge ihr Sein und, da diese, wie vorhin gezeigt wurde, Ursachen der Gnade sind, die Ursächlichkeit in bezug auf die Gnade geben. Der erste Faktor ist Gott; der zweite ist Christus als Mensch mit der ganzen Gnadenfülle, die ihm als dem Haupte der Kirche eignet, und insbesondere mit der ganzen meritorischen und satisfaktorischen Kraft seines Leidens und Todes, die gerade in den Sakramenten als heilende Kraft gegen die Sünde und deren Folgen wirkt. Der dritte ist der menschliche Ausspender, der die Handlung in richtiger Weise und mit der erforderlichen Intention zu vollziehen hat. Diese Faktoren wirken so zusammen, daß ausschließlich Gott hier als *causa principalis* in Betracht kommt, und der Grund dafür liegt einmal darin, daß es sich um die Gnade handelt, die nur von Gott kommen kann, sodann auch darum, daß es sich um ein Wirken im Innersten der Seele handelt, wo nur Gott wirken kann. Die anderen Faktoren wirken nur als werkzeugliche Ursachen, doch mit dem Unterschiede, daß die heilige Menschheit Christi ein mit der Gottheit (hypostatisch) verbundenes, die rein menschlichen Ausspender dagegen getrennte Werkzeuge sind. Da Christus Gott und Mensch zugleich ist, so hat er bezüglich der Sakramente und ihrer Kausalität als Gott eine *potestas auctoritatis*, als Mensch eine *potestas excellentiae sive ministerii principalis*, die ein Vierfaches in sich schließt: 1. daß das Verdienst und die Kraft seines Leidens in den Sakramenten wirkt, 2. daß in seinem Namen die Sakramente geheiligt werden, 3. daß er die Sakramente einsetzen und 4. die sakramentale Wirkung auch ohne äußeres Zeichen bewirken konnte. Weil der rein menschliche Ausspender Christo dem Hauptspender gegenüber nur Werkzeug ist, so ist dessen moralische Qualität für das Zustandekommen und somit auch für das Wirken des Sakramentes gleichgültig, „wie es ja auch für die Leitung von Wasser durch eine Röhre gleichgültig ist, ob diese aus Silber oder aus Blei ist“ (art. 5).

Den Schluß der allgemeinen Sakramentenlehre bildet eine gedankenreiche Betrachtung über die Siebenzahl der Sakramente und den Platz, den die einzelnen Sakramente in der Reihenfolge haben, in der sie nach fester kirchlicher Überlieferung aufgezählt zu werden pflegen. Weil nämlich die Werke Gottes vollkommen und weisheitsvoll sind, so

steht es von vornherein fest, daß bei den Sakramenten weder die Zahl noch die Ordnung etwas Gleichgültiges ist, sondern auf Weisheitsgründen beruht; dem Theologen aber liegt es ob, diesen Gründen nachzugehen und sie in helles Licht zu stellen. Diese Aufgabe erfüllt der heilige Thomas in der qu. 65 in vorzüglicher Weise, indem er das geistige Leben, für welches die Sakramente gegeben sind, in Parallele bringt mit dem leiblichen Leben des einzelnen und dem Gemeinschaftsleben der menschlichen Gesellschaft. So findet er, daß der Geburt die Taufe, der Entwicklung zur Manneskraft die Firmung, der beständig notwendigen Ernährung die Eucharistie entspricht. Und diese drei würden ausreichen, wenn das Leben leidlos wäre. Weil aber im geistigen Leben nicht weniger als im leiblichen auch Krankheiten vorkommen, so wurde die Buße eingesetzt zur Wiederherstellung des Gnadenlebens der Getauften aus Seelenkrankheiten und -Schwächen und die letzte Ölung noch dazugegeben zur vollkommenen Ausheilung. Diese fünf Sakramente würden genügt haben, wenn nicht der Mensch wie im natürlichen, so auch im übernatürlichen Leben ein Gemeinschaftswesen wäre. Weil er das aber ist und nach Gottes Anordnung sein soll, so mußten für das übernatürliche Leben der Gesellschaft als solcher noch zwei Sakramente hinzugefügt werden: das Weihesakrament, das der übernatürlichen Gesellschaft Leiter und Führer gibt gegen das Übel der Auflösung und Unordnung, und das Ehesakrament gegen den Schwund der Gesellschaft, die durch den unerbittlichen Tod fortwährend gelichtet wird, zugleich auch zur Behebung der Unordnung, die in die Ehe als Dienst der Natur infolge der Erbsünde hineingekommen ist.

Auf die allgemeine Sakramentenlehre folgt die besondere, die sich ganz von selbst nach den sieben Sakramenten in sieben Teile teilt.

1. Die Betrachtung des hl. Thomas über die Taufe hat zwei Hauptpunkte: im ersten betrachtet er das Sakrament selbst, im zweiten die Vorbereitung auf dasselbe. Beim Sakramente selbst richtet er sein Auge *a*) auf die Natur und Wesenheit dieses Sakramentes (qu. 66), *b*) auf den Ausspender (qu. 67), *c*) auf den Empfänger (qu. 68), *d*) auf die Wirkungen (qu. 69). Bezüglich der Vorbereitung unterscheidet er die Vorbereitung der christlichen Taufe

im Alten Bunde durch die Beschneidung (qu. 70) und das, was bei der christlichen Taufe aktuell vorbereitet auf den Empfang, nämlich den Katechismus, der erleuchtend wirkt, und den Exorzismus, der die Mächte der Finsternis vertreibt und die Sinne öffnet für die Aufnahme des Glaubenslichtes und des Glaubenswortes (qu. 71).

2. Die Betrachtung über das Sakrament der Firmung (qu. 72) geht auf die Einsetzung desselben durch Christus, auf die wesentlichen Bestandteile, die doppelte Wirkung (Gnade und Charakter), den Empfänger, den Spender und den Ritus dieses Sakramentes.

3. Über das heilige Sakrament der Eucharistie stellt der Verfasser des *Lauda Sion* sieben theologische Betrachtungen an. In der ersten befaßt er sich mit dem, was auf die Existenz und Einheit desselben Bezug hat (qu. 73), in der zweiten mit der sakramentalen Materie, deren Unterscheidung in eine entferntere und eine nächst hier mehr noch als bei den anderen Sakramenten notwendig ist. Denn die entferntere ist Brot und Wein, die nächste aber die bloßen Gestalten (species) oder Akzidenzien von Brot und Wein, unter denen statt ihrer naturgemäßen Substanz der Leib und das Blut Christi gegenwärtig sind. Daher handelt der hl. Thomas zunächst ausführlich (qu. 74) über die *materia remota*, die in Weizenbrot und Wein vom Weinstock besteht und, um nächste und dem Inhalt des Sakramentes angepaßte Materie zu werden, nicht bloß einer Weihe bedarf, sondern einer substantiellen Verwandlung. Der Inhalt des Sakramentes aber fordert deshalb eine solche Verwandlung, weil Christus, der als wahrhaft unter den sakramentalen Zeichen gegenwärtig diesen Inhalt bildet, nur durch eine solche hier gegenwärtig werden kann, nicht aber durch eine örtliche Bewegung, weil er den Himmel ja nicht verläßt und im Sakramente an vielen Orten zugleich ist, was nicht möglich wäre, wenn sein Gegenwärtigsein der Terminus einer örtlichen Bewegung wäre. Diese Verwandlung steht einzig da im ganzen Bereiche der göttlichen Allmacht und hat in der Natur nicht ihresgleichen. Sie ist eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes und des Weines nach Materie und Form in den Leib und das Blut Christi, und ihr formaler Terminus ist die ganze Substanz des Leibes und Blutes Christi nicht absolut, sondern als aus solcher Verwandlung hervor-

gegangen, also nicht als aus nichts hervorgebracht, mithin auch nicht als neu abhängig vom Schöpfer von wegen eines neuen Seins, wohl aber wegen des Hervorgegangenseins aus der Verwandlung „Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis, nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transsubstantiatio“ (qu. 75). Im Anschluß daran werden die Folgerungen, die sich aus dieser Verwandlung ergeben, betrachtet. Sie sind doppelter Art: die einen beziehen sich auf die sakramentale Daseinsweise des Leibes Christi, die anderen auf die Daseinsweise der bleibenden Akzidenzien. Der Leib Christi ist gegenwärtig in seiner Vollständigkeit und Ganzheit unter jeder der beiden Gestalten und jedem kleinsten Teilchen derselben, aber, obgleich mit allen seinen Akzidenzien, also auch mit seiner Quantität, doch nicht in quantitativer, ausgedehnter Weise, sondern nach Weise der Substanzen; auch nicht in örtlicher oder zirkumskriptiver Weise, weshalb er auch an sich nicht örtlich bewegt werden kann. Er ist somit unörtlicherweise an den Orten, wo er ist und wird nur per accidens bewegt und umhergetragen wegen der Gestalten, unter deren Dimensionen er gegenwärtig ist anstatt der verwandelten Substanz des Brotes und Weines, die vorher da war. Und weil nur das, was irgendwie ausgedehnt ist, mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, so ist er unsichtbar und überhaupt sinnlich unwahrnehmbar unter sinnlich wahrnehmbaren Gestalten (qu. 76). Das Bleiben der Akzidenzien aber, worüber in der qu. 77 gehandelt wird, ist nicht etwas ganz Nebensächliches, sondern gehört ebenso zum Sakrament, wie die Gegenwart Christi unter denselben, und ist in ihrer Weise nicht minder wunderbar als diese. Obschon nämlich die Substanz, der sie vor der Wandlung inhärierten, nicht mehr da ist, und sie naturgemäß ohne Subjekt nicht sein können, so bleiben sie dennoch durch Gottes Allmacht, damit wir Menschen das Sakrament menschlicherweise behandeln können und überhaupt das Ganze für uns ein Sakrament sei, ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen für eine unter demselben verborgene heilige Sache. Auch ist der Gedanke fernzuhalten, als ob sie der unter ihnen verborgenen Substanz des Leibes Christi als Akzidenzien inhärierten, da dieser seine eigenen Akzidenzien hat, für die sakramentalen Gestalten aber nicht das natürliche Subjekt ist oder wird, sondern nur

der sakramentale Inhalt und in diesem Sinne freilich der Grund, daß die Gestalten in dem akzidentellen Sein, das sie vorher hatten, durch Gottes Allmacht erhalten bleiben. Weil sie aber nach wie vor dasselbe Sein haben, so kommt ihnen auch noch nach der Wandlung dasselbe Wirken und Leiden zu, das ihnen vorher naturgemäß zukam, da bei jedem Ding das Einwirkenkönnen auf andere Dinge und das Empfänglichsein für ein Einwirken dieser immer dem Sein entspricht (*operari sequitur esse*).

In der dritten Betrachtung behandelt der heilige Thomas die sakramentale Form, indem er vor allem zeigt, wie angemessen dieselbe sei (qu. 78). Dann wendet er sich in einer vierten Betrachtung den Wirkungen dieses Sakramentes zu, die in der Vervollkommnung des Gnadenlebens und in der Vereinigung mit Christus wesentlich bestehen. Die Vervollkommnung des Gnadenlebens ist eine andere als bei der Firmung und besteht nicht, wie bei dieser, in einer Stärkung und inneren Panzerung gegen die Feinde unseres Heiles, sondern in einer mit größter Innerlichkeit sich vollziehenden Kräftigung und Erhöhung des übernatürlichen Geisteslebens nach Analogie der körperlichen Kräftigung durch die Ernährung. Die Sättigung aber, welche diese übernatürliche Speise wirkt, ist die Vereinigung mit Christus dem Gottmenschen und die damit gegebene Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit, eine Vereinigung, die hier auf Erden beginnt, im Himmel vollendet wird. Da aber diese Vereinigung in der Glut der Liebe sich vollzieht, so bewirkt sie die Tilgung der Sünde, aber nur der läßlichen, weil beim Vorhandensein einer Todsünde die Liebe ausgelöscht ist. Träfe dies jedoch nicht zu, wäre also jemand in eine Todsünde gefallen, von der er aber kein Bewußtsein und an die er keine Anhänglichkeit (*affectus peccati mortalis*) mehr hätte, so würde der Funke von Liebe zu Gott, der dann noch in ihm wäre, durch den andächtigen und ehrfurchtsvollen Empfang dieses Sakramentes zur Glut entfacht werden und so seine Sünde tilgen, indem die *attritio*, mit der er heranträte, infolge des Empfanges zur *contritio* würde. Die Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen gehört nicht zu den Wirkungen, für welche dies Sakrament eingesetzt ist, aber indirekt kann es doch diese Wirkung haben, infolge nämlich der Liebesglut, die es entzündet. Kommt aber die Eucharistie nicht als Sakra-

ment, sondern als Opfer in Betracht, so ist die Sache anders; denn als Opfer hat sie satisfaktive Kraft (qu. 79).

In der fünften Betrachtung (qu. 80) handelt der hl. Thomas von dem Empfange dieses Sakramentes und der zu demselben erforderlichen Disposition, die sich auf den ganzen Menschen erstrecken müsse: in der Seele der Wille gegen die Sünde, im Körper die Nüchternheit, in der aktuellen Gemütsverfassung große Andacht und Ehrfurcht. „Wenn jemand sich täglich bereit findet, so ist der tägliche Empfang löblich; daher sagt Augustinus: ‚Nimm es täglich, damit es täglich dich fördere‘, fügt aber hinzu: ‚Lebe so, daß du es täglich zu nehmen verdienst‘“ (art. 10). Es schließt sich (in qu. 81) noch eine Erwägung über die Weise an, wie Christus sich selbst und seinen Aposteln mit Einschluß des Verräters Judas dieses Sakrament beim letzten Abendmahle gespendet habe.

Die sechste Betrachtung gilt dem Verwalter (minister) dieses Sakramentes. Dieser ist ausschließlich der richtig geweihte Priester, der es gültig vollziehen kann, mag er auch moralisch in der allerschlimmsten Verfassung sein. Wenn der Priester es als Opfer vollzieht, muß er auch immer das Sakrament selbst empfangen, weil mit dem Opfer, das er äußerlich darbringt, auch das innere Opfer seiner selbst und daher die Vereinigung mit dem sich selbst opfernden Christus verbunden sein muß. Das Opfer eines sündhaften oder unheiligen Priesters gilt als Opfer, weil es Christi Opfer ist, so viel wie das des heiligen, aber die Gebete des unheiligen haben nur insofern Wert, als sie im Namen der Kirche verrichtet werden, während sie bei dem heiligen auch Wert und Kraft von dessen Person aus erhalten (qu. 82).

Die siebente und letzte Betrachtung hat den Ritus dieses Sakramentes zum Objekt, der darin besteht, daß es als Opfer gefeiert wird, um als Opferspeise sakramental empfangen zu werden. Dieses eucharistische Opfer ist sachlich dasselbe mit dem Kreuzesopfer, der Weise nach aber von ihm verschieden: am Kreuze wirkliches Blutvergießen und wirklicher Tod, hier mystischer Tod und mystische Trennung des Blutes vom Leibe Christi durch die Doppelkonsekration, kraft welcher aus dem Brote nur der Leib, aus dem Weine nur das Blut Christi wird, so daß, soweit das Sakrament mit seiner Symbolik und unmittelbaren Wandlungskraft

reicht, eine Trennung vorliegt, obgleich Christus, der als Auferstandener und Verklärter nicht mehr stirbt, unter jedem Teilchen jeder Gestalt ganz und ungeteilt gegenwärtig ist. Der hl. Thomas handelt zuerst von der Substanz dieses Opfers und seinem Verhältnis zum Kreuzesopfer und dann von den rituellen Worten und Handlungen, durch die es gefeiert wird (qu. 83).

Die dann folgende Lehre vom Sakrament der Buße teilt sich in sechs Abschnitte. Der erste handelt von der Buße selbst, der zweite von ihren Wirkungen, der dritte von ihren Teilen, der vierte vom Empfänger, der fünfte vom Ausspender oder vielmehr, da der Gesichtspunkt sich hier erweitert, von der Schlüsselgewalt, die zur Ausspendung und Verwaltung dieses Sakramentes befähigt; der sechste von der öffentlichen Buße.

1. Der erste Abschnitt umfaßt zwei Betrachtungen: in der ersteren wird die Buße unter dem Gesichtspunkte des Sakramentes behandelt und demgemäß in Hinsicht auf Materie, Form, Einsetzung und Wiederholbarkeit theologisch untersucht (qu. 84); in der anderen wird sie unter dem Gesichtspunkte der Tugend betrachtet, als welche sie eine Tätigkeit und eine Anstrengung ist, die Sünde als etwas, was Gott mißfällt und beleidigt, durch möglichstes Wiedergutmachen zu entfernen und auszutilgen (q. 85).

2. Eine vierfache Wirkung betrachtet der heilige Thomas an der Buße. Die erste bezieht sich auf den Nachlaß der Todsünden, die zweite auf den Nachlaß der läßlichen Sünden, die dritte auf das Hindern der Wiederkehr der vergebenen Sünden, die vierte auf das Wiederaufleben der Verdienste und die Wiederkehr der Tugenden. Was bezüglich der Todsünden gehoben werden muß, ist die Schuld und die ewige Strafe. Die Schuld wird dispositiv durch die Buße als Tugend, tatsächlich durch das ex opere operato werkzeuglich wirkende Sakrament gehoben und damit auch die ewige Strafe, die jedoch in eine zeitliche abgeändert wird, wenn der Büßende keine volle Genugtuung leistet (qu. 86). Auch die läßliche Sünde kann ohne Buße nicht nachgelassen werden, wohl aber ohne das Sakrament der Buße (qu. 87). Die einmal nachgelassene Sünde kehrt auch beim Rückfall des Sünders nicht wieder

zurück, hängt sich aber als Gewicht an diesen Rückfall an und vergrößert die Sünde des Rückfalles durch den Umstand des Undankes gegen Gott. Doch ist dieser Undank keine spezielle Sünde, es sei denn, daß eine ausdrückliche Verachtung der göttlichen Wohltat der Vergebung vorläge (qu. 88). Die vierte Wirkung bringt die Buße teils als Sakrament, teils als Tugend hervor. Als Sakrament bewirkt sie das Wiederaufleben der früher erworbenen Verdienste, und zwar unmittelbar durch die Wiederherstellung des Gnadenstandes und der damit gegebenen Beseitigung der Hindernisse, daß die einmal erworbenen Verdienste, die Gott ja nicht vergißt, den ihnen zustehenden Lohn erhalten. Die Wiederkehr aber der den nachgelassenen Sünden entgegengesetzten Habitus ist eine Wirkung der Buße als Tugend, wengleich auch dazu das Sakrament durch die dem Sünder wiedergeschenkte heiligmachende Gnade, mit der die Tugenden als übernatürliche eingegossene Habitus verbunden sind, mächtig mitwirkt (qu. 89).

3. Von Teilen redet man bei der Buße hauptsächlich in Hinsicht auf die nächste Materie des Sakramentes, die in den Akten des Büßenden besteht. Dieser Teile sind drei: Reue, Beichte, Sühne, und zwar sind sie als integrale Teile gemeint, weil sie zusammen die Buße ausmachen.

Von den Teilen der Buße wollte der hl. Thomas hier, in der theologischen Summa, zuerst im allgemeinen, dann im besonderen handeln. Er hat nur das erstere fertig bringen können, das letztere aber einem anderen überlassen müssen. Die qu. 90, die von den Teilen der Buße im allgemeinen handelt, ist die letzte, die er geschrieben hat. Am 6. Dezember 1273 stellten sich bei ihm die Vorboten des Todes ein und von da an hat er nichts mehr schreiben oder diktieren können. Das Stück also des Baues, in das wir jetzt eintreten, das *Supplementum tertiae partis*, rührt nicht vom Originalbaumeister selbst her; daß es aber dennoch zu den von uns bisher durchwanderten Teilen so harmonisch paßt, erklärt sich daraus, daß es nicht nur derselben Zeit angehört und aus derselben Werkstatt hervorgegangen, sondern auch mit einem Material aufgeführt ist, das der Meister selbst zurückgelassen hatte. P. Reginald, der Ordensgenosse und Busenfreund des hl. Thomas, hat

das Supplement aus dessen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden hergestellt<sup>1</sup>.

Es beginnt mit der Abhandlung von den Teilen der Buße im besonderen, die nach der Dreizahl dieser Teile in drei Kapitel zerfällt. Das erste handelt von der Reue (*contritio*): von ihrem Wesen und Tugendcharakter (qu. 1); ihrem Objekte, welches ausschließlich die eigene Sünde unter dem Gesichtspunkte der Schuld ist (qu. 2); ihrer Quantität, die, soweit der Wille in Betracht kommt, nicht zu groß sein kann, da es sich um den Verlust des Endzieles und höchsten Gutes handelt (qu. 3); ihrer Dauer, die als Verabscheuung der begangenen Sünde und auch als Bußgesinnung die ganze irdische Lebenszeit umfassen soll (qu. 4); ihrer Wirkung, die darin besteht, daß sie als Tugendakt dispositiv, als Teil des Sakramentes werkzeuglich effektiv den Nachlaß der Schuld verursacht; sie kann aber sowohl von seiten der Liebe als von seiten des vom Willen verursachten sinnlichen Schmerzes so groß sein, daß sie mit dem Nachlaß der Schuld auch den Nachlaß der ganzen Strafe bewirkt (qu. 5). — Das zweite Kapitel handelt von dem Sündenbekenntnis oder der sakramentalen Beichte: *a*) von ihrer Heilsnotwendigkeit nach göttlichem Rechte für denjenigen, der nach seiner Taufe schwer gesündigt, und ihrer Pflichtmäßigkeit nach kirchlichem Rechte für alle einmal im Jahre (qu. 6); *b*) von ihrem Wesen und Tugendcharakter (qu. 7); *c*) von dem Priester als dem ausschließlichen Verwalter (*minister*) der sakramentalen Beichte, der außer seiner Weihe, durch die er ministerielle Gewalt über den wahren Leib des Herrn in der Eucharistie und damit auch die Macht erhielt, von Christus als dem Haupte der Kirche Gnaden in die Glieder überzuleiten, auch Jurisdiktion haben muß, um solche zu haben, die seiner Macht unterstellt sind (qu. 8); *d*) von den Eigenschaften, welche die sakramentale Beichte als Tugendakt und als Teil des Sakramentes haben muß (qu. 9); *e*) von den Wirkungen, die man ihr zuschreiben muß, sofern in ihr so recht eigentlich das Sakrament der Buße vollzogen wird (qu. 10); *f*) von dem Beichtsiegel und dessen absoluter Verpflichtung, da der Priester den Inhalt der Beichte „*ut Deus, non ut*

<sup>1</sup> Johannes a S. Thoma, an dessen Analyse wir die unserige bisher einigermaßen orientiert haben, verläßt uns hier; er hat das Supplement nicht analysiert.

homo“ kennt (qu. 11). — Das dritte Kapitel handelt von der Sühne oder Genugtuung (*satisfactio*): *a*) von ihrem Tugendcharakter als Akt der Gerechtigkeit (qu. 12); *b*) von ihrer Möglichkeit, die zu bejahen ist, sofern der Mensch tut, was er kann, und sich dabei auf die vollkommene Genugtuung Christi stützt, mit dem er, wenn er im Gnadenstande sich befindet, als Glied mit dem Haupte verbunden ist (qu. 13); *c*) von ihrer inneren Qualifikation, die sie durch die Liebe zu Gott erhält, so daß Werke, die im Zustande der Todsünde verrichtet werden, keinen satisfaktiven Wert haben (qu. 14); *d*) von dem Material der Genugtuung oder dem pönalen Charakter, den die satisfaktorischen Werke haben müssen (qu. 15).

4. Empfänger des Bußsakramentes können alle diejenigen, aber auch nur diejenigen sein, in welchen der Akt der Tugend der Buße sein kann. Bei den Menschen im Stande der Unschuld vor der Sünde fehlte dazu die Materie, bei den guten Engeln kann überhaupt von Buße keine Rede sein, bei den bösen Engeln aber ist die Reue, die sie haben, nichts Tugendhaftes (qu. 16).

5. Von dem Ausspender dieses Sakramentes war schon beim Sündenbekenntnis die Rede und es wurde dort auch schon der Grund dafür angegeben, daß nur der kraft seiner Weihe mit Christus verbundene Priester die hier tätige Gewalt habe. Weil aber diese Gewalt nicht bloß bei der sakramentalen Beichte in Funktion tritt, so öffnet sich hier ein weiterer Ausblick und es ist daher allgemein von dieser Gewalt, die den Namen Schlüsselgewalt (*potestas clavium*) hat, zu handeln.

Es fragt sich, was und woher sie ist, wie und was sie wirkt. Sie ist, so lautet die Antwort, eine Macht, den Himmel zu öffnen, die von Gott kommt, in meritorischer Hinsicht vom Kreuze Christi ausgeht, im Gottmenschen als *potestas auctoritatis* und als *potestas excellentiae sive ministerii principalis* wohnt und von ihm, der als das Haupt der Kirche in der Eucharistie residiert, sich auf die durch den Charakter des Weihsakramentes organisch mit ihm verbundenen Diener der Kirche überleitet. Vollzogen wird sie durch ein Urteil und die Ausführung dieses Urteils und ist daher, da das Urteil so oder so ausfallen kann, eine Macht, zu binden und zu lösen. Sie löst im Beichtgerichte die Schuld mitsamt der

ewigen Strafe oder bindet sie durch Nichtlösen, löst auch einen Teil der zeitlichen Strafe und bindet durch Auflegung einer „Buße“, wie man im Volke sagt, d. i. einer Genugtuung, die als Teil des Sakramentes in Kraft der Genugtuung Christi und im geistig-organischen Anschluß an sie wirkt. Doch kann der durch die Weihe mit Christus verbundene Priester sie nur an solchen mit Erfolg ausüben, die kraft der gleichfalls von Christus, dem Haupte, ausgehenden Jurisdiktionsgewalt ihm unterstellt sind. Diese kirchliche Jurisdiktionsgewalt ist die andere Seite der Schlüsselgewalt, die sich eben in Weihe- oder Heiligungsgewalt (*clavis ordinis*) und in Rechts- oder Ordnungsgewalt (*clavis iurisdictionis*) teilt (qu. 17—20).

Im Anschlusse an die Lehre von der Schlüsselgewalt präsentieren sich uns zwei kleine Ausbauten: die Lehre von der Exkommunikation (qu. 21—24) und die Lehre vom Ablass (qu. 25—27). Sie haben hier ihre Stelle gefunden, weil in den kirchlichen Strafen, von denen die Exkommunikation die schwerste ist, und in den Ablässen die kirchliche Schlüsselgewalt ihre besondere Anwendung findet.

6. Den Abschluß der Lehre vom Bußsakramente bildet eine Betrachtung über die öffentliche Buße. Die Berechtigung der öffentlichen Buße für öffentliche Sünden wird darin gefunden, daß die Arznei der Krankheit, die Sühne dem Vergehen entsprechen müsse, wozu noch hinzukomme, daß das öffentliche Büßen eine Warnung für die Stehenden, eine Aufmunterung für die Gefallenen sei. Sie sei aber nur einmal zu gewähren, wie auch der erste Mensch nur einmal aus dem Paradiese sei vertrieben worden. Eine Wiederholung würde sie gewöhnlich machen und auch geradezu ihrem Begriffe nach richtiger Auffassung widersprechen, da der Sünder durch die mit kirchlicher Feierlichkeit verbundene öffentliche Buße zum Büsser für das ganze Leben gleichsam eingeweiht werde und auch nach Ablauf der von der Kirche ihm bestimmten Zeit zu büßen fortfahren müsse, sein ganzes Leben hindurch. Wenn einer nach verrichteter öffentlicher Buße zurückfalle, so sei ihm zwar die Vergebung nicht zu versagen, aber daß er nochmals öffentlich Buße tue, habe keinen Sinn (qu. 28).

Die Lehre vom Sakrament der letzten Ölung wird in vier Betrachtungen vorgelegt. Die erste bezieht

sich auf die Sakramentalität der letzten Ölung: ihre Einsetzung durch Christus, Materie und Form, sowie ihre Einheit als Sakrament trotz der mehrfachen Salbung (qu. 29); die zweite auf ihre Wirkung, die in der Behebung der aus der Sünde zurückgebliebenen geistigen Schwäche primär und eigentlich besteht. Eine sekundäre Wirkung ist der Nachlaß der Sünden, sofern das Sakrament Gnade bewirkt, diese aber die Sünde tilgt. Die Heilung körperlicher Krankheit wird gleichfalls durch das Sakrament bewirkt, aber nur, wenn dieselbe der geistigen Heilung, die zunächst angestrebt wird, nicht hinderlich ist (qu. 30). Die dritte Betrachtung befaßt sich mit dem Ausspender (q. 31), die vierte mit dem Empfänger, dem Empfange und der Wiederholbarkeit dieses Sakramentes (qu. 32, 33).

Die Lehre vom Sakrament der Weihe oder des Ordo umfaßt sieben Betrachtungen. Die erste geht auf das Sein, die Wesenheit und die Sakramentalität des Ordo, der in der Kirche nicht fehlen durfte, weil Gott wie die natürliche, so auch die übernatürliche Welt so eingerichtet hat, daß die Güter, die er den einzelnen Wesen spenden wollte, ihnen durch das Wirken anderer zufließen sollten, damit diese ihm nicht nur in ihrem Sein, sondern auch in ihrem Ursachsein in bezug auf die anderen ähnlich wären und ihn auch dadurch verherrlichten (qu. 34); die zweite auf die doppelte Wirkung dieses Sakramentes, die Gnade und den Charakter (qu. 35); die dritte auf die moralische und wissenschaftliche Qualifikation der zu Weihenden (qu. 36); die vierte auf die Unterscheidung der Weihenden und der durch sie begründeten Rangordnung (qu. 37); die fünfte auf den Spender dieses Sakramentes (qu. 38); die sechste auf die Weihehindernisse (qu. 39); die siebente auf das, was mit dem Weihesakrament zusammenhängt (qu. 40).

Die Lehre vom Sakrament der Ehe teilt sich in eine relative und eine absolute Betrachtung der Ehe. In der relativen wird erstens gefragt, wie sie sich zu den Naturdingen verhalte und zu ihnen gehöre, zweitens, wie sie zu den Sakramenten gehöre; in der absoluten wird sie in sich selbst nach ihrem ganzen Sein und allem, was dazu gehört, betrachtet: nach ihrem Entstehen, ihrem Wesen, ihrer Ursache, ihren Gütern, ihrer Seinsbedingung, den gegenseitigen Pflichten, die sie begründet, und ihren übrigen Wirkungen.

1. Die natürliche Seite der Ehe, die nicht minder als die übernatürliche von Gott herrührt und nur unter diesem Gesichtspunkte für den Theologen Interesse hat, wird in der qu. 41 behandelt; die sakramentale, die zu jener erst nach der Sünde hinzukam, weil es zum Begriff des Sakramentes gehört, irgendwie Heilmittel gegen die Sünde zu sein, in der qu. 42. Als Sakrament des Neuen Bundes ist sie ein Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche.

2. Die absolute Betrachtung faßt zuerst das Werden der Ehe oder das Verlöbniß ins Auge (qu. 43), dann das Wesen der Ehe als einer Vereinigung von Mann und Frau zur Erzeugung und Erziehung von Sprossen und zum häuslichen Zusammenleben (qu. 44), an dritter Stelle die ehebegründende Ursache: die Einwilligung oder den Ehwillen (consensus). Dieser Ehwille muß ein wahrer, gegenseitiger, durch Worte, die sich auf die Gegenwart beziehen, kundgegebener, nicht erzwungener und nicht von einer Bedingung, die kontingenter Art ist und der Zukunft angehört, abhängig gemachter sein, nur dann ist er ehebegründend (qu. 45—47). Sein unmittelbares Objekt ist die Ehe als Vertrag, nicht der Vollzug der Ehe (qu. 48). Das an vierter Stelle ins Auge Gefaßte sind die Güter der Ehe, die der Zahl nach drei sind und in dieser Ordnung sich folgen: proles, fides, sacramentum (qu. 49). Es folgt an fünfter Stelle die Seinsbedingung der Ehe, nämlich die Abwesenheit von Ehehindernissen. Die Ehehindernisse, die schon vor einer beabsichtigten Ehe vorliegen und sie nicht zustandekommen lassen, werden in qu. 50—61, dasjenige, das erst nachträglich entsteht und der erlaubten Ausübung des ehelichen Verkehrs hindernd in den Weg tritt, in der qu. 62 behandelt. An sechster Stelle ist von der zweiten Ehe die Rede. Es fragt sich, ob eine solche nach Auflösung der ersten erlaubt und ob sie ein Sakrament ist. Beide Fragen werden bejaht (qu. 63). Daß die Frage gerade hier, im Anschluß an die Ehehindernisse, behandelt wird, ist darin begründet, daß es sich eben fragt, ob sie ein Ehehindernis bildet. An siebenter und letzter Stelle folgt eine Abhandlung mit der Überschrift „De annexis matrimonio“. Es sind hauptsächlich die Wirkungen und Folgen der gültig eingegangenen Ehe, die hier behandelt werden: a) die gegenseitigen Pflichten der Eheleute bezüglich ihres ehelichen Verkehrs mit einander (qu. 64); b) der Ausschluß einer gleichzeitigen

zweiten Ehe (qu. 65, 66); c) die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Naturgesetz, die aber eine Dispensation bezüglich des Zusammenlebens der Ehegatten nicht ausschließt (qu. 67); d) die Legitimität der aus der Ehe hervorgegangenen Kinder im Gegensatz zu denen, die einen anderen Ursprung haben (qu. 68).

Damit schließt die Lehre von den Sakramenten, in welcher wir mit dem hl. Thomas den göttlichen Erlöser betrachteten als den Gnadenkönig, der, seiner Verheißung gemäß bei seiner Kirche bis zum Ende der Zeiten verbleibend (Matth. 28, 20), in der heiligen Eucharistie seine Residenz aufgeschlagen hat, um als der Deus absconditus von dieser Verborgenheit aus, in die er durch sein Todesleiden eingetreten ist, und als das unsichtbare Haupt der Kirche seine unerschöpflichen Gnadenschätze durch seine Sakramente auf die Glieder seines mystischen Leibes „sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti eius“ (Ps. 132, 2) hinabzuleiten und dieselben dadurch immer mehr zu heiligen und mit sich dem Haupte inniger und fester zu vereinigen.

C. Der dritte und letzte Teil der Lehre vom gottmenschlichen Erlöser, in den wir nunmehr eintreten, zeigt uns den Gottmenschen, der nach dem hl. Thomas und auch nach seinem eigenen Wort (Joh. 14, 6) für uns der Weg ist, zu Gott emporzusteigen, als das Ende dieses Weges, als den Vollender seines Werkes, des wunderbaren Welterlösungswerkes, das er unter seinem auserwählten Volke Israel begann, um es, als er von diesem verstoßen war, in der aus allen Völkern durch das bis an des Erdkreises Enden erschallende und von dem inneren Gnadenruf des Hl. Geistes begleitete Apostelwort zusammengerufenen Kirche als der „rex dominans gentibus“<sup>1</sup> durch die Erdenzeiten hindurch fortzusetzen, das er aber erst, wenn die zweite Fülle der Zeiten gekommen sein wird, bei seiner zweiten Ankunft, die eine Wiederkunft in königlicher, himmlischer, göttlicher Herrlichkeit und Macht sein wird, in seiner letzten Auswirkung hervortreten lassen und vor aller Welt in einer Weise offenbaren wird, daß auch

<sup>1</sup> Vgl. das Invitatorium des vom hl. Thomas verfaßten Offiziums des Fronleichnamfestes.

diejenigen, die an sein Kreuz nicht haben glauben wollen, es in seiner Kraft und Größe erkennen werden.

Es sind das die letzten Dinge, wie man sie gewöhnlich nennt. In der thomistischen Betrachtung derselben gruppiert sich alles um die Auferstehung, die in dem der qu. 69 vorausgehenden Prolog mit folgenden Worten in den Mittelpunkt gestellt wird: „Post haec agendum est de his quae spectant ad statum resurrectionis. Postquam enim dictum est de sacramentis, quibus homo liberatur a morte culpae, consequenter dicendum est de resurrectione per quam homo liberatur a morte poenae. Circa tractatum autem resurrectionis tria consideranda sunt, scilicet praecedentia resurrectionis, concomitantia et sequentia.“ Also drei Reihen von Betrachtungen: die erste geht auf das, was der Auferstehung vorhergeht, die zweite auf die Auferstehung selbst, die dritte auf das, was nach ihr folgt.

1. In bezug auf das, was der Auferstehung vorhergeht, werden sechs Betrachtungen angestellt. Die erste bezieht sich auf den Verbleib der Seelen nach dem Tode. Da sie völlig körperlos sind, so können sie nicht nach Weise der Körper an den Orten sein, die in der Hl. Schrift und bei den Vätern als ihre Aufenthaltsorte genannt werden. An der Wirklichkeit und Körperlichkeit dieser Orte ist festzuhalten, aber wie die Seelen dort sind, davon können wir uns keine Vorstellung machen (qu. 69). In der zweiten Betrachtung wird erklärt, wie die Seele, in der es kein sinnliches Empfinden mehr gibt, dennoch von dem körperlichen Feuer leiden könne (qu. 70). Die dritte befaßt sich mit den Fürbitten für die Verstorbenen (qu. 71), die vierte mit den Anrufungen der Heiligen des Himmels (qu. 72), die fünfte mit den Vorzeichen des Weltgerichtes (qu. 73), die sechste mit der Reinigung der Welt durch Feuer (qu. 74).

2. Bezüglich der Auferstehung selbst richtet sich der betrachtende Blick an erster Stelle auf dieselbe als eine durch den Glauben verbürgte künftige Tatsache, deren Angemessenheit darin gefunden wird, daß, wie der Apostel (Röm. 5, 17) sage, die Erlösergabe Christi nicht geringer, sondern größer sei als die Sünde Adams, die den Tod gebracht habe, sowie darin, daß die Glieder dem Haupte konform sein müssen, mithin auch, da Christus auferstanden

ist, nicht im Tode verbleiben dürfen. Ein weiterer Grund aber wird darin gefunden, daß der Leib des Menschen nicht aus einer Materie bösen Ursprunges besteht, wie die Manichäer behaupteten, auch die Natur des Menschen nicht in der bloßen Seele besteht, die sich des Leibes nur als eines Werkzeuges bediente, wie Platon lehrte, daß vielmehr der stoffliche Leib zur Natur des Menschen gehört, der Mensch mithin für immer unvollständig seiner Natur nach bliebe, daher auch seine Glückseligkeit, nach welcher er ein natürliches Verlangen in sich hat, notwendig für immer mangelhaft bleiben müßte, wenn die Seele nicht wieder mit ihrem Leibe vereinigt würde. Dieser Grund begründet, wie man sofort sieht, nicht nur die Auferstehung selbst, sondern auch ihre Ausdehnung auf alle Menschen. Das trifft aber auch bei den beiden anderen von Christo hergenommenen Gründen zu und man sieht es, wenn man sie nur fest ins Auge faßt. Denn wenn Christus als zweiter Adam unser Erlöser ist und seine Gabe nicht geringer sein durfte als der Raub Adams und wenn er als der Auferstandene Grund und Vorbild für unsere Auferstehung ist, so mußten alle Adamskinder sowie alle, für welche die Erlösung bestimmt war, mochten sie auch aus einem Grunde, der nicht in der Erlösungsursache, sondern anderswo lag, der Erlösung nicht teilhaftig werden, ohne Ausnahme vom Tode erweckt werden, auch die Gottlosen, weil auch sie zu den Adamskindern gehören und der Auferstandene als Vorbild für sie zum Spiegel und Richter werden muß (qu. 75).

An zweiter Stelle richtet sich der die Auferstehung selbst betrachtende Blick auf diese in Hinsicht auf ihre Ursache. Diese Ursache ist Christus als Gott und als Mensch: als Gott ist er die „prima causa nostrae resurrectionis quasi aequivoca“; als der auferstandene Gottmensch aber (inquantum est Deus et homo resurgens) ist er die nächste und eindeutige Ursache unserer Auferstehung. Daher heißt es bei Johannes im Evangelium (5, 28 f.), daß „alle, die in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören und hervorgehen werden“. Was hier die Stimme des Sohnes Gottes heißt, wird I. Thessal. 4, 15 als „Posaune Gottes“ bezeichnet. Es ist nach dem hl. Thomas nach Art eines körperlichen Zeichens zu denken, das werkzeuglich wirkt, und zwar schon dadurch, daß es hervor-

gebracht, nicht erst dadurch, daß es vernommen wird. Was es in sich sein wird, kann uns gleichgültig sein („quidquid sit“, sagt Thomas art. 2). Wenn es als Posaunenschall bezeichnet wird, was auch Matth. 24, 31 geschieht, so liegt der Grund für diese Bezeichnung in dem alttestamentarischen Gebrauche, die großen Festlichkeiten am Tempel zu Jerusalem mit Posaunenschall zu eröffnen. Wer dieser alttestamentlichen eine neutestamentliche Vorstellung vorzieht, kann sich, da das Neue Testament statt der Posaunen Glocken hat, die Sache ja auch so vorstellen, daß dann auf Befehl des auferstandenen Christus die Glocken der Schöpfung ertönen werden, um das Weltgericht einzuläuten und die Toten aus den Gräbern vor den Thron des Weltenrichters zu rufen. Ob man „Posaunen“ oder „Glocken“ oder „Stimme“ (vox) sagt, es ist und bleibt eine metaphorische Vorstellung für etwas, das man nur nicht in falschem Spiritualismus ganz sich verflüchtigen lassen darf. Wenn es in der Heiligen Schrift von den Engeln heißt, daß sie bei der Auferstehung helfen werden, so ist das nicht auf die Wiedervereinigung der Seelen mit ihren Leibern und nicht auf die Verklärung der Leiber der Auferstandenen zu beziehen, weil Gott das eine wie das andere unmittelbar wirkt; es ist somit auf Nebensächliches zu beschränken (qu. 76).

An dritter Stelle wird die Auferstehung betrachtet in Hinsicht auf die Zeit, wann sie stattfinden wird. Es ist angemessen, daß sie erst am Ende der Welt stattfindet, und heilsam für uns, daß uns die nähere Bestimmung der Zeit unmöglich ist, damit wir uns immer bereit halten (qu. 77).

An vierter Stelle wird die Auferstehung betrachtet nach ihrem Ausgangspunkte. Es fragt sich, ob dieser bei allen der Tod ist oder einige ohne Tod durch bloße Umwandlung den Auferstehungsleib erhalten werden. Die Antwort lautet: Alle werden vorher sterben gemäß dem Worte des Apostels (I. Kor. 15, 22): „Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.“ Wenn Christus im Symbolum der Richter der Lebendigen und der Toten heißt, so bezieht sich das nicht auf die Zeit des Gerichtes, auch nicht auf die ganze vorhergehende Zeit, in der alle zuerst zu den Lebendigen und dann zu den Toten gehörten, sondern auf die Zeit des unmittelbar bevorstehenden Gerichtes, wo ein Teil

der Menschen noch lebt, der aber in der Weltkatastrophe sterben wird, um dann sofort an der Auferstehung teilzuhaben. Eine weitere Frage ist, ob alle menschlichen Leiber, bevor sie auferstehen, bis zu Staub aufgelöst werden, so daß dieser der Ausgangspunkt ihrer Wiederherstellung sein wird. Die Antwort lautet bejahend, doch mit dem Zusatz: „nisi aliquibus ex speciali privilegio gratiae sit indultum contrarium, sicut et resurrectionis acceleratio.“ Der hl. Thomas hat hier offenbar an die heilige Jungfrau und Gottesmutter Maria gedacht, da er wußte, in welchem Sinne die Kirche gemäß der allgemeinen frommen Auffassung der Gläubigen das Fest der *assumptio B. M. V. in coelum* feiert. Daß er sich nicht deutlicher ausspricht, sondern für den Leib, den das Weib im Evangelium (Luk. 11, 27) selig pries, nur die Möglichkeit offen läßt, vor der völligen Auflösung bewahrt und einer beschleunigten Auferstehung gewürdigt worden zu sein, hat darin seinen Grund, daß die Kirche darüber noch nichts definiert hatte, wie das ja auch heute noch nicht geschehen ist, und auch wohl darin, daß damals der Begriff einer Erlösung durch Bewahrung in die Theologie noch nicht eingeführt war, die jedoch ganz bereit war, für die erste Heiligung Mariä den frühesten Moment, der ihr als möglich gezeigt wurde, gemäß der Tradition der Väter anzunehmen. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß hier der Doctor subtilis sich ein Verdienst um die Theologie und ihre völlige Harmonisierung mit der Tradition der Kirche erworben hat. Daß dem hl. Thomas der Zusammenhang zwischen unbefleckter Empfängnis und beschleunigter Auferstehung unter Bewahrung vor Auflösung nicht entgangen ist, sieht man aus art. 1 ad 3 dieser qu. 78.

An fünfter Stelle wird die Auferstehung betrachtet in Hinsicht auf die Zuständlichkeit der Auferstehenden, die eine sehr verschiedene sein wird bei den Guten und bei den Bösen. Doch gibt es etwas, was allen trotz der Verschiedenheit gemeinsam zukommt, und das wird zuerst ins Auge gefaßt. Zunächst ist es die numerische Identität der Leiber, welche die Seelen bei der Auferstehung wieder erhalten, mit denen, welche sie ehemals hatten. Schon der Begriff der Auferstehung fordert diese Identität (qu. 79). Dann ist es die Integrität des Auferstehungsleibes, der sämtliche Glieder des früheren mensch-

lichen Leibes wieder haben wird, auch diejenigen, welche alsdann keine Tätigkeit mehr ausüben, aber deswegen doch nicht zwecklos sind, weil sie vor aller Tätigkeit den Zweck haben, den Menschen in seinem Sein zu vervollständigen. Alles überhaupt, was ehemals in dem menschlichen Leibe so war, daß es zur Wahrheit der menschlichen Natur gehörte, wird bei der Auferstehung wieder da sein, nicht aber alles, was derselbe bloß materiell in sich aufgenommen hat, um es, wenn es seinen Zweck erfüllt hat, wieder auszuscheiden. Was also bloß durch den Fluß der Materie da war, kehrt nicht wieder. „*Et ideo totum quod est in homine, resurget, considerata totalitate speciei, quae attenditur secundum quantitatem, figuram, situm et ordinem partium, non autem resurget totum considerata totalitate materiae*“ (art. 5 der qu. 80). An dritter Stelle ist es etwas Qualitatives, worin die Guten und Bösen alsdann übereinkommen werden. Es werden nämlich alle ohne Ausnahme im mittleren Lebensalter, mithin nicht als Kinder und nicht als Greise auferstehen, sondern im Lebensalter der Vollkommenheit, weil nur das der Vollkommenheit entspricht, welche die Auferstehung als Werk Gottes haben muß, gemäß dem Schriftworte (Deut. 32, 4): „*Dei perfecta sunt opera.*“ Verschiedenheit der Natur und der Geschlechter werden, da sie keine Fehler sind, wiederkehren; doch wird, wo die Natur etwa zufällig einen Fehler begangen hatte (wie bei den Zwergen und Krüppeln), die göttliche Allmacht diesen korrigieren. Betätigungen animalischen Lebens gibt es jedoch nicht mehr, weil sie keinen Zweck mehr haben, der Zweck vielmehr, für den sie da waren, vollständig erreicht ist. Sie dienten nämlich dem Menschengeschlechte zur Erreichung seiner ersten Vollkommenheit, die in seinem vollen Auswachsen in der Ordnung der Natur bestand. Diese ist, bevor die Auferstehung eintritt, vollendet. Die Auferstehung also soll nichts mehr dazu beitragen und darum geschieht sie in der genannten Zuständigkeit der Auferstehenden. Sie hat den Zweck, dem Menschen die Erreichung seiner letzten Vollkommenheit zu ermöglichen, die in der Erlangung des letzten Endzieles besteht (qu. 81).

Nach dieser generellen Betrachtung der Zuständigkeit der Auferstehenden überhaupt wendet sich der betrachtende Blick zuerst den Seligen zu, um an ihnen die

Eigenschaften zu betrachten, die sie durch die Auferstehung erhalten. Diese bestehen in einer Durchgeistigung ihres Auferstehungsleibes und lassen sich in die vier Worte zusammenfassen: impassibilitas, subtilitas, agilitas, claritas, oder wenn wir deutsche Ausdrücke dafür wollen: Leidenschaft, Feinheit, geistesartige Beweglichkeit und strahlende Helligkeit (qu. 82—85). Dann haftet der betrachtende Blick für einen Augenblick auf den Häßlichkeiten der Verdammten (qu. 86).

3. Die dritte und letzte Reihe der eschatologischen Betrachtungen faßt das ins Auge, was nach der allgemeinen Auferstehung folgt: das Weltgericht und die Ausführung des gefälltten Urteils. Weil nun eine Gerichtssitzung damit beginnt, daß die Bücher oder Akten aufgeschlagen werden, aus denen das zu fällende Urteil begründet wird, die Bücher aber, denen im Gerichte Gottes die Gründe für das Urteil entnommen werden, die Gewissen sind, so richtet sich hier die erste theologische Frage auf die Kenntnis, welche die Auferstandenen alsdann über ihren Gewissenszustand haben werden: ob jeder da alle Verdienste und Mißverdienstes seines ganzen Lebens erkennen wird. Die Antwort lautet bejahend. Jeder wird in dem Lichte, das dann über alle ausgegossen sein wird, im eigenen Gewissen wie in einem offenen Buche lesen und sich selbst Zeuge, Ankläger und Verteidiger zugleich sein gemäß den Worten des Apostels (Röm. 2, 15 f.). Da aber die Gewissen hier offen daliegenden Büchern gleichen gemäß den Worten der Apokalypse 20, 12: „Libri aperti sunt“, so wird auch jeder in den Gewissen der anderen alles lesen können, was darin steht (qu. 87).

Die zweite Frage geht auf das Weltgericht selbst. Die Gewißheit, daß es stattfinden wird, wird dem Glauben entnommen (Matth. 12, 41; Joh. 5, 29), Sache der Theologie aber ist es, dem Angemessenheitsgrunde für ein solches allgemeines Abschluß- und Endgericht nachzugehen. Um uns diesen Grund sichtbar zu machen, geht der heilige Thomas in der uns vorliegenden qu. 88 des Supplements, die seinem Kommentar zum 4. Buch der Sentenzen (dist. 47 qu. 1 art. 1) entnommen ist, davon aus, daß, wie dem Prinzip, durch welches die Dinge in das Sein hinübergeführt werden, das Wirken, so dem Terminus, durch den sie ihrem Endzweck zugeführt werden, das Urteilen und

Richten entspreche<sup>1</sup>. Es sei aber, erklärt er weiter, ein doppeltes Wirken Gottes zu unterscheiden: jenes, das er im Anfange betätigt habe, als er die Dinge erschuf und so unterschied und einrichtete, daß alles gut war, um dann am siebenten Tage, wie die Schrift (Gen. 2, 2) sagt, zu ruhen; und jenes andere, das er in der Weltregierung noch fortwährend betätige, von dem Christus bei Joh. 5, 17 sage: „Mein Vater wirkt bis zur Stunde und auch ich wirke.“ Demgemäß gebe es auch ein doppeltes Gericht: eines, das dem Werke der Weltregierung entspreche, in welchem jeder einzeln nach seinen Werken gerichtet werde, nicht nur in Hinsicht auf ihn selbst, sondern auch in Hinsicht auf die Weltregierung, welche zuweilen fordere, daß die Belohnung des einen der anderen wegen hinausgeschoben werde (Hebr. 11, 13) und ebenso die Bestrafung eines Sünders zum Nutzen und zur Förderung anderer. Das aber mache ein anderes Gericht notwendig, ein allgemeines, das der ersten Hervorbringung der Dinge entspreche, damit, wie damals alles unmittelbar von Gott seinen Ausgang nahm, sodann der Welt die letzte Vollendung gegeben werde und jeder endgültig das erhalte, was ihm zukomme. Daher dann auch die Scheidung der Guten von den Bösen, die auf dem Wege zum Endziel nur deswegen zusammen bleiben sollten, damit die einen durch die anderen gefördert würden.

Außer der Tatsache kommt bei der Betrachtung des Weltgerichtes das Wie, Wann und Wo in Betracht. Bezüglich des Wie sucht der hl. Thomas im Anschlusse an Augustinus allzu menschliche Vorstellungen fernzuhalten; bezüglich des Wann bringt er für die Glaubenslehre, daß Gott allein die Zeit des Weltendes und Weltgerichtes wisse und auch so verborgen halte, daß er sie keinem Geschöpfe offenbare, eine Begründung, welche so ganz der tiefen, weisheitsvollen Art entspricht, die ihm eigen war. „Gott“, so sagt er, „ist durch sein Wissen die Ursache der Dinge. Beides aber teilt er den Geschöpfen mit, indem er den Dingen Verursachungskraft in bezug auf andere Dinge, einigen auch Erkenntnis der Dinge gewährt. Aber in dem einen sowohl als in dem anderen behält er sich einiges vor; er wirkt nämlich einiges, wobei kein Geschöpf mit-

<sup>1</sup> Sicut operatio pertinet ad rerum principium, quo producuntur in esse, ita iudicium pertinet ad terminum, quo res ad finem suum perducentur. Suppl. qu. 88 art. 1.

wirkt, und ebenso erkennt er einiges, das von keinem bloßen Geschöpfe erkannt wird. Das muß aber gerade das vor allem sein, was bloß der göttlichen Macht untersteht, wobei also kein Geschöpf mitwirkt. Und das ist das Ende der Welt, mit welchem der Tag des Gerichtes zusammenfällt. Denn nicht durch irgendeine geschaffene Ursache wird die Welt ihr Ende haben, wie sie auch unmittelbar von Gott aus zu sein begann“ (art. 3).

Was endlich das Wo des letzten Gerichtes angeht, so läßt sich darüber nach Thomas mit Gewißheit nichts sagen, aber mit Wahrscheinlichkeit läßt sich aus der Heiligen Schrift entnehmen, daß Christus, von dem bei seiner Himmelfahrt die beiden Engel sagten, er werde „ebenso“ wiederkommen, wie er hinaufgefahren sei (Apg. 1, 11), in der Gegend des Ölberges, von wo er hinaufstieg, auch herabkommen und dann dort auch das Gericht abhalten werde; dort ist das Tal Josaphat, von dem es beim Propheten Joel (3, 2) heißt, daß Gott in demselben alle Völker versammeln werde, um mit ihnen zu rechten.

Die dritte Frage geht auf diejenigen, welche in diesem Gerichte urteilen und richten, und auf diejenigen, welche gerichtet werden. Die Gerechten, und an erster Stelle diejenigen, welche alles verlassen haben und Christo vollkommen nachgefolgt sind, werden mit ihm insofern urteilen und richten, als sie das göttliche Gesetz, nach welchem geurteilt und gerichtet wird, gleichsam verkörpert in sich tragen. In autoritativer Weise aber („ex propria auctoritate“) zu richten, kommt Gott allein zu, dessen Herrschaft und Macht alle unterworfen sind. Gerichtet werden alle Menschen, doch in verschiedenem Sinne: An den ganz Vollkommenen gibt es im eigentlichen Sinne nichts zu richten, doch wird bezüglich ihrer im Gerichte offenbar und allen erkenntlich werden, daß sie in gerechter Weise belohnt werden; bei den anderen, die gerettet werden, wird offenbar werden, wie sie in gerechter Abwägung dessen, was sie gefehlt, und dessen, was sie Gutes getan haben, vor der Verwerfung bewahrt werden; ebenso wird bei denen, die verworfen werden, die Gerechtigkeit dieses Urteilspruches allen offenbar werden (qu. 89).

Die vierte Frage geht auf die Form des Gerichtes. Der von Gott bestellte und eingesetzte Richter des Weltgerichtes wird Christus als Mensch sein (Apg. 10, 42). Als

Gott ist er unser und der ganzen Schöpfung Herr wegen der Erschaffung, aber als Mensch ist er es geworden durch die Erlösung, so daß er nach seiner Auferstehung sagen konnte: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“ (Matth. 28, 18). Als Gott hat er die „auctoritas domini“ von Ewigkeit her, als Mensch hat er sie als eine „auctoritas secundaria et acquisita“. Und wie er, der uns als Mensch erlöst hat, dazu nicht hingereicht hätte, wenn er nicht auch wahrer Gott gewesen wäre, daraus also, daß er als Mensch uns tatsächlich erlöst und mit vollwertigem Preise erkauft hat, bewiesen wird, daß er auch Gott war, so hätte er auch die Macht, die er jetzt als Mensch hat und in alle Ewigkeit haben wird, so daß alles Geschöpfliche ihm unterworfen ist (Hebr. 2, 8), sich durch sein Leiden nicht erwerben können, wenn er nicht auch Gott gewesen wäre, der als göttliche Person den in der menschlichen Natur freiwillig erduldeten Leiden das Gewicht eines unendlich wertvollen Verdienstes und einer unendlich wertvollen Genugtuung gab. Bezüglich der äußeren Erscheinung wird das Auftreten Christi beim Weltgerichte den vollsten Gegensatz zu seiner Erniedrigung am Kreuze bilden, wofür die Angemessenheitsbegründung darin liegt, daß er, der Mittler zwischen dem durch die Sünde beleidigten Gott und der sündigen Menschheit, bei seinem Leiden im Namen der Menschen zum Vater kam, um diesem Genugtuung zu leisten, beim Weltgerichte aber umgekehrt vom Vater her zu den Menschen kommen wird, um diesen die Gerechtigkeit des Vaters zu bringen. Um diesen Gegensatz zu markieren, wird auch das Kreuz beim Gerichte erscheinen. Dieser Gegensatz wird aber nicht bloß des Richters wegen hervorgehoben, sondern auch wegen derjenigen, die gerichtet werden; insbesondere wird die Verurteilung der Bösen um so gerechter erscheinen, weil sie eine so große Barmherzigkeit und Herablassung Gottes unbenützt gelassen haben. Die Bösen werden seine Gottheit zwar auch dann nicht schauen, weil niemand diese schauen kann, ohne dadurch selig zu sein, aber sie werden mit vollster Gewißheit erkennen, daß er, der auf Erden gekreuzigte Jesus, an dem sie die Wundmale noch sehen, wahrer Gott ist (qu. 90).

Die fünfte und letzte Frage geht auf den Zustand der Welt und der Auferstandenen nach dem Gerichte.

1. Die körperliche Welt wird eine neue und schönere Gestalt erhalten, so daß sie als Gotteswerk noch viel deutlicher in die Augen fällt als die gegenwärtige Welt. Schon Isaias (65, 17) hat dies vorhergesagt und Johannes in der geheimen Offenbarung (21, 1). Der innere Grund aber liegt darin, daß die Wohnung dem Bewohner entsprechen muß. Die körperliche Welt nun hat den Zweck, dem Menschen als Wohnung zu dienen. Daher wird sie, wie sie durch die Sünde des Menschen schlechter wurde und von da an, wie der Apostel sagt (Röm. 8, 22), nach Erlösung seufzte, nachdem der Mensch auch dem Leibe nach die Wirkung der Erlösung in sich aufgenommen hat, umgestaltet werden, um als Wohnung dem verklärten Menschen zu entsprechen (qu. 91).

2. Der Zustand derjenigen, die im Weltgerichte gerecht befunden sind, wird der Zustand der himmlischen Seligkeit sein, die wesentlich in der Anschauung Gottes bestehen wird. Sie werden kraft einer übernatürlichen Befähigung mit ihrem Intellekte Gottes Wesenheit schauend und daher ganz vollkommen, wenn auch freilich nicht erschöpfend, erkennen, da dies letztere einem geschaffenen Wesen nicht verliehen werden kann. Da sie in der Auferstehung ihre körperlichen Augen wieder erhalten haben, so werden sie mit diesen die Herrlichkeit Gottes, wie sie ihnen aus der erneuerten Welt gleichsam strahlend entgegenleuchtet, erkennen, aber geschaut kann Gott mit körperlichen Augen nicht werden, da er geistiger Natur ist. Aber durch die Wiedervereinigung mit dem Leibe ist auch die Seligkeit der Seele eine bedeutend größere und intensivere geworden. Der Grad ihrer Seligkeit richtet sich genau nach dem Grade ihrer Liebe zu Gott. Der Anblick der Strafen der Verworfenen kann ihre Seligkeit nicht trüben, erhöht sie vielmehr, indem sie die abgründige Gerechtigkeit Gottes, die sich an jenen offenbart, und die himmelhohe Barmherzigkeit Gottes, die sich an ihnen selbst erweist, staunend und dankend verehren (qu. 92—94).

Wenn die Theologen bezüglich der Gerechten, die in die himmlische Seligkeit eingeführt werden, von bräutlichen Mitgiften (*dotes*) reden, die ihnen dann gegeben würden, so ist das eine sinnreiche und poesievolle Anschauungs- und Redeweise, die sich an die durch die ganze Hl. Schrift sich hinziehende Auffassung des Verhältnisses

der Seele zu Gott, und im Neuen Testamente speziell zu Christus, als das der Braut zum Bräutigam anlehnt. Solcher Mitgiften, die der Braut Christi bei ihrer Einführung in den königlichen, himmlischen Palast des Bräutigams, wo sie mit ihm für immer wohnen soll, übergeben und gleichsam eingehändigt werden, werden drei gezählt: Visio, comprehensio, fruitio. Die Visio, das Schauen der göttlichen Wesenheit, entspricht dem Glauben, die Comprehensio, die Umfassung gleichsam des höchsten Gutes von seiten des Strebens, entspricht der Hoffnung, die Fruitio, das Genießen des höchsten Gutes in vollkommenster Glückseligkeit, entspricht der Liebe. Wie das gemeint ist, sieht man so recht daraus, daß nach der Lehre des hl. Thomas Christus für sich wohl das hat, was den Inhalt der bräutlichen Mitgiften der himmlischen Seligkeit ausmacht, aber es nicht in der Weise der Mitgiften hat, weil er, der Gottmensch, der Bräutigam ist. Auch den heiligen Engeln, an deren himmlischer Seligkeit gewiß nichts fehlt, kommen nach Thomas die bräutlichen Mitgiften nicht zu, wenigstens nicht in der Weise wie den Menschen. „Exigitur enim inter sponsam et sponsam naturae conformitas.“ Die Lehre von den „dotes“ will somit nichts anderes sein als eine Darlegung der himmlischen Seligkeit nach ihrer menschlich-psychologisch-mystischen Seite hin. Wer geneigt sein sollte, diese Lehre für eine leere Spielerei zu halten, kennt den großen Unterschied zwischen dem Absoluten und Relativen noch nicht, obschon dieser im ganzen Menschenleben eine große Rolle spielt. Oder ist es etwa dem Besitzer eines wertvollen Gegenstandes gleichgültig, wie er ihn erworben hat? Sieht er nicht mit ganz anderen Augen das an, was ihm durch Erbschaft zugefallen ist, was er durch Kauf erworben und was er zum Geschenk erhalten hat? Die Braut Christi bekommt die himmlische Seligkeit, die Christus auf den Titel der Erbschaft, dem er durch seinen Gehorsam bis zum Tode des Kreuzes noch einen neuen Titel hinzufügte, vom Vater erhalten hat, auch freilich auf diesen Titel hin, weil sie, wo Christus erbt, miterbt (Röm. 8, 17), aber zugleich erhält sie dieselbe auch als Brautgeschenk von Christus dem Gottmenschen für ihre Treue im Glauben, ihr Ausharren in der Hoffnung und in der Liebe oder vielmehr in der Erwidernng der Liebe dessen, der ihr mit seiner Liebe zuvorgekommen ist (Gal. 2, 20; I. Joh. 4, 10); und das ist.

für sie, die ihn auch jetzt noch mehr als alles andere liebt, etwas, was ihr die himmlische Seligkeit noch viel schöner und wertvoller erscheinen läßt (qu. 95).

Die den Gerechten zuteil werdende himmlische Belohnung, die in ihrer vollkommenen Vereinigung mit Gott besteht, wird metaphorisch als *Krone* (*corona* oder *aurea*) bezeichnet, die ihnen aufgesetzt wird, eine Bezeichnung, die der hl. Thomas sowohl in Hinsicht auf das Verdienst als in Hinsicht auf den Lohn passend findet. Denn das Verdienst wird erworben in einem Kampfe, in dem Kampfe des Erdenlebens, von dem Job (7, 1) sagt, daß er ein Kriegsdienst sei; der Lohn aber ist etwas Königliches im höchsten Sinne des Wortes, da die himmlische Seligkeit mehr bedeutet als alle Königreiche und Königsschätze der Welt. Zu dieser Krone aber, die alle erhalten, kommt bei einigen, die sich im Kampfe des Erdenwallens besonders ausgezeichnet haben, noch eine besondere Krone hinzu, die, weil sie eine Zugabe zu dem Hauptlohn ist, durch das Deminutiv bezeichnet und *Krönchen* (*aureola*) genannt wird. Sie besteht in einer besonderen Freude über einen besonders großen und glänzenden Sieg während des irdischen Lebenskampfes. Einen solchen Sieg tragen davon diejenigen, welche die Gelüste des Fleisches durch vollkommene Enthaltensamkeit überwinden, diejenigen, die für Christus ihr Blut vergießen im Martyrium und diejenigen, die den Teufel und seine Finsternisse aus den Herzen vertreiben durch Verbreitung des Lichtes der wahren Lehre. Die ersten erhalten die *Aureola* der Jungfräulichkeit wegen ihres glänzenden Sieges über den inneren Feind; die anderen erhalten die *Aureola* der Märtyrer, weil sie im Kampfe mit dem äußeren Feind, der Welt, sich glänzend bewährt haben; die letztgenannten erhalten die *Aureola* der Lehrer wegen ihres Sieges über den, der von Anfang an der Feind der Menschen war, den höllischen Drachen und über den Drachenschwanz der falschen Lehren. Die glänzendste *Aureola* ist die der Märtyrer (qu. 96).

3. Der Zustand derjenigen, die im Weltgerichte nicht bestanden haben, sondern verurteilt und verworfen sind, wird ewige Strafe sein, die Strafe der Hölle. Indem die theologische Betrachtung sich dieser zuwendet, wird das, was man die Strafe des Verlustes (*poena damni*) nennt, als bekannt vorausgesetzt. Es wird also nur die positive Strafe,

die sie erleiden (*poena sensus*), betrachtet. Der „Wurm, der nicht stirbt,“ von dem das Evangelium redet, wird metaphorisch gedeutet und von den nie ruhenden Vorwürfen des Gewissens verstanden, das Feuer aber, von dem die Heilige Schrift gleichfalls spricht, wird im eigentlichen Sinne gedeutet und von körperlichem Feuer verstanden, das aber doch nicht ganz so sei wie das irdische Feuer (qu. 97). Was ihren inneren Zustand angeht, so ist ihr Wollen als natürliches Wollen nach wie vor gut, wie überhaupt ihre Natur als solche, die der Schöpfer in ihnen erhält, aber ihr überlegtes Wollen (*voluntas deliberativa*) ist völlig verstellt und verdreht, weil völlig abgekehrt von Gott, dem Endziele alles guten Wollens. Es ist auch auf ihre eigene Vernichtung gerichtet, aber doch nur, weil dadurch ihre Strafe aufhören würde; an sich und abgesehen von ihrem Zustande möchten sie weiterexistieren. Sie wollen und wünschen allen Heiligen des Himmels die Verdammnis und hassen Gott, den sie nicht, wie er in sich ist, wohl aber in der Wirkung seiner Gerechtigkeit erkennen (qu. 98).

Daß ihre Strafe endlos dauert, entspricht der göttlichen Gerechtigkeit. Den Grund dafür könnte man in der Sünde finden, insoweit dieselbe eine Beleidigung Gottes ist. Weil nämlich eine Beleidigung nach der Würde des Beleidigten zu bemessen ist, so ist die Gott durch den Sünder, der ihn als Endziel aufgibt und verwirft, zugefügte Beleidigung nach der richtigen Schätzung unendlich groß und fordert daher zur Ausgleichung nach der Gerechtigkeit eine unendlich große und wertvolle Sühne. Da der Sünder diese als endliches Wesen nicht leisten kann und auch, wie hier vorausgesetzt wird, der Genugtuung Christi, der als Gottmensch sie leisten konnte und auch durch seinen Tod am Kreuze wirklich geleistet hat, in seinem irdischen Leben, wo er auf dem Wege zu seinem Endziele war, nicht teilhaftig geworden ist, so bleibt sie bei ihm ewig ungesühnt, er bleibt folglich ewig Gottes Schuldner und muß seine Strafe, die der Schärfe nach (*secundum intensionem acerbitalis*) nicht unendlich sein kann, endlos ertragen, damit an dieser die endlose Dauer das ersetze, was ihr an Schärfe wegen der Endlichkeit des zu bestrafenden Subjektes abgehen muß.

Der hl. Thomas verwirft diesen Gedanken nicht, billigt ihn vielmehr hier im art. 1 der qu. 99 des Supplements,

dem der art. 3 der qu. 1 in der dist. 46 seines Kommentars zum 4. Buch der Sentenzen entspricht. Aber wenn er ihn auch billigt, so folgt daraus nicht, daß er in ihm den allerletzten Grund für die Endlosigkeit der Höllenstrafen findet. In demselben art. 1 heißt es zu Anfang des corpus articuli, die Dauer der Strafe richte sich nicht eigentlich nach der sündhaften Tat, sondern nach der Disposition des Sünders, und darum müsse der Todsünder für immer vom Reiche Gottes ausgeschlossen bleiben, weil ihm die Liebe fehle, die das einigende und alle umschlingende Band in diesem Reiche sei. Im art. 3 aber derselben qu. 99 suppl., wo die Frage behandelt wird, ob die göttliche Barmherzigkeit es dulden könne, daß Menschen ewig gestraft würden, wird für die endlose Verwerfung der verdammten Menschen derselbe Grund angegeben, der im Artikel vorher für die endlose Verwerfung der bösen Engel geltend gemacht war, nämlich die Verstocktheit oder Verhärtung (*obstinatio*) in der Bosheit der Sünde. Sie werden von ihrer Strafe nicht befreit, weil sie von der Schuld nicht loskommen, und sie kommen von dieser nicht los, weil sie die Bosheit (*malitia*) ihres Willens nicht aufgeben und nicht zu Gott, von dem sie in ihrer freien Lebensentscheidung sich abgekehrt haben, um einem Geschöpfe in ihrem Herzen und ganzen Streben den Platz zu geben, der Gott allein gebührte, sich wieder bekehren wollen. Sie wollen es nicht und sie können es auch jetzt nicht mehr. Aber sie können es deswegen nicht mehr, weil sie es in definitiver Weise nicht gewollt haben, solange sie es noch konnten, und dieses definitive Nichtwollen auch jetzt noch festhalten und fortsetzen. Das Innerste ihres Willens ist so gestaltet, daß sie zwar glücklich sein möchten und mit ganzer Sehnsucht nach einem höchsten Gut verlangen, das ihren Durst nach Glückseligkeit zu stillen vermöchte. Aber von Gott, der dieses Gut für sie wäre, wenn ihr Streben nach Glückseligkeit ein geordnetes wäre und nicht durch das, was sie im irdischen Leben gewollt haben, ganz in Unordnung geraten wäre, wollen sie nichts wissen; sie würden ihn nur wollen, wenn er für sie der Götze würde, den sie wollen und als ihr höchstes Gut sich gewählt haben. Ihre Verstocktheit schließt eben den Haß Gottes in sich und weil sie von diesem nicht lassen, so können sie ewig nicht zur Gemeinschaft mit Gott und seinen Heiligen gelangen, bei denen die Liebe herrscht.

Aber hat denn Gott, dessen Macht ja doch Allmacht ist, die alles kann, was nicht innerlich unmöglich ist, nicht die Macht, sie von ihrer Verstocktheit zu bekehren? Dies ist doch nicht etwas, was einen inneren Widerspruch enthalten würde? Gewiß nicht, und daher lehrt auch der hl. Thomas, daß Gott die Macht dazu nicht fehlen würde, wenn es auf diese bloß ankäme. Aber die göttliche Allmacht kann nur das, was der göttlichen Weisheit entspricht. Wie ein weiser Mann nur dann handelt, wenn er es allseitig passend und angemessen findet zu handeln, so spendet auch Gott seine Gnade nur dort, wo seine Weisheit es angemessen findet und diese findet es angemessen, sie nur dort zu spenden, wo Disposition, Empfänglichkeit dafür da ist. Wo aber Verhärtung ist, da fehlt eben die Disposition. Aber kann denn Gottes Allmacht nicht auch die Disposition herstellen? Gewiß, aber es fragt sich, ob die Weisheit es angemessen findet, daß das geschehe. Gerade beim Disponieren für die Gnade, die Gott ihm geben wollte, um ihn zu retten, hat derjenige, der jetzt völlig verhärtet ist, immer und immer wieder Widerstand geleistet und sich nicht disponieren lassen wollen, weil er die Opfer der Selbstüberwindung nicht bringen wollte, die dazu erforderlich waren. Und dieser Widerstand war der Anfang der Verhärtung, die jetzt vollendet bei ihm vorhanden ist. Das letzte Urteil darüber, ob es bei einem solchen, der den auf die herbeizuführende Disposition gerichteten Gnaden widersteht, angezeigt ist, noch weitere Versuche zu machen, steht bei Gott, der „alles nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet“ (Weish. 11, 21) und allem Geschaffenen seine Grenzen gesetzt hat. Der letzte maßgebende Grund muß auch hier in der divina bonitas gefunden werden, die sich in allen Werken Gottes offenbart; weil die göttliche Weisheit urteilt, daß es der divina bonitas nicht entsprechen würde, den Verhärteten zu erweichen, so bleibt er verhärtet. Nicht also, als ob Gott nach Willkür über das letzte und ewige Los seines Geschöpfes verfügte, oder als ob auch nur das Mindeste von Kargheit oder dergleichen bei dem, der die *essentia bonitatis* ist, möglich wäre, oder als wenn ihm die Macht fehlte, auch die eisigste Verhärtung zum Schmelzen zu bringen; sondern weil er gut und die wesenhafte Gutheit selbst ist und demgemäß nur das wirken kann, wovon die alles durchdringende Weisheit urteilt, daß es *hic et nunc*, unter diesen konkreten

Umständen, allseitig angemessen und daher gut sei, überläßt Gott den Sünder, der sich gegen ihn verhärtet hat, schließlich sich selbst und dem Lose, das in gerechtem Urtheilsspruch ihm zuerkannt worden ist, ohne dabei seiner Barmherzigkeit zu vergessen, die er den Verdammten gegenüber dadurch betätigt, das er sie immer noch „*citra condignum*," wie Thomas (art. 2 ad 2) sagt, bestraft.

Aber wäre es denn nicht besser, daß sie vernichtet würden? Wenn sie nur für sich selbst da wären, könnte das als das Bessere erscheinen. Aber sie sind Werke Gottes, also mehr für Gott da, um ihn zu verherrlichen, als für sich selbst. Und sie verherrlichen Gott. Nicht zwar in der Ordnung, in der sie es sollten, aber doch in einer anderen Ordnung, in die sie hineinkamen, als sie jene, in der man Gott freiwillig verherrlicht und das Leben zu einem Loblied Gottes gestaltet, verließen. Auch die eiserne Ordnung der Strafe zielt auf die Verherrlichung Gottes ab, und so müssen sie, da sie den Gott der Barmherzigkeit nicht haben verherrlichen wollen mit ihrem freien Willen, gegen ihren Willen, in eine Linie gestellt mit den unvernünftigen und unfreien Geschöpfen, zur Verherrlichung des Gottes der Wahrheit und Gerechtigkeit und als Warnung für die anderen dienen, von denen viele jetzt nicht im Himmel wären, wenn es keine ewige Hölle gäbe. Sie erfüllen also immer noch einen Zweck und darum ist es für das Weltganze besser, daß sie erhalten bleiben und nicht vernichtet werden. Das Weltganze muß eben der weise Weltregierer mehr im Auge haben als das Wohl der einzelnen Geschöpfe, zumal es um solche hier sich handelt, die zu einer herrschenden Stellung in dem Weltganzen berufen waren, aber sich selbst so heruntergebracht haben, daß sie nach aller Wahrheit und Gerechtigkeit nur noch auf der alleruntersten Stufe zu gebrauchen sind.

Auch die ewige Hölle ist ein Werk Gottes und reiht sich den anderen Gotteswerken, die wir unter dem vom hl. Thomas über sie verbreiteten theologischen Lichte betrachtet haben, insofern würdig an, als wir auch aus ihr den Gott, der Großes und Wunderbares wirkt, weil er unendlich groß und wunderbar und alles überragend in seinem Sein ist, zu erkennen vermögen. Während aber alle die anderen Gotteswerke, die wir an unserem Geiste vorüberziehen ließen, etwas Freudiges an sich trugen und Festtags-

stimmung in uns hervorriefen, ist dieses voll des Grausigen und Schauerlichen. In tieferster Stimmung, durchdrungen von heiliger Ehrfurcht gegen den großen und ewigen Gott, der die höchsten Berge und die tiefsten Abgründe zu seiner Verherrlichung schuf, verlassen wir den Dom der Theologie des Predigerordens. Wir nehmen aus ihm das Bewußtsein mit, ein theologisches Kunstwerk allerersten Ranges gesehen zu haben, in welchem alles sich einheitlich auf die Idee konzentriert: Gott in seinem Sein und in seinem Wirken; in welchem aber auch jeder Teil und jedes Teilchen genau die Stelle einnimmt, die ihm nach den Regeln der Kunst zukommt. Wenn unsere Betrachtung eingehender hätte sein können, als es bei unserem kurzen Rundgange möglich war, so würden wir gefunden haben, daß auch jeder Teil und jedes Teilchen Kunstwerke im kleinen für sich sind. Wir nehmen aber auch das Bewußtsein mit, nicht nur ein theologisches, sondern auch ein metaphysisches und logisches Kunstwerk gesehen zu haben; und wenn wir recht aufmerksam gewesen sind, so werden wir uns sagen, es sei auch ein sprachliches Kunstwerk, weil überall der treffendste Ausdruck für den Gedanken, der ausgesprochen werden soll, zur Anwendung kommt, und so Gedanke und sprachlicher Ausdruck in einer Weise sich decken, wie man es kaum bei einem anderen Schriftsteller finden wird.

