

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 5 (1918)

Artikel: Zur Theologie der visio beatifica
Autor: Commer, Ernst
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762386>

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: 18.02.2026

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

sich auf den Gegenstand sowie er dem Sinne mitgeteilt wird und nach der Seite, nach der er vom Sinne erfaßt wird. Auch das Nachbild bespricht schon St. Augustin *De Trinitate* lib. 11, cap. 2, n. 4, sehr treffend, indem er sagt: „Meistens wenn wir eine Zeitlang irgendwelche Lichter angeblickt haben und dann die Augen schließen, haben wir leuchtende Farben gleichsam vor uns, die sich mannigfach verändern und mehr oder weniger glänzen bis sie schließlich erlöschen. Diese Farben sind anzusehen als Überbleibsel jener Bestimmtheit (*formae illius*), die im Sinne durch den Anblick des leuchtenden Körpers hervorgebracht wurde.“ Daß unter diesem Überbleibsel ein wirkliches Licht im Auge gemeint sei, kann nicht bezweifelt werden. Der hl. Augustin übertreibt sogar unter dem Einflusse von Empedokles und Plato das Eigenlicht des Auges so sehr, daß er beim Sehen von einem Herausstrahlen des Lichtes aus dem Auge spricht¹.

ZUR THEOLOGIE DER VISIO BEATIFICA

Von Dr. ERNST COMMER

I

Die theologische Erklärung des Dogmas von der beseligenden Gotteserkenntnis bedarf, um es modern auszudrücken, der schwierigen erkenntnistheoretischen Arbeit. Die meisten deutschen Lehrbücher der Dogmatik lassen sich nicht näher darauf ein. Der tiefere Grund davon liegt im Mangel an spekulativer Kraft und in der Nichtberücksichtigung der alten Tradition der christlichen Philosophie und der scholastischen Theologie. Daher ist es ein großes Verdienst, das sich Dr. Alexander von Zychliński erworben hat, als er für seine Inauguraldissertation das Thema wählte: „Die species impressa et expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin“ (Breslau 1918). Diese mit Verständnis und sicherem Urteil verfaßte Erstlingsarbeit eines hochbegabten Theologen ist eine sehr erfreuliche Erscheinung, die für das erwachende Interesse an der spekulativen Theologie und am tieferen Thomasstudium zeugt. Durch pietätvolle und eindringende

¹ *Radii de suo quisque oculo emicantes l. c.*

Exegese der Thomastexte, verbunden mit kritischer Benützung der Kommentatoren, war der Verfasser mit Erfolg bestrebt, die Gedanken des hl. Thomas zu erheben. Für die Richtigkeit dieser Methode sprechen die Worte des unvergeßlichen Kardinals Zigliara, der selbst die Aufgabe eines Kommentators der logischen Schriften des Aquinaten mit Glück gelöst hat: „Das ist nach meinem Urteil die wahre Methode, um einen Gewinn aus den thomistischen Lehren zu schöpfen und auf ihren Grund zu kommen, daß man den hl. Thomas mit dem hl. Thomas erklärt, indem man zuerst die Prinzipien derselben mit größter Genauigkeit sammelt und bei ihrem Lichte die in seinen vielen Werken zerstreuten Lehren meditiert und miteinander vergleicht. Damit beabsichtige ich nicht, das Studium der Kommentatoren auszuschließen, weil es manchmal nötig ist, auf sie und besonders auf die gelehrtesten von ihnen zurückzugehen und nicht willkürlich sich von ihren Erklärungen zu entfernen — nur soll man sie nicht zum Hauptstudium machen. Der hl. Thomas zuerst! An ihm lernt man immer auch die Güte seiner Kommentatoren erkennen, aber aus ihnen lernt man nicht immer und nicht in allem den hl. Thomas erkennen¹.“ Darum hat auch Leo XIII. auf die Benützung der klassischen Kommentatoren Caietan und Franciscus a Silvestris autoritativ hingewiesen, bei denen wir die historische Überlieferung der eigentlichen Schule des hl. Thomas finden. Es wäre auch sicher eine Vermessenheit sondergleichen, wenn jemand sich zutrauen wollte, aus den Prinzipien des hl. Thomas weitabliegende Schlußfolgerungen in schwierigen Fragen ohne Berücksichtigung der vielen Generationen von Kommentatoren finden zu wollen, und man müßte mit Recht ein solches Verfahren als *temerarium* bezeichnen. Dasselbe gilt auch dann, wenn es sich darum handelt, den Sinn einer Lehre des Aquinaten zu ermitteln, über deren Inhalt gestritten wird.

Unter dem modern klingenden Ausdruck „Schauakt“ versteht der Verfasser jener Dissertation die *visio beatifica* der traditionellen Theologie, die übernatürliche, intuitive und klare Erkenntnis der Seligen von der Wesenheit Gottes.) Im ersten Teile skizziert er „die Grundzüge der

¹ Tommaso M. Zigliara: *Sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di S. Tommaso di Aquino*, 2. ed. Viterbo 1870, p. 38.

beseligenden Gottesanschauung im allgemeinen“, im zweiten „die metaphysisch-psychologische Lehre des hl. Thomas über die intellektuellen Ideen“, im dritten behandelt er „die species impressa“ und im vierten „die species expressa“ bei der Anschauung Gottes. Das vorangestellte „Verzeichnis der benutzten Literatur“ zeigt eine für Erstlingsarbeiten nicht gewöhnliche Belesenheit, ist aber eklektisch gehalten, was als Reflex des Studienganges des Verfassers aus der verschiedenen Richtung seiner akademischen Lehrer erklärlich ist. Wenn auch Vollständigkeit gar nicht beabsichtigt werden konnte, da der Verfasser den Stoff nicht dogmengeschichtlich behandeln, sondern die Thomastexte selbständig erklären wollte, so wären doch noch einige thomistische Autoren als wertvolle Hilfsmittel der Interpretation zu berücksichtigen, die eingehende Untersuchungen über die beregten Fragen geliefert haben. So von den älteren Thomisten namentlich der klassische Philosoph der Schule Paulus Burgus Soncinas¹, der großen Einfluß auf Caietan² ausübte. Ferner Javellus, Bartholomaeus Torres, Godoy, Piny und als wichtige Ergänzung zu den Salmentizensern der Karmelit Paulus a Conceptione. Von Neueren Signoriello³, Kardinal Satolli, Buonpensiere, Cilento, Holder und Froget. Die literarischen Nachweise sollen an ihrem Orte angegeben werden. Zu dem Exkurs des Verfassers (p. VIII f.) über die Echtheit der Opuscula 13, 14 und 53 des hl. Thomas vergleiche man Anton Michelitsch (Thomasschriften I, 1913, p. 182, 185, 194), der das Op. 53 für unecht, die beiden ersteren aber für echt hält. Zum Op. 14 hat Vincenzo Ermoni einen Kommentar geschrieben (Divus Thomas, Placentiae, Ser. II, vol. III, IV). Das Opusculum de unitate intellectus contra Averroistas hat der spätere Bischof von Bosa in Sardinien,

¹ Pauli Soncinatis Quaestiones Metaphysicales Acutissimae. Venetiis 1588.

² Zur Beurteilung von Caietans Philosophemen ist Giovi kaum zu entbehren: Thomas M. Giovi: Metaphysica Thomae a Vio Caietani. Bononiae 1688.

³ Nuntius Signoriello: In primae partis Summae Theologiae D. Thomae quaestionem duodecimam commentaria (Divus Thomas, Placentiae 1880, vol. I). Er hat leider nur den ersten Artikel kommentieren können, da ihm das Augenlicht versagte. Der um die Erneuerung der thomistischen Studien so hochverdiente Nachfolger Sanseverinos starb schon 1839.

Giovanni Vinati, kommentiert (Divus Thomas, (Ser. I) vol. I, 1880; vol. II, 1886).

Eine unedierte Abhandlung de visione Dei vom Magister Serna, Regens Collegii D. Gregorii Pinciani in Valladolid, erwähnt Palanco (de caritate, q. 8). Von Spezialwerken aus dem 17. und 18. Jahrhundert seien folgende genannt, von denen mir leider nur die mit einem Stern bezeichneten zugänglich waren.

*Luisii Turriani (Luysio a Torres) e Societate Jesu, In Collegio Complutensi primarij Theologi, et supremi Senatus sanctae Inquisitionis Qualificatoris ex munere, Diversorum Opusculorum Theologiae Tomus vnus Lugduni 1625. Die erste Approbation, vom Provinzial Petrus de Alarcon, ist vom 10. Dezember 1621 datiert, nachdem das Buch von den Jesuiten Gasparus Hurtado, Marcellus de Aponte und Joannes Baptista Poza geprüft war. Das Werk bietet reichliche Literaturangaben. Op. I: De possibilitate vel impossibilitate speciei impressae clare repraesentantis divinam essentiam. II: De lumine gloriae. III: De natura visionis, de inaequalitate visionis.

Ludovicus de Ribas S. J.: Summae Theologiae Tom. I (unicus). Lugduni 1643. — Tractatus de visione Dei.

Christophorus Rassler O. S. B.: De visione beatifica. Salisburgi 1654.

Alphonsus Stadelmayer O. S. B.: De visione beatifica, 1655.

Matthias Borull: De essentia et attributis et visione Dei. Lugduni 1654.

* Problemata Theologica. Tom. I. De Deo Uno... Auctore P. Didaco de Avendaño Societatis Jesu, Segoviensi, iam pridem apud Peruvianses, in Limano praesertim D. Pauli Collegio, Primario Theologiae Professore. Antverpiae 1668. Das Werk ist Alexander VII. gewidmet. Die Approbation des Provinzials Philippus de Ossa S. J. ist datiert aus Madrid vom 5. Dezember 1664. Sectio IV: De visione Dei. Das Werk ist besonders wichtig für die Literatur der Jesuitenschule.

Claudius Frère S. J.: De visione Dei. 1670

Joannes Baptista Hemm O. S. B.: Disputationes Theologicae de visione Dei. Ratisbonae 1676.

*Opuscula Theologica olim impressa, et in hac secunda editione Septem aliis Opusculis locupletata. Auctore Joseph Maria Requesenio Societatis Jesu Theologo. Romae 1684. Op. IV: De visione beata et substantia supernaturali, p. 116—160. Op. V: De concursu luminis Gloriae et essentiae divinae ad visionem beatificam, p. 169—211.

Antonius Maria Sieripepoli S. J.: De visione Dei. Panormi 1700.

Hermannus Josephus a SS. Trinitate O. S. A.: De visione, scientia et voluntate Dei. Ratisbonae 1716.

*Tractatus Theologici iuxta miram D. Thomae et cursus Salmanticensis FF. Discalceatorum Mariae de Monte Carmeli Primativae Observantiae Doctrinam Tomus Primus. Per R. P. F. Paulum a Conceptione, Sacrae Theolog. Lectorem Primarium, et eiusdem Ordinis Definitem Generalem. Nunc Secundo in lucem prodit. Parmae 1725. Die Licentia des Ordensgenerals Sebastianus a Conceptione datiert aus Burgos, 15. September 1721. Tom. I. Tract. II De visione Dei, fol. 73—171.

Im folgenden sollen einige Fragen über die visio an der Hand der engeren thomistischen Schule noch mehr beleuchtet werden. Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen, da ich keine abschließende Untersuchung beabsichtige. Es genügt dazu, einige Theologen, deren Autorität von dieser Schule anerkannt ist, heranzuziehen, und zwar solche, die vom Verfasser der Dissertation nicht zitiert sind.

II

Die thomistische Lehre über die Anschauung Gottes ist nach der Formulierung der Karmelitenschule von Salamanca und in ihrer Präzision durch Paulus a Conceptione im Umriß folgende¹: Er faßt die visio oder die Anschaubarkeit (visibilitas) als ein spezielles Attribut Gottes auf und handelt 1. von der Möglichkeit und Existenz der beseligenden Anschauung Gottes, 2. von ihren Prinzipien, der dazu erforderlichen species und dem lumen gloriae, 3. von ihrem Objekte.

I. 1. Die klare, intuitive und quidditative Anschauung Gottes ist für den geschöpflichen Intellekt möglich. Diese Möglichkeit ist de fide und deshalb aus der Offenbarung zu beweisen. 2. Gott ist enthalten unter dem Objekt des menschlichen Intellekts, das nach seiner letzten Differenz denselben spezifiziert, und der Intellekt wird als potentia oboedientialis von jedem übernatürlichen Dinge (ens) spezifiziert. 3. Das intellektuelle Geschöpf hat kein angeborenes Streben (appetitus) nach der klaren Anschauung Gottes, weder so wie er als Urheber der Gnade und als Dreieiniger ist, noch so wie er als Urheber der Natur und als der Eine ist. In der intellektuellen Natur an sich kann es kein wirksames eliziertes Streben nach der klaren Anschauung Gottes geben, weder so wie er dreieinig, noch so wie er Einer ist. Unter Voraussetzung der göttlichen Offenbarung über die Möglichkeit der Anschauung Gottes kann aber die Natur an sich ein unwirksames Streben, sei es ein absolutes oder bedingtes, nach dieser Anschauung haben: dieses Streben wäre aber kein notwendiges bezüglich der Spezifikation. 4. Es ist ein Widerspruch, daß es eine natürliche Substanz gebe, die auf natürliche Weise Gott so, wie

¹ Paulus a Conceptione l. c., f. 75–127. Hurter (Nomenclator¹ I, p. 977) nennt ihn „vir doctrina, eruditione, regulari observantia clarissimus“.

er an sich ist, schauen könnte. 5. Es ist ein Widerspruch, daß der geschöpfliche Intellekt durch eine bloß äußere Gunst (Gottes) die quidditative Anschauung elizieren könne. 6. Eine geschaffene komplette Substanz, die entitativ übernatürlich wäre, ist durchaus unmöglich. Eine geschaffene Substanz, der es konnatural wäre, Gott zu schauen, ist widersprechend.

II. a) Das Prinzip der visio seitens ihres Objektes: 1. Keine geschaffene species impressa interveniert bei der seligen Anschauung, sondern die göttliche Wesenheit vereinigt sich in der Weise einer species. 2. Die species intentionalis (das gedankliche Erkenntnisbild) ist von derselben Natur wie das Objekt in Esse repraesentativo. 3. Der Intellekt wird mit der species selbst identifiziert. 4. Die göttliche Wesenheit konkurriert aktiv in der Weise einer species zur beseligenden Anschauung. 5. Eine geschaffene species impressa, die Gott quidditativ vorstellte, ist metaphysisch unmöglich. 6. Ein geschaffenes (geistiges) verbum, das Gott so, wie er an sich ist, vorstellte, ist unmöglich.

b) Das Prinzip der visio seitens des Erkenntnisvermögens ist das lumen gloriae. 1. Das lumen gloriae disponiert den geschöpflichen Intellekt notwendig nicht nur dazu, um die visio zu elizieren, sondern auch zur Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit in der Weise einer species impressa — es ist auch die notwendige Disposition für die Aufnahme der Anschauung Gottes. 2. Es ist widersprechend, daß Gott sich mit dem geschaffenen Intellekt durch das lumen gloriae vereinige, indem er den Mangel eines geschaffenen Lichtes ersetze; daher kann der geschaffene Intellekt ohne ein geschaffenes Licht, das ihm innerlich inhäriert, die selige Anschauung nicht elizieren. 3. Der geschöpfliche Intellekt ist so, wie er vom lumen gloriae durchtränkt ist, die Hauptursache der visio. 4. Das lumen gloriae ist der ganze nächste Tätigkeitsgrund unter dem spezifischen Begriffe zur seligen Anschauung. Der Intellekt hat aus sich keine nächste Kraft zur seligen Anschauung unter dem Gattungsbegriff der Erkenntnis.

III. Da die beseligende Anschauung Gottes eine formale Anteilnahme am Wissen Gottes von sich selber ist, so hat sie dasselbe Objekt wie das göttliche Wissen oder die Anschauung, die Gott von sich selber hat, und ihr primäres Objekt ist Gott selbst, ihr sekundäres aber sind

die Geschöpfe. 1. Kein geschöpflicher Intellekt kann Gott vollständig begreifen, auch nicht durch ein Wunder (*divinitus*), d. h. ihn nicht so weit erkennen, wie er seiner Natur nach erkennbar ist: also nicht nach allen Formalitäten, die ihm wesentlich oder als Eigenschaften zukommen. 2. Es ist ein Widerspruch, daß die göttliche Wesenheit, wie sie an sich ist, geschaut werde, ohne die Attribute und ohne die göttlichen Personen, oder daß die Attribute und Personen ohne die Wesenheit geschaut würden. 3. Die Seligen können unmittelbar in Gott seine freien Akte schauen. Aber kein Seliger kann alle freien Dekrete Gottes im besonderen schauen. Jeder Selige erkennt nur diejenigen Dekrete über Wirkungen, die zu seinem Zustand (*status*) gehören. 4. Der Selige kann kraft der Anschauung der göttlichen Wesenheit, oder in Gott als dem zuerst erkannten Objekte, alle Wirkungen schauen, die zu verschiedenen Zeiten existieren. Jeder Selige schaut einige Gnadengeheimnisse und alle Gattungen und Arten des Universums und alles, was zu seinem eigenen *status* gehört, zugleich und ohne Nacheinanderfolge von Anfang seiner Seligkeit an. 5. Es liegt ein Widerspruch darin, daß ein Seliger alle Dinge schaut, die für die Allmacht möglich sind. Der Grund, weshalb einige mögliche Geschöpfe vor anderen von einem Seligen in der göttlichen Wesenheit gesehen werden, ist die Vereinigung der göttlichen Wesenheit in der Weise einer *species* von bestimmter Vollkommenheit und das *lumen gloriae* von bestimmter Intensität. Infolge der Anschauung der göttlichen Wesenheit ist es notwendig, daß die möglichen Dinge im allgemeinen, aber nicht daß irgendein mögliches Geschöpf im besonderen gesehen wird. Wenn der Selige in der göttlichen Wesenheit alle möglichen Geschöpfe sehen würde, so würde er Gott vollständig begreifen (was unmöglich ist).

III

Die theologische Erklärung der visio beatifica ist von der verschiedenen Auffassung des geistigen Erkenntnisvorganges abhängig. Die eine Ansicht faßt die *intellectio* als eine wahre und eigentliche Tätigkeit auf, die zur aristotelischen Kategorie des *Tuns* gehört. Die andere Ansicht, die viel mehr Anhänger gefunden hat, schließt die *intellectio* von der Kategorie des *Tuns* aus und rechnet sie zur Kategorie der Qualität. Während aber Scotus, dem hierin Suarez

folgt, die Erkenntnis mit dem dabei gebildeten inneren geistigen Worte identifiziert, unterscheiden die Thomisten mit ihrem Meister die Erkenntnis als eine Qualität vom inneren Worte. Unter den Thomisten ist jedoch noch eine doppelte Ansicht erfindlich. Einige, wie Franciscus de Victoria, Dominicus Soto und Bañez, unterscheiden die intellectio vom verbum zwar formal, aber nicht entitativ. Andere dagegen machen mit Caietan und Nazarius einen entitativen Unterschied und erklären die intellectio und das verbum für zwei verschiedene Dinge. Diese letztere Ansicht verteidigt auch Żychliński als die wahre Lehre des hl. Thomas.

Vernehmen wir darüber die ausführlichen Erklärungen zweier entschiedener Thomisten von großem Ansehen, die sowohl das Gemeinsame ihrer Schule als auch die feineren Kontroversen innerhalb derselben charakterisieren. Zur Einführung mögen zuerst die Äußerungen des jüngeren von beiden gehört werden, des französischen Dominikaners Nicolas Arnau (1629—1692), der in Tarragona und Perpignan, später in Rom an der Minerva lehrte und zuletzt an die Universität Padua auf den Lehrstuhl der Metaphysik berufen wurde¹. Seine Philosophie zeichnet sich aus durch die Weite des Blickes, indem sie Plato mit Aristoteles und Albert den Großen mit Thomas verbindet und so eine philosophia perennis anstrebt. Wir versuchen, seine Worte getreu wiederzugeben:

„Der erkennbare Gegenstand, das Objekt, wird dadurch erkannt, daß der Intellekt von der geistigen Gestalt (species) des Gegenstandes formiert wird, wodurch das Erkenntnisvermögen sich erst aktuell betätigen kann: daher ist dies Formiertwerden zwar nicht zeitlich, wohl aber der Natur der Sache nach früher als das wirkliche Erkennen. Die species formt nun das Erkenntnisvermögen, insofern sie Akt und Form des bloßen Vermögens ist. Weil aber diese species nicht deshalb Akt und Form ist, um den Intellekt zum Vermögen zu machen, sondern damit er sich aktuell betätigt, darum liegt in einem solchen Gestaltungsakt ein Verhältnis oder eine Hinordnung des aktuierten Erkenntnisvermögens zu dem erkennbaren Gegenstand als

¹ Nicolaus Arnau: Clypeus Philosophiae Thomisticae, Tom. V. Libros de Anima complectens. Biterris 1672. Q. 14 a. 3, nr. 57 (p. 665) sqq.

Ziel und Objekt. Weil nun die intellectio so etwas ist wie ein fertig zustandegebrachter Akt, so bezeichnet man sie als etwas, das im Erkenntnisvermögen bleibt und dasselbe vollendet, und nicht als etwas, das aus dem Vermögen herausgeht und von ihm in dasjenige, was erkannt wird, ausfließt — also nicht als ein Werden, sondern als ein gewisses Sein. So sagt der hl. Thomas: *Intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout Esse est perfectio existentis: sicut enim Esse consequitur formam, ita Intelligere sequitur speciem intelligibilem* (S. Th. I q. 14 a. 4c). Diese Worte erklärt Caietan so: Das Erkennen folgt auf die species intelligibilis so wie das Sein auf die Form folgt. Erstens bezüglich der Ursächlichkeit: denn die Form ist die Wesensbestimmtheit (ratio) des Seins und die intelligibile species ist die Wesensbestimmtheit des Erkennens. Zweitens bezüglich der Notwendigkeit: denn das Dasein begleitet die aktuelle Form notwendig; ebenso begleitet das Erkennen notwendig die intelligibile species im Akt derselben. Drittens bezüglich der Weise der Verursachung: denn die Form macht das Sein, da sie das ist, was die Vollendung gibt; ebenso macht die aktuell vorhandene intelligibile species das Erkennen, indem sie den Intellekt komplettiert, zwar nicht in der Reihe des Seins (in genere entis), aber wohl in der Reihe des Intelligibilen. Daraus folgt nun, daß das Erkennen die Vervollkommnung oder Vollendung des Erkennenden ist, ebenso wie das Dasein die Vervollkommnung desjenigen ist, der der Inhaber des Daseins ist, d. h. das Erkennen macht den Erkennenden vollkommen in dem Verhältnis, wie das Dasein denjenigen vollkommen macht, der existiert. Das Erkennen ist eben das Dasein des Erkennenden in genere intelligibili, ebenso wie das Dasein gerade das Sein selbst in genere entium ist.“

Es ist selbstverständlich, daß hier der reale Unterschied von Wesenheit und Dasein in allen geschaffenen Dingen vorausgesetzt ist, sonst hätten die Worte des hl. Thomas und seines Interpreten gar keinen Sinn. Und das ist auch der tiefste Grund, weshalb diejenigen Schulen und Theologen, die jenen realen Unterschied von Wesenheit und Dasein, von *essentia rei* und *existentia eiusdem rei* nicht anerkennen, auch die Erkenntnistheorie des hl. Thomas im Prinzip aufgeben müssen. Die Konsequenzen er-

strecken sich auf die ganze Theologie und zeigen sich, sobald die engen Grenzen der positiven Theologie überschritten werden und die berechtigte Spekulation ihre Arbeit beginnt¹.

„Daher — so fährt Arnau fort (nr. 56) — ist das Erkennen nach dem hl. Thomas (Op. 14) als etwas im Zustand der Ruhe Befindliches aufzufassen. Das *verbum mentis* dagegen ist in ununterbrochenem Werden begriffen, weil sein vollendetes Sein gerade im Werden — nämlich im aktuellen Erkanntwerden besteht. Aber darin liegt keine Unvollkommenheit, als ob das *verbum* ein solches Ganzes wäre, dessen Bestandteile nicht zugleich oder zusammen existierten, wie das der Fall bei anderen Dingen ist, die im Werden befindlich und auch immer unvollendet sind, z. B. Bewegung und Zeit. Das *verbum* dagegen ist schon in seinem Anfang vollkommen und vollendet da, weil die Auffassung, der Gedanke, den das *verbum* bezeichnet, schon im Anfang der Erkenntnis formiert ist und dennoch sein vollkommen fertig gewordenes Sein auf dieselbe Weise im Intellekt gewahrt bleibt, auf die es vom Intellekt erzeugt wurde. Denn die Formation des *verbum* geht nicht vorüber, hört nicht auf, nachdem es formiert ist; sondern solange es aktuell erkannt wird, so lange wird es auch ununterbrochen formiert, weil es immer im Werden und in seinem Ausgang von etwas anderem, nämlich vom Intellekt und von demjenigen, der es ausspricht, befindlich ist.“

„Zum Wesensbegriffe (*ratio*) des *verbum* gehört also zweierlei: erstlich, daß es immer etwas ist, das vom Intellekt ausgeht und immer im Intellekt existiert; zweitens, daß es die *ratio* und die Ähnlichkeit des erkannten Gegenstandes ist. Es ist also der Terminus des Erkennens, sofern es selbst die Ähnlichkeit von dem ist, was das erkannte Ding ist (*quidditas*) oder der Spiegel, in dem die *quidditas rei* aufgefangen wird, weil es in dieser Auffassung die Bedeutung des Erkenntnisobjektes hat. Dagegen, wenn

¹ A. Gardeil: *Le donné révélé et la Théologie*. Paris 1910, p. 313 ss.: Pas une ligne de la *Somme* (de S. Thomas) qui ait été écrite indépendamment de cette vérité fondamentale: En Dieu l'essence et l'existence sont un: dans l'être créé l'essence et l'existence ne s'impliquent pas. Es ist: ce rapport fondamental de l'être dont l'existence est réellement distincte de l'essence, à l'être dans l'essence duquel est impliquée l'existence (p. 312).

man es so betrachtet, wie es das ist, was vom Intellekt ausgedrückt wird, so ist das Aussprechen (*dicere*) mit ihm verbunden. Darum ist ein und dasselbe Verbum der Terminus für die Erkenntnis, die vom Objekt formiert worden ist, und der Terminus für das Aussprechen. Der Unterschied liegt aber darin: dasjenige, was erkannt wird, kann im Intellekt sein und in ihm bleiben, auch als etwas nicht aktuell Erkanntes, nämlich die *species* als Abbild des Objektes bloß im habituellen Zustande... Dagegen kann das, was vom Intellekt ausgesprochen wird, ein dictum sein; es kann aber nur, wenn es tatsächlich ausgesprochen wird, als dictum bleiben. Darum kann im Intellekt die *species* des Objektes habituell bleiben, ich sage nicht: das, was formiert worden ist, sondern es bleibt dasjenige, worin es formiert ist, aber ohne das Licht, in dem etwas aktuell erkannt wird“ (nr. 58; vgl. nr. 59).

Arnu löst dann die Frage, was die Erkenntnis (*actio*) eigentlich sei, durch folgende Unterscheidungen (nr. 60): 1. Physisch und dem Sein nach betrachtet gehört die Erkenntnis direkt und formal oder schlechthin nicht zur Kategorie der Tätigkeit, sondern nur der Benennung und Aussage nach. Das ist die Lehre des hl. Thomas, der ausdrücklich sagt, daß die immanente Tätigkeit nicht zur Kategorie der Tätigkeit gehört (1. Sent. d. 8 q. 4 a. 1), denn unter dieser Kategorie versteht man nur etwas, was vom tätigen Prinzip, und zwar mit einer Bewegung, hervorgeht (Op. 47; vgl. Arnu, nr. 56). „Die Erkenntnis ist ihrer Benennung nach als *actio*¹ des Intellekts und grammatisch betrachtet ganz formal eine Tätigkeit. Dem Sein nach und virtuell, d. h. nach der ihr innewohnenden Kraft, ist sie eine Qualität, die den Erkennenden selbst als solchen vollendet und in ihm selbst bleibt. Wenn man lieber will, kann man auch so sagen: Die Erkenntnis hat

¹ Was eine *actio* ist, erklärt Arnu nr. 59: *actio formaliter in illo actu secundo denominante subiectum formaliter agens, non pure formaliter, sed formaliter effective, id est agens ad alterum, non ut purum terminum, sed ut effectum seu passum, quod subiicitur. Dupliciter sumi potest actio: primo logice vel metaphysice, et ut concepta, seu secundum rationem denominandi et praedicandi. Secundo physice et secundum esse in re, quatenus designatur per ly agere, quod fluit ab agente et cum motu. Cf. Ioannes a S. Thoma: Cursus Philosophicus Thomisticus, Tom. II, Philos. Naturalis, I. P. q. 14 a. 2. (ed. Parisiis 1833, p. 269 sqq.).*

in ihrem genauen Begriffe und so, wie sie genau das Verhältnis zu dem erkannten Gegenstande mit sich führt, den modus einer Qualität, weil sie in dem Erkennenden im Zustande der Ruhe ist und ihn innerlich vollendet und sich als Sein desselben verhält, d. h. das Erkennendsein desselben macht: so der hl. Thomas (S. Th. I q. 14 a. 4). Darnach ist sie eine Qualität im eigentlichen Sinne dieser Kategorie und nur der Benennung nach eine Tätigkeit. Dagegen als ein gewisses inneres Aussprechen (*dicere*) ist sie wieder ganz formal und eigentlich eine Tätigkeit, weil sie den Begriff des Ursprunges für das *verbum mentis* mit sich bringt, das doch etwas von ihr Hervorgebrachtes ist, und weil sie nur virtuell eine Qualität ist, nämlich insofern sie eine Vollkommenheit des Erkennenden ist. So S. Thomas: Op. 14^a (nr. 62). 2. „Die Erkenntnis (*intellectio*) unterscheidet sich dem Sein nach nicht real von dem aktuell Erkannten oder von der intellegibilen species, insofern sie der Akt des aktuell gewordenen Intellekts ist, sondern nur formal und der Bezeichnung nach, nämlich sofern die Erkenntnis ein Verhältnis zum Intellekt oder das Verhältnis zum erkannten Dinge an sich besagt: denn dieses bloße Verhältnis erklärt noch nicht das Erkannte an sich. So der hl. Thomas I q. 14 a. 4c und q. 34 a. 1^a (nr. 63). 3. „Das Erkennen (*intelligere*), in seiner Wurzel betrachtet, unterscheidet sich nicht real und entitativ von dem *verbum*, sofern das letztere der innere Terminus des Erkennens ist“ (nr. 64). 4. „Das Erkennen und das Aussprechen (*dicere*) unterscheiden sich nicht wie zwei operationes formaliter et ex aequo, sondern das *dicere* unterscheidet sich gerade vom *intelligere* als dasjenige, was den speziellen modus des Ursprunges vom Sprechenden und das Verhältnis zum *verbum* als dem, was ausgedrückt und formiert ist, entfaltet: denn das *intelligere* als solches entfaltet dieses Verhältnis noch nicht, sondern besagt nur ein Verhältnis zu dem erkannten Dinge. So der hl. Thomas, Qu. de Verit., q. 4 a. 2 und Op. 14^a (nr. 66).

Als Repräsentant der älteren Tradition der thomistischen Schule, die von Capreolus auf Caietan und dessen Schüler herabreicht, verdient vor allen der viel zu wenig bekannte Theologe Philipps II., der keinem Orden angehörende Bischof Bartholomaeus Torres, in diesen Fragen ein aufmerksames Gehör. Nachdem er zuerst in

Salamanca Philosophie gelehrt und über Scotus Vorlesungen gehalten, erklärte er durch zwanzig Jahre in Alcalá den hl. Thomas. Im Jahre 1566 wurde er Bischof der Kanarischen Inseln, wo er schon 1568 starb. Von seinem großen Thomaskommentar wurde nur ein kleiner Teil gegen Ende seines Lebens veröffentlicht. Seine Zeit fällt noch vor das Entstehen der Jesuitenschule. Von Victoria und Dom. Soto, die er achtete, hat er sich nicht beeinflussen lassen. Auch Caietan gegenüber blieb er selbständig. Der humanistische Einfluß seiner Zeit zeigt sich in seinem klaren und reinen lateinischen Stil, der noch einfacher ist als der von Cano. Wir geben seine gründlichen und klaren Untersuchungen über das mentale verbum hier kurz wieder¹.

Das geistige Wort ist die notitia, die nach Analogie der Zeugung auch conceptus heißt, indem sich beim Erkenntnisvorgang die Seele (mit ihrem Intellekt) wie die Mutter, das Objekt aber wie der Vater verhält. So sagt der hl. Thomas: interior mentis conceptus verbum dicitur (S. Th. I q. 34 a. 1) und nennt dieses Wort conceptio rei intellectae (I, 27 a. 4c; S. c. gent. 4, cap. 12), intentio intellecta (S. c. gent. 4, cap. 12) und species (1. Sent. d. 27 q. 2 a. 2) und sagt: illud proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format (in Evang. Ioann. c. 1). Daher ist der mentis conceptus im eigentlichen Sinne das Wort und dieser Name ist die eigentliche Bezeichnung für diesen geistigen conceptus. Die vollständige Definition lautet daher: mentale verbum est, quod ab anima vel angelo dicente producitur.

Daraus leitet Torres folgende Eigenschaften des geistigen Wortes ab: 1. Dieses Wort ist Zeichen für eine Sache, es ist nämlich die notitia, die eine natürliche Ähnlichkeit des Objektes ist und dieses Objekt dem Intellekt vergegenwärtigt. 2. Es bringt eine Verstandesrelation zum Objekte mit sich, die Beziehung des Zeichens zu dem, was

¹ Commentaria in decem et septem quaestiones primae partis Sancti Thomae de ineffabili Trinitatis mysterio, ubi disputantur triginta tres distinctiones primi Magistri sententiarum. Edita per Doctorem Bartholomaeum Torres Episcopum Canariensem, Rebilla Balegorensis oppidi Burgensis dioeceseos. Compluti. Excudebat Quirinus Gerardus. 1583. Die „Comprobatio fratris Ioannis Regla monachi Hieronymiani olim a sacris confessionibus imperatoriae maiestatis Caroli quinti“ ist aus Madrid vom 25. Jänner 1566 datiert. Q. 27, art. 3, Disp. III, fol. 10 sqq.

dadurch bezeichnet ist; denn das Wort ist seiner Natur nach und formal ein Zeichen, das Zeichen bringt aber eine solche Relation mit sich. 3. Es ist die Wirkung, die von der sprechenden Seele durch die innere Aussprache (*locutio*), die das Erkennen ist, hervorgebracht worden ist, und so ist es der Terminus des Aussprechens oder des Erkennens selbst. 4. Es bezeichnet auch eine reale Relation zum Sprechenden, nämlich das Ausgehen vom Sprechenden und das ist eine Relation der Wirkung zu ihrer Ursache. Daher bringt dieses geistige Wort zwei Relationen mit sich: die eine unmittelbar zum Sprechenden und diese ist real, die andere mittelbar zu seinem Objekt und diese ist eine Verstandesrelation. 5. Daher ist jedes geistige Wort das Wort von zweien: denn insofern es von der sprechenden Seele hervorgebracht wird, ist es ihr eigenes Wort, insofern es aber ein Zeichen für das Objekt ist, ist es das Wort desselben Objektes. 6. Obwohl das *verbum* und die *notitia* sachlich dasselbe sind, unterscheiden sie sich jedoch begrifflich (*ratione*); weil das *verbum* eine reale Relation zum Sprechenden besagt, die *notitia* aber als Zeichen eine Verstandesrelation zum Objekt, denn die *notitia* als solche ist die Erkenntnis vom Objekt und bezeichnet dasselbe. 7. So wie die mündlichen Worte die *conceptus mentis* ausdrücken, so drücken auch die geistigen Worte diejenigen *conceptus* aus, die die Seele vorher erfaßt hatte, d. h. dasjenige, was sie früher durch den Erkenntnishabitus oder durch die *species (impressa)* erkannte.

Torres erklärt dann den Begriff des geistigen *dicere* und *loqui*. Ein Wesen, das etwas beim Erkennen ausspricht, ist dasjenige, was durch den Erkenntnisakt ein geistiges Wort ausspricht, und dieser Akt ist das *loqui* dieses Wesens. Das *dicere* oder *loqui* der menschlichen Seele oder des reinen Geistes (Engels) heißt also so viel als ein geistiges Wort hervorbringen oder erzeugen. Die Eigenschaften des Sprechenden und seines Sprechens sind nun folgende vier: 1. Das *dicere* bringt eine reale Relation zum geistigen Worte mit sich, dieselbe ist die Beziehung der Ursache zu ihrer Wirkung. 2. Weil der intellektuell Sprechende nicht bloß den Gedanken (*conceptus*) als sein eigenes Wort hervorbringt, sondern durch dieses Wort sich selbst den Gegenstand, das Objekt vergegenwärtigt, darum bringt das *dicere* auch eine Verstandesrelation zum

Objekt mit sich und diese ist eine Beziehung des Zeichens zu dem dadurch Bezeichneten. 3. Dicere und intelligere sind real dasselbe, unterscheiden sich jedoch begrifflich, da das dicere per intellectum unmittelbar eine reale Relation zum Objekte bezeichnet, weil dicere dasselbe ist wie das Hervorbringen eines verbum. Das intelligere aber bringt nur eine Verstandesrelation zum Objekte mit sich, denn intelligere ist so viel als ein Objekt kennen lernen (cognoscere). Das lehrt der hl. Thomas ausdrücklich (S. Th. I q. 34 a. 1 ad 3). Dadurch, daß die Seele spricht, spricht sie nicht nur ein geistiges Wort aus, sondern das Ding selbst, was durch das Wort erkannt wird.

Hierauf beantwortet Torres die für unsere Untersuchung wichtigste Frage, ob das geistige Wort verschieden sei vom Erkenntnisakte (Disp. IV, fol. 14). Er bemerkt, daß die Ausdrücke actus intelligendi (Erkenntnisakt), actio intellectus (Tätigkeit des Intellekts), intellectio (Erkenntnisvorgang) und intelligere (Erkennen) gleichbedeutend sind und führt dann vier Meinungen an: 1. Aureolus lehrt: Das geistige Wort ist das Objekt und das erkannte Ding a parte rei, ut habens esse apparens intellectui a parte rei. Diese Meinung ist aber falsch, denn das Wort wird von der Seele hervorgebracht, das äußere Objekt wird aber nicht von der Seele hervorgebracht. 2. Scotus lehrt: Das Wort und der Akt des Erkennens sind ein und dasselbe, verbum est actualis intellectio. Dieser Meinung folgen Durandus, Petrus de Palude und die Nominalisten. Auch diese Ansicht ist falsch, denn das Wort ist ein conceptus, ein Gedanke, und wird durch die Tätigkeit des Intellekts hervorgebracht, also muß dieser Akt sich vom Worte so unterscheiden wie die Ursache von ihrer Wirkung. 3. Einige Thomisten nahmen in der geistigen Seele drei unterschiedene Qualitäten an, nämlich den Erkenntnisakt, die notitia und das verbum, so daß durch den Erkenntnisakt die notitia und erst durch die notitia das verbum hervorgebracht würde: daher sei das verbum der Terminus der notitia und die notitia der Terminus des Erkenntnisaktes. Allein das ist eine unnötige Vermehrung von Entitäten, von der weder der hl. Thomas noch Capreolus, denen diese Meinung fälschlich beigelegt wurde, geträumt haben. 4. Andere Thomisten sagen, der Akt des Erkennens und das geistige Wort unterscheiden sich nur begrifflich (ratione). Diese Meinung, die von Franciscus de Victoria

und Dominicus Soto vertreten wurde, hält Torres für probabel in doctrina D. Thomae, ohne sie jedoch zu teilen. 5. Endlich gibt es noch eine letzte Ansicht in der Schule des hl. Thomas: Erkenntnisakt und geistiges Wort sind sachlich (re) verschieden. So lehrt Ferrariensis und zu dieser Ansicht neigen Capreolus und Caietan, ebenfalls Torres selbst: er sagt, sie sei mehr im Einklang mit der Lehre des hl. Thomas und verteidigt sie sehr gründlich.

Die Entscheidung dieser Frage hängt von der allgemeineren Frage ab, ob die Tätigkeit (actio) und das Leiden (passio) sachlich oder nur begrifflich von einander unterschieden sind. Nach Aristoteles ist der Unterschied nur begrifflich. Nach der allgemeinen Ansicht der Thomisten ist die actio, die im Leidenden ist, sachlich mit der durch die actio hervorgebrachten Wirkung identisch. Die Kontroverse unter den Thomisten betrifft nur die Frage, ob die actio formal nur in patiente und gar nicht (außer der Benennung nach) in agente sei, oder ob es eine doppelte Gattung von Aktionen gebe, von denen die eine formal nur in patiente, die andere aber formal in agente sei. Die erste Annahme, die Victoria und Soto behaupten, läßt die actio formal nur im Leidenden vorhanden sein, die zweite dagegen sagt, formal ist die actio im eigentlichen Sinne diejenige, die formal in agente, in ihrem Subjekt oder Träger existiert und diese ist eine absolute Entität und das Fundament der Relation des Tätigen zum Leidenden und die aktive Hervorbringung der Wirkung und die Aktualität des Tätigen, wodurch er aus der Potenz zum Akt übergeführt wird, und die Vollendung derselben und der modus, der sachlich identisch ist mit demselben agens, sowie die Bewegung mit dem beweglichen Dinge: und diese actio verhält sich zum agens, wenn sie auch nicht die Existenz des agens ist, doch so wie die Existenz eines Dinges zur Wesenheit desselben. In dieser Ansicht ist also das Erkennen als Tätigkeit des Intellekts oder als Erkenntnisakt sachlich ein und dasselbe wie der Intellekt selbst, wie er tätig ist und wirklich erkennt, geradeso, wie die Tätigkeit des Feuers, die formal im Feuer (in der Wesenheit desselben) existiert, der Sache selbst nach das tätige Feuer ist, obwohl sie gedanklich (ratione) von ihm verschieden ist.

Torres untersucht noch die Notwendigkeit für die Annahme eines geistigen Wortes (Disp. V, fol. 16 vo.). Er macht

dazu folgende Voraussetzungen: 1. Das Erkenntnisbild (*intelligibilis species*) vergegenwärtigt den Gegenstand nicht aktuell, sondern nur habituell; denn solche *species* hat auch der Schlafende, aber in diesem Zustande repräsentieren sie nichts in actu. 2. Damit der Intellekt ein Ding erkennt, muß es ihm notwendigerweise actu vergegenwärtigt werden. 3. Damit unsere Seele ein Ding kennen lernt (*cognoscere*), genügt es nicht, daß ihr das Ding örtlich gegenwärtig sei, sondern es muß ihr objektiv, d. h. als Objekt gegenwärtig sein. Daraus folgen drei Sätze: 1. Die Seele kann ein Objekt nicht in Abwesenheit desselben erkennen ohne ein geistiges Wort, das dem Intellekt dieses Objekt nicht als Ding, sondern als Erkenntnisobjekt darbietet. 2. Der Intellekt kann auch nicht ein örtlich gegenwärtiges Objekt erkennen ohne geistiges Wort, das ihm das Ding aktuell und als Objekt vorstellt. 3. Daher ergibt sich die Notwendigkeit, ein geistiges Wort anzunehmen, um dem Intellekt ein Ding actu und unter der Beziehung eines Objektes vorzustellen, also kann der Intellekt ohne das Wort nicht erkennen. So lehren Capreolus, Caietan und Ferrariensis nach dem hl. Thomas (S. c. gent. 1 c. 53).

Das intelligere, der *actus intelligendi* und die *intellectio* sind Synonyma für ein und dasselbe; ebenso *dicere*, *actus dicendi* und die Hervorbringung des *verbum* bezeichnen als Synonyma ein und dasselbe. Daher ist alles das eine einzige Tätigkeit des Intellekts, denn *dicere* und *intelligere* sind eine einzige Erkenntnistat. Darum folgt weiter: das Wort wird hervorgebracht durch die Realität (*res*), die der Erkenntnisakt ist, nämlich durch die Erkenntnistat selbst, die sachlich das intelligere und der Erkenntnisakt selbst ist: aber dieses Wort wird nicht formal durch den Erkenntnisakt hervorgebracht und nicht, insofern er Erkenntnisakt ist. Denn das Wort selbst ist früher da als der Erkenntnisakt, und was früher da ist, wird nicht durch etwas hervorgebracht, was später ist¹.

Endlich lehrt der hl. Thomas² und mit ihm die genannten Capreolus, Caietan und Ferrariensis: durch den Erkenntnisakt wird nicht nur das Ding erkannt, sondern auch das Wort, was die Ähnlichkeit des Dinges ist. Daraus

¹ Cf. Ferrariensis in S. c. gent. 4 cap. 13.

² Qu. de Verit. q. 4 a. 2 ad 3; de Pot. q. 5 a. 5; In Evang. Joan. c. 1.

folgt ein zweiter Grund für die Notwendigkeit der Annahme eines geistigen Wortes, damit nämlich der Intellekt im Worte gleichsam wie in einem Abbilde das Objekt innerlich anschaut. Und dieses Wort wird nach dem hl. Thomas¹ durch die *notitia intuitiva* hervorgebracht, d. h. durch jene Erkenntnis, die direkt und unmittelbar und nicht erst durch ein anderes Mittel oder Zeichen erfolgt.

IV

Die theologische Erklärung der visio beatifica ist eine rein wissenschaftliche Arbeit, die den autoritativ gegebenen Inhalt des Dogmas zur sicheren Voraussetzung hat und denselben mit dem natürlichen Verstande spekulativ zu durchdringen versucht, wobei der Theologe sich an den von der Kirche verkündeten Dogmen orientieren muß. Wer die älteren Scholastiker kennt, überzeugt sich, daß auch dieses Dogma eine Leuchte für die Philosophie geworden ist, die sie zu einer tieferen Erkenntnistheorie geführt hat, als die auf sich allein angewiesene Philosophie gefunden hätte. Eine ganze Reihe der schwierigsten erkenntnistheoretischen Fragen, die von der modernen Philosophie noch als Probleme umstritten werden, sind schon in jener terra incognita der Scholastiker gelöst worden. Wer die Sprache der Scholastiker erlernt hat und die Dialekte der verschiedenen Schulen versteht, wird in ihren Untersuchungen über dieses Dogma die Denkschwierigkeiten wiederfinden, die in der modernen Philosophie von Spinoza, Kant, Hegel bis zu den neuesten Philosophen eine Rolle spielen. Von den verschiedenen Schulen der Scholastiker hat nun die Thomistenschule ihre Erkenntnislehre, die sie von Aristoteles überkommen und deren feste Gestaltung sie vom Aquinaten ererbt hat, mit dem Erfolge angewendet, die Denkschwierigkeiten, die jenes Dogma dem Verstande darbietet, soweit zu überwinden, als es nötig ist, um nicht nur die Möglichkeit des Dogmas, nachdem die Kirche es verkündet hat, als widerspruchslös zu begründen, sondern sogar seine innere Glaubwürdigkeit evident zu beweisen², selbstverständlich ohne damit den Inhalt des Dogmas selbst als evident beweisen zu wollen und zu können: denn dadurch würde der Glaube selbst

¹ Qu. de Verit. q. 4 a. 2; de Pot. q. 5 a. 3.

² Vgl. Caietan: S. Th. 2. II q. 1 a. 4, § 4.

aufgehoben und das *Mysterium fidei* aufhören, das doch ganz übernatürlich und nur aus der positiven göttlichen Offenbarung als wahres *Mysterium* verkündet ist. Die anderen katholischen Schulen haben zwar die gleiche Absicht, aber nicht den gleichen Erfolg gehabt. Teils mußten sie die klaren Texte des hl. Thomas, die der Niederschlag der kirchlichen Tradition sind, durch ihre Exegese willkürlich umdeuten oder, wie der moderne euphemistische Ausdruck lautet, umbiegen und damit die Einheit seines Systems durchbrechen; teils vermochten sie die entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht einwandfrei zu lösen. Mit Recht hat sich daher Żychliński der strengeren Schule des hl. Thomas angeschlossen, die darin einig ist, daß bei der visio die göttliche Wesenheit selbst in Kraft ihrer unendlichen Seinsfülle dasselbe leistet, was bei der rein natürlichen Erkenntnis die beiden real verschiedenen geistigen Gebilde, *species (impressa)* und *verbum mentis*, zu tun haben, um den Erkenntnisakt zu vollenden.

Daß bei der übernatürlichen visio tatsächlich keine solche geschaffene *species* interveniert, die von seiten des Objektes, also Gottes insofern er angeschaut wird, zustande käme und die Erkenntnis erst vermittelte, ist theologisch so gewiß, daß die von Aureolus behauptete gegenteilige Ansicht, die Richard von St. Victor und Aegidius a Praesentatione noch für probabel erklärten, geradezu für einen Irrtum im Glauben, wenn nicht für häretisch gehalten wird¹. Die Thomisten stimmen nun alle darin überein, daß die göttliche Wesenheit nicht selbst zum kreatürlichen Geistesbilde wird, sondern nur in der Weise solcher Bilder interveniert. Denn es ist die sichere Lehre des hl. Thomas, daß bei der visio keine geschaffene *species* interveniert, sondern daß die göttliche Wesenheit sich mit dem Intellekt der Seligen nur per modum speciei, gleichsam wie eine *species* vereinigt. So formuliert z. B. Paulus a Conceptione die communis sententia, der die Meinung von Vasquez „diametral“ entgegengesetzt sei². Die Begründung, die der Aquinate gegeben hat, zwingt

¹ H. Buonpensiere O. P.: *Commentaria in I. P. Summae Theologicae S. Thomae Aq.*, Romae 1902, qu. 12 art. 2, nr. 593 (p. 385).

² Paulus a Conceptione, l. c., Disp. II, dub. I, nr. 2 (fol. 98). Zur Geschichte dieser Kontroverse vgl. Luisii Turriani S. J. *Op. theol.*, l. c. Dub. XIII (fol. 29 sqq.), der reiches Material erbringt, aus dem hervorgeht, daß die Gegner des hl. Thomas ein *regnum in se divisum* bilden.

aber auch dazu, die Ansicht als falsch abzuweisen, es sei wenigstens möglich, die Wesenheit Gottes quidditativ durch eine solche species zu erkennen, wenn diese species in ihrer Art die allervollkommenste wäre. Dieser letzten Meinung, die Ludovicus Molina, Franciscus Suarez, de Lugo, Granado, Arrubal und merkwürdigerweise auch Mariales Xantes vertreten, widersprechen die Thomisten mit Aegidius Romanus, Caietan, Javellus, den Salmanticenses, Reginaldus¹ bis herab auf Buonpensiere und Zychliński und von anderen Theologen beispielsweise Kardinal Satolli, Paquet, Dom Janssens O. S. B., Kard. Billot S. J.

Indem wir die Argumente des hl. Thomas² als bekannt voraussetzen, wollen wir hier nur die Erklärungen von Javellus anführen³, dessen Kommentar weniger bekannt ist. Er stellt die Frage, weshalb die Wesenheit Gottes durch sich selbst wohl die Form des geschöpflichen Intellekts, aber nicht die Form einer anderen geschaffenen Wesenheit sein könne und sagt, die Ursache davon sei nach der Lehre des hl. Thomas diese: „weil nur die Wesenheit Gottes die Wahrheit selbst und infolgedessen die Aktualität selbst in genere intelligibilium ist. Darum kann sie durch sich selbst die Form des Intellekts sein, zwar nicht dem realen Sein nach, weil die göttliche Wesenheit keine Zusammensetzung mit etwas anderem eingehen kann, sondern nur dem intelligibelen Sein (dem Gedachtsein) nach, so daß sie den Intellekt des Seligen vollkommener in actu konstituiert, als jede intelligibele species. Denn die species inhäriert im Intellekt und vervollständigt ihn. Dagegen ist keine geschaffene Wesenheit, auch wenn sie eine substantiale Form ist und für sich subsistiert (also für sich existiert als Person wie der Engel), die Wahrheit

¹ Antoninus Reginaldus O. P. († 1676): *Doctrinae Divi Thomae Aquinatis Tria Principia cum suis consequentiis*. Parisiis 1878. 2. Princip., nr. 78. 79. 89, p. 218 sqq.

² S. Th. I q. 14 a. 2; III q. 9 a. 3 ad 3; S. c. gent. 3 cap. 51; Opusc. 3 cap. 30.

³ *Expositio praeclarissima eximii Magistri Chrisostomi Javelli Ordinis Praedicatorum, Theologi disertissimi in primum tractatum primae partis Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis* (abgedruckt in der *Summa Totius Theologiae S. Thomae*, Venetiis apud Juntas 1588). In S. Th. I q. 12 a. 2 ad 3 (fol. 385 col. 2 C—E). Hurter (*Nomenclator*¹ IV p. 1019) sagt von ihm: *vir praestantissimi ingenii fuit*. Zeitgenosse Caietans, den er nur um vier Jahre überlebte, ist er als Philosoph hervorragend. Das Verdikt der Schule trifft nur seinen Tractat de praedestinatione.

selbst, wie sie auch nicht ihr eigenes Sein (Dasein) ist: denn so wie ein Ding sich zum Dasein verhält, so verhält es sich auch zur (metaphysischen) Wahrheit. Die geschaffene Wesenheit ist also nicht die Wahrheit selbst, sondern nur etwas Wahres (*res vera*): darum ist sie nicht durch sich selbst die Aktualität in der Gattung der intelligibelen Dinge. Also muß sie erst durch eine vermittelnde species den ihr äußerlichen Intellekt aktualisieren: ich nenne ihn aber äußerlich, weil, wie der hl. Thomas S. c. gent. 3 cap. 51 lehrt, die Wesenheit des Erzengels Gabriel, wenn er sich selbst erkennt, die Form seines Intellekts wird. Hier jedoch, S. Th. I q. 12 a. 3 ad 3, gibt der hl. Thomas die Ursache an: weil nur die Wesenheit Gottes ihr eigenes Dasein ist, also gibt sie (nämlich als Form) durch sich selbst jedem anderen Dinge jedes Sein, was ihr selbst nicht widerspricht: es widerspricht ihr aber, daß sie das reale Sein gibt, weil sie dann die Bedeutung (*ratio*) von einem Teil und von etwas Unvollkommenen hätte. Dagegen ist es nicht widersprechend, daß sie einem anderen das intelligibele Sein gibt, weil sie selber die Aktualität in der Gattung der intelligibelen Dinge ist. Es wird damit auch keine Unvollkommenheit in Gott behauptet, denn die Inhärenz im Intellekt kommt der Form, sofern sie Erkenntnisprinzip ist, nicht an sich (*per se*) zu, sondern nur zufällig (*per accidens*), weil die Wesenheit des Engels, wenn er sich selber erkennt, die Form seines Intellekts wird: es kann also eine Form des Intellekts ohne diese Unvollkommenheit geben. Infolgedessen widerspricht es also nicht der Wesenheit Gottes, durch sich selbst einen Intellekt zu aktuieren; und weil keine geschaffene Wesenheit ihr eigenes Dasein ist, darum gibt dieselbe durch sich selbst einem anderen nicht jedes Sein, was einem anderen gegeben werden kann, sondern nur durch eine vermittelnde species.“

Auf die weitere Frage, was das heiße, die göttliche Wesenheit mache den Intellekt aktuell, gibt Javellus folgendes zur Antwort (fol. 385 col. 3 F—H): „Da die göttliche Wesenheit sich mit dem beseligten Intellekt wie eine intelligibele species auf dieselbe Weise vereinigt, wie die Erkenntnispecies den Intellekt in seinen Akt versetzt, kann man von der göttlichen Wesenheit so denken (*existimari*): Die species tut das in dreifacher Weise: erstens als Qualität, die in ihrem Subjekt (Träger) inhäriert und dasselbe aktuiert. Das tut sie aber nicht als species (nicht weil sie Denkbild

ist), sondern als das bestimmte Ding, was sie ist (ut tale ens), z. B. als akzidentelle Form. Auf diese Weise versetzt daher die göttliche Wesenheit den Intellekt nicht in seinen Akt, weil das eine Unvollkommenheit wäre. Zweitens als Form, die den Intellekt, der wie die Materie in genere intelligibilium ist, in seinem ersten Akte konstituiert, d. h. ihn habituell erkennend macht, so wie sich die species eines Steines im Intellekt des schlafenden Philosophen verhält. Auch auf diese Weise versetzt die göttliche Wesenheit den Intellekt des Seligen nicht in seinen Akt, denn das ist ein Aktuieren auf unvollkommene Weise und mit Beimischung einer Potenzialität und dann könnte der Selige Gott genießen ohne einen Akt (ohne sich zu betätigen), was wir nach der Lehre des hl. Thomas nicht zulassen. Drittens als Form im Vergleiche zur Materie, indem sie demselben (d. h. dem Intellekt) das komplette Sein in der Gattung der intelligibelen Dinge gibt, dieses komplette Sein ist aber das Erkennen selbst: und so versetzt die göttliche Wesenheit den Intellekt in seinen Akt, weil sie macht, daß der Intellekt auf das vollkommenste erkennt. So wie die Form des Himmels, dadurch, daß sie mit der Materie vereinigt worden ist, macht, daß derselbe in der Gattung der seienden Dinge vollkommen actu existiert, so macht daher die göttliche Wesenheit, dadurch, daß sie mit dem Intellekt als reine Form vereinigt worden ist, daß der Intellekt selbst actu existiert, und dieses actu Existieren ist das Erkennen desselben: und das ist das wesentliche Sein des Intellekts selbst, so wie er als Intellekt ist. Ich sage: so wie er als Intellekt ist, weil, wenn man ihn als ens betrachtet, dem eine solche Tätigkeit inhäriert, dies akzidentell für ihn ist. Und merke, daß die Unkenntnis dieser Unterscheidung, des Intellekts als tale ens und des Intellekts als Intellekt, die Ursache vieler Täuschungen in diesem Lehrstoff ist.“

Sowohl der Wortlaut wie der Sinn der Lehre des hl. Thomas über die Unmöglichkeit einer geschaffenen species bei der visio schließt nicht bloß die species impressa, sondern auch die Bildung eines verbum offenbar aus, wie schon Caietan und Javellus bemerkten, weil das innere Wort den Gegenstand noch vollkommener repräsentiert als jene species und wenn die species keine Ähnlichkeit mit der göttlichen Wesenheit haben kann, das innere Wort erst recht nicht diese Ähnlichkeit vollkommen erreichen kann. Deshalb hat

auch der hl. Thomas die Frage, ob es bei der visio ein verbum gebe, gar nicht aufgeworfen, ja er durfte es nach seinen Grundsätzen nicht tun, die ihm keine überflüssigen Fragen erlaubten¹.

Daher leugnet die strenge Schule des hl. Thomas durchaus die Bildung eines geschaffenen inneren Wortes bei der visio und behauptet die Unmöglichkeit desselben. So lehren Soncinas, Caietanus, Javellus, Bañez, Zumel, Albelda, die Salmatizenser, Joannes a S. Thoma, Godoy²; Gonet, Buonpensiere³, Cilento⁴. Ebenso Kard. Satolli⁵, Dom Janssens⁶, Kard. Billot, Żychliński. Dieser sicheren thomistischen Lehre direkt entgegengesetzt ist die von Suarez und Aegidius a Praesentatione vertretene Meinung, daß die Seligen bei der visio notwendig ein geschöpfliches verbum produzieren. Andere dagegen, wie Molina, Vasquez, Pesantius, Salas, Arrubal und von Thomisten Mariales Xantes und Dominicus Soto, behaupten, da sie die intellectio mit dem verbum identifizieren, daß die Seligen tatsächlich ein solches verbum produzieren, geben aber zu, daß die göttliche Wesenheit auch geschaut werden könne, ohne daß der Selige ein solches verbum produziert. Eine letzte Meinung endlich vertreten Capreolus⁷, Silvester von Ferrara⁸, Bischof Torres⁹ und Piny¹⁰, die beides, die Unmöglichkeit

¹ Prolog zur Summa Theol.: (novitios) impediri... propter multiplicationem inutilium questionum articulorum et argumentorum.

² Petrus de Godoy O. P.: Disputationes Theologicae in Primam Partem Divi Thomae. Tomus I. Venetiis 1686. Q. XIII. de Visione Dei. Tr. II. An Beati in visione beatifica verbum producant (f. 150—155): Repugnat de absoluta potentia verbum seu species expressa repraesentans quidditative divinam essentiam. Haec conclusio est absque dubio mens Divi Thomae...

³ Buonpensiere l. c., nr. 603, 604 (p. 195 s.)

⁴ Über die Vertreter der verschiedenen Ansichten vgl. Buonpensiere l. c., nr. 602 (p. 394), und Cilento (Divus Thomas, Placentiae, Ser. II, vol. 5, p. 614 s.).

⁵ Franciscus Satolli: In Summam Theologicam D. Thomae Aquinatis Praelectiones. Romae 1884. Q. 12 a. 2 (p. 394—408).

⁶ Laurentius Janssens O. S. B.: Praelectiones de Deo. Uno, Tom. I, Romae 1899. P. II, Sectio II, q. 12 a. 2 (p. 428—435).

⁷ Capreolus scheint geschwankt zu haben (1 Sent. d. 27 q. 2 ad 8. arg. Aureoli und 4. d. 49 q. 2).

⁸ S. c. gent. c. 53. Er neigt mehr zu der Möglichkeit des verbum.

⁹ Barth. Torres hält ebenfalls die Möglichkeit für wahrscheinlicher.

¹⁰ Piny spricht sich, wie es scheint, absichtlich nicht klar aus: Ego in nullam adducar sententiam, qui tamen in unam magis inclinor, in quam videor inclinare. Alexander Piny O. P.: Cursus Philosophicus Thomisticus, Tom. IV. Lugduni 1670, p. 315.

und die Möglichkeit, für probabel halten. Die Verschiedenheit der Ansichten unter den Thomisten über die Möglichkeit des verbum erklärt sich, wie Piny sagt, aus der Verschiedenheit des Fundamentes für die Unmöglichkeit des verbum. Denn die einen begründen die Unmöglichkeit daraus, daß kein verbum der Immaterialität Gottes gleichkommen kann, während andere den Grund darin finden, daß das verbum Stellvertreter des Objekts ist, was hier bei der visio unmöglich ist.

Von neueren Theologen hat der römische Dominikaner Cilento diese Frage wohl am gründlichsten behandelt, weshalb wir über seine Untersuchung kurz referieren¹. Er gelangt zu vier Folgerungen: 1. Die Seligen formieren von dem Objekt, von dem die Seligkeit wesentlich verursacht wird², kein verbum das nicht den ganzen Inhalt der visio ausdrückt: *Beati non formant verbum visioni inadaequatum de obiecto beatifico essentialiter*. Diese Folgerung beweist er gegen Capreolus aus zwei Gründen: erstens weil die göttliche Wesenheit der einzige und einfachste Grund (ratio) ist, um alles das zu sehen, was von den Seligen gesehen wird; zweitens weil die göttliche Wesenheit an sich nicht durch irgendeine geschaffene species repräsentiert werden kann. 2. Die Seligen sehen Gott nicht durch ein geschaffenes Wort. 3. Es ist auch nach dem Sinne des hl. Thomas ein Widerspruch, daß die göttliche Wesenheit durch eine species expressa oder ein geschaffenes Wort gesehen werde. 4. Infolge der visio beatifica haben die Seligen die Fähigkeit, durch einen anderen Akt des Intellekts verschiedene geistige Worte von den Dingen, die sie in der visio gesehen haben, zu bilden. Das ist die Lehre von Soncinas und dem hl. Thomas (S. Th. I q. 12 a. 9 ad 2) nach dem hl. Paulus, der, nachdem er vorübergehend der Anschauung Gottes gewürdigt worden, mehrere solche Worte darüber sich bildete, wie er selbst sagt: „*Audivi arcana verba, quon non licet homini loqui*“ (2. Cor. 12, 4.). Die von Molina, Suarez, Vasquez und anderen hiergegen vorgebrachten Einwände hat Nazarius gelöst.

¹ Franciscus Cilento O. P.: *De cognitione Dei*. (Divus Thomas, Ser. II, vol. V, Placentiae 1904, p. 614 sqq.: *Quaeritur an beati formant verbum, per quod divinam essentiam videant*.)

² Petrus Cornejo O. Carm.: *Theologia Scholastica et Moralis*, 2. ed. Bambergae 1671. Tom. I. Tr. V, disp. 3, dub. 1 nr. I (fol. 352).

Diese verba partialia verteidigt auch Buonpensiere¹ nach dem Vorgang Caietans². Das entspricht auch dem Wesen der Anschauung Gottes. Denn sie ist eine vitale Selbsttätigkeit der Seele und ihres Intellekts, die aber nur begonnen und niemals vollendet ist, wie Buonpensiere richtig bemerkt: Indem der Selige Gott erschaut, wird er niemals dazu kommen, ihn vollständig und total zu erkennen. Darum drückt er das, was er so von Gott erkennt, gedanklich in inneren Worten aus, die er anderen mitteilen kann, wird aber niemals ein solches Wort bilden, was Gott wesenhaft vorstellen kann. Darum ist der Intellekt des Seligen ähnlich dem Verstande, der in der Kontemplation oder im Suchen der tiefsten Wahrheit begriffen ist und sie immer anzuschauen verlangt; aber je mehr er sie betrachtet, desto mehr sieht er, daß sie unbegrenzt ist³. Das Maß für die Dauer der visio ist aber ein Anteil an der Ewigkeit Gottes selbst⁴.

Aus dieser kurzen Streife durch die Theologumena der thomistischen Schule dürfte dem unbefangenen Beschauer der Eindruck werden, daß die ältere Schule, die in Caietan den tiefsten Interpreten des hl. Thomas gefunden hat, auch gegenüber dem von Victoria und Soto inaugurierten Zweige sich siegreich behauptet.

V

Eine neue Ansicht über die Bildung eines verbum bei der visio ist von Pègues⁵ formuliert und wird von Zychliński vertreten, obwohl sie sich unseres Wissens bei keinem älteren Thomisten ausdrücklich vorfindet. Dieselbe entspringt aus dem Verlangen nach einem tieferen Verständnis, wie die Tätigkeit der göttlichen Wesenheit, wenn die letztere die Stelle eines geschaffenen Wortes bei der visio

¹ Buonpensiere l. c., nr. 602, concl. V (p. 395).

² Caietanus: Com. in I q. 12 a. 2, Adverte hic: q. 27 a. 1, Ad tertium dubium. Beati non possunt formare verbum de Deo clare viso ut sic, quamvis possint formare verbum de his, quae in Deo videntur. Und q. 27 a. 1, Ad tertium dubium: Beatus enim verbum partiale, non autem adaequatum visioni proferre potest, plus enim videt quam dicere possit quocumque creato verbo.

³ Buonpensiere l. c., nr. 605 (p. 397).

⁴ S. Thomas: S. th. I q. 10 a. 3c.

⁵ Thomas Pègues O. P.: Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. I. Toulouse 1907, p. 366 s., II (1908), p. 36 s.

vertritt, zu fassen ist. Es ist unstreitig ein Verdienst, daß Żychliński auch dieser Schwierigkeit nicht ausgewichen ist, wenn er auch die Bedenken, die seiner Meinung entgegenstehen, unserer Ansicht nach nicht restlos gelöst hat. Er behauptet mit Pègues, daß bei der visio an Stelle des unmöglichen *verbum creatum* die göttliche Wesenheit als *verbum increatum* trete. Er stützt sich dabei auf die Lehre des hl. Thomas, daß die göttliche Wesenheit der Terminus der visio sein muß. Sofern nun diese Ansicht nur sagen will, daß sich die göttliche Wesenheit bei der visio gleichsam wie ein geistiges Wort verhalte und dadurch das hier unmögliche geschöpfliche Wort in vollkommenster Weise ersetze, finden wir noch keine Abweichung von der thomistischen Auffassung. Es fragt sich nur, in welchem Sinne hier von der Bildung eines solchen ungeschaffenen Wortes gesprochen werden kann und wie dasselbe zu verstehen ist. Beide genannten Theologen haben es aber unterlassen, diese Schwierigkeiten gründlich zu behandeln und machen sofort eine Appropriation des *verbum increatum* an das persönliche *Verbum Dei*. Beide arguieren aus den Worten des Aquinaten (S. Th. I q. 22 a. 1): „*Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei in intellectu, ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia proveniens*“, daß jeder Erkenntnisakt ein *verbum mentis* hervorbringen müsse. Da aber die visio Dei kein geschöpfliches Wort haben kann, so müsse sie ein *verbum increatum* bilden. Die alte Kontroverse über die absolute oder relative Bedeutung jener Worte des hl. Thomas hat A. Holder klar und sehr gründlich behandelt und sich gegen die Auffassung von Pègues erklärt¹.

Die erste Schwierigkeit besteht darin, daß der kreatürliche Intellekt des Seligen selber dieses unerschaffene Wort aussprechen müßte, da doch die visio als Erkenntnisakt ein vitaler Akt der Seligen ist, dessen Hauptursache eben der geschöpfliche und begrenzte Intellekt des Schauenden sein muß. Dieser Schwierigkeit könnte man dadurch begegnen, daß man die Erkenntnis mit den Thomisten unterscheidet, die das intelligere als solches bloß manifestativ, aber nicht produktiv erklären, während erst das *dicere* eine

¹ A. Holder: Une Controverse. Du Verbe Mental dans la connaissance des bienheureux (Revue Augustienne, Tome XIV, Louvain 1909, p. 672—691).

Produktion des Terminus mit sich bringt¹. Dann würde der Selige das unerschaffene Wort nur erkennen, aber nicht aussprechen, aber man kann auch dann nicht sagen, daß er es sich selber macht.

Aber damit ist die andere Schwierigkeit noch nicht überwunden, die zugleich auch die Appropriation betrifft. Der Ausdruck *verbum* im Sinne des geistigen Denkproduktes bei dem Erkenntnisvorgang kann in zweifacher Bedeutung von Gott ausgesagt werden, wie es der hl. Thomas tut. Dieses ungeschaffene Wort Gottes wird in seiner eigentlichen und adäquaten Bedeutung nur persönlich, d. h. nur von der zweiten Person der Trinität ausgesagt². In diesem vollen Sinne ist das geistige Wort die aktuelle Repräsentation des Objektes, die vom Erkennenden hervorgebracht worden ist. Weil aber nichts, was zur Wesenheit Gottes gehört, in ihm hervorgebracht werden kann, so kann das Wort im eigentlichen und adäquaten Sinne nur die zweite göttliche Person als solche bezeichnen, die tatsächlich durch die Selbsterkenntnis Gottes geistig gezeugt wird. So lehren mit dem hl. Thomas die klassischen Thomisten, wie Capreolus, Ferrariensis, Nazarius, Seraphinus Capponi³, die Salmantizenser, Godoy und viele andere.

Dagegen gebraucht der hl. Thomas das *verbum* in seiner uneigentlichen und inadäquaten Bedeutung, wie es nur die aktuellste Repräsentation des Objektes, aber ohne die Produktion von seiten des Erkennenden besagt, nur essentialiter, d. h. nur für die göttliche Wesenheit⁴. Daher sagt Godoy: „Die gemeinsame Lehre der Thomisten ist diese, daß Gott bei der visio beatifica die Stelle des *verbum* vertrete und sich mit dem Verstande des Seligen vereinige, nicht bloß wie eine species von seiten des Erkenntnisprinzips, sondern auch wie ein *verbum* von seiten des Erkenntnisterminus. Aber wenn diese zweifache Bedeutung, nämlich die inadäquate und adäquate, nicht angenommen wird, so kann die Lehre über die visio nicht bestehen, da die zweite Person der Trinität nicht mit dem Verstande der

¹ Cf. Arnu, l. c., nr. 81, p. 682.

² S. Thomas: 1. Sent. d. 27 q. 2 a. 2, quaestiuncula 4. Qu. de Verit q. 4. a. 2.

³ Tabula aurea, dub. 1060 und 1261.

⁴ Salmanticenses: De Trinitate, qu. 34, notationes circa a. 1 et 2 (Tom. III, p. 483 s., cf. Tom I, p. 125, nr. 24, cf. nr. 212, p. 186, in fine). Godoy: Tom III, Tr. XII disp. 88, p. 159 s qq.

Seligen vereinigt und von ihm produziert werden kann und auch tatsächlich sich mit ihm nicht vereinigt, sondern nur die Wesenheit, sofern sie allen drei Personen gemeinsam ist¹."

Ebenso kann daher auch das *dicere* in doppelter Bedeutung gebraucht werden². — Im eigentlichen Sinne kommt es nicht allen göttlichen Personen zu, sondern nur der ersten. Im uneigentlichen Sinne wird es essentialiter gebraucht und ist daher den drei Personen gemeinsam. Daß es aber in Gott eine solche *dictio* im inadäquaten Sinne gibt, in bezug auf die göttliche Wesenheit, das ist ausdrückliche Lehre des hl. Thomas, denn er gibt zu in der Antwort auf den dritten Einwand (1. Sent. d. 27 q. 2 a. 2 ad 3), daß die *dictio* oder *locutio* und das *verbum* nicht bloß persönlich, sondern auch essentiell in *divinis* gebraucht wird.

Die *visio beatifica* hat daher keine Ähnlichkeit mit der *visio notionalis* in Gott, aus der das *verbum Dei* im adäquaten Sinne als zweite Person der hl. Trinität hervorgeht, und darf nicht als eine Anteilnahme an der göttlichen *visio notionalis* gefaßt werden: denn dann würde die *visio* der

¹ Godoy l. c. nr. 26, p. 161, die nähere Erklärung in nr. 27: *Deus unitur mentibus beatorum ut verbum, iuxta nostros Thomistas: at non unitur eis, sicut ab illis procedens, sed tantum ut manifestans: ergo divina essentia, ut exercens munus manifestantis, aliquantulum obtinet verbi rationem. Explicatur secundo: Deus nulla potentia uniri potest cum intellectu creato per modum intellectionis... eo quod de conceptu intellectionis est ab illo procedere, quod per illam intelligit; at potest uniri, et de facto unitur per modum verbi: ergo quia de ratione verbi sub omni conceptu non est realiter ab illo, cui unitur, procedere, et consequenter verbum sub aliqua saltem, licet inadäquata ratione, exitum ab alio non petit.*

² Godoy l. c. nr. 41. Javellus: In S. Th. I q. 34 a. 1 (fol. 403, col. 1): *In Deo igitur si verbum comparetur ad actum intelligendi, cum non sit elicited realiter ab intellectu divino, quia esset eiusdem perfectio, non dicit processionem nisi secundum rationem, et sic est essentialiter sicut intelligere: si autem comparetur ad intellectum paternum, ut productum ad suum producens, sic dicit processionem secundum rem, et sic est personale.* Petrus Cornejo l. c., Tom. I, Tr. III, q. 27, disp. 2, dub. 2 (f. 219, c. 1, nr. VIII): *intellectio divina potest dupliciter considerari: primo essentialiter et sic dicit dumtaxat divinam essentiam significatam per modum actionis, et ut sic non est productiva verbi, sed communis tribus personis, sicut ipsa essentia, et ab intellectione sic sumpta dicitur Deus formaliter intelligens. Secundo modo potest sumi seu considerari notionaliter, quatenus scilicet supra essentiam addit relationem producentis et dicentis, et ut sic est productiva verbi, et ab ista solus Pater dicitur intelligens: unde Deus nulla ratione dicitur intelligens a verbo suo, sed a sua intellectione, et idem est in creaturis.*

Seligen ihren Terminus in der zweiten Person der Trinität haben und sachlich von der passiven geistigen Zeugung dieser Person nicht mehr verschieden sein. Ferner würde dadurch der kreatürliche Intellekt der Seligen und die Seligen selbst auch eine Anteilnahme an der göttlichen Vaterschaft haben, was alles gegen den Glauben wäre. Weil aber die göttliche Wesenheit sich nicht mit dem geschöpflichen Intellekt als etwas von diesem Hervorgebrachtes vereinigen kann und tatsächlich die zweite Person als *verbum* sich durch die visio nicht mit dem Intellekt der Seligen vereinigt, kann also das *verbum increatum* bei der visio nur metaphorisch von der visio essentialis behauptet werden, deren Terminus formal die göttliche Wesenheit ist. In diesem Sinne müssen daher auch die Äußerungen der Theologen verstanden werden, daß der Selige Gott in *verbo* schaue, nämlich nur in *verbo Dei essentiali*. So erklärt Paulus a Conceptione (Tr. II, disp. IV, dub. 5, p. 171) ausdrücklich: *Per ly in verbo nihil aliud volumus intelligi nisi in essentia divina, quae habet rationem verbi et causae creaturarum.*

VI

Wir müssen endlich noch auf die von Pègues und Żychliński behauptete Appropriation eingehen. Beide Autoren begnügen sich mit dem Hinweis auf die Gesetze der Appropriation. Żychliński sagt (p. 97): „Wenn nun Gott beim Schauungsakt das geistige Wort in vollkommenster Weise vertritt, ähnlich wie er das Amt der intelligibelen species versieht, so fordert das Gesetz der Appropriation, daß im Sprachgebrauch der Theologie diese Tätigkeit (Funktion) speziell der zweiten Person zugeeignet werde, obwohl sie an sich allen drei Personen gemeinschaftlich ist. Denn obwohl die göttliche Wesenheit als solche, und somit die ganze Trinität, gleichsam zur erkennbaren (*species impressa*) und erkannten (*verbum mentis*) Idee des Seligen wird, so ist es doch die persönliche Eigentümlichkeit der zweiten Person, ausschließlich, die erkannte Idee Gottes oder das *Verbum Dei* zu sein.“

Es handelt sich hier nicht um dogmatische Gesetze im eigentlichen Sinne, sondern nur um logische Regeln für den richtigen theologischen Sprachgebrauch, dessen Zweck darin besteht, den Glauben offenbar zu machen, wie der hl. Thomas (S. Th. I q. 39 a. 7) lehrt. Seine Lehre ist so klar,

daß die großen Kommentatoren, Caietanus und die Salmantizenser, ebenso wie Jävellus und andere es gar nicht für nötig erachteten, diesen Artikel zu kommentieren. Eine solche Attribution an eine der drei göttlichen Personen kann nur aus vier Gründen geschehen, deren Vorhandensein wir bei den Geschöpfen in Erfahrung bringen, nämlich das Sein, die Einheit, die Kraft und die Ursächlichkeit der Dinge. Erstens kann man ein Ding absolut betrachten als ein bestimmtes Wesen (*ens quoddam*). Wenn man Gott so nach seinem Sein betrachtet, kann man aber seine Wesenheit oder seine Tätigkeit nicht appropriieren, weil sie allen drei Personen gemeinsam sind und deshalb in diesen Begriffen nichts zu finden ist, was mit den Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen Ähnlichkeit hat. Da nun bei der visio die göttliche Wesenheit selbst es ist, die als solche das *verbum mentis* ersetzt, so kann man sie offenbar keiner Person zuschreiben, weil sie auch als *verbum increatum essentiale* allen dreien gemeinsam ist. Ebenso ist die Tätigkeit Gottes bei der Stellvertretung des *verbum creatum*, da sie sich auf den geschöpflichen Intellekt erstreckt, allen göttlichen Personen gemeinsam und deshalb von der Appropriation an eine derselben ausgeschlossen. Der zweite mögliche Grund für eine Appropriation ergibt sich aus der Einheit und bietet für die visio ebensowenig eine Appropriation wie das Sein. Der dritte Grund liegt in der Betrachtung Gottes, insofern in ihm die ausreichende Kraftfülle zur ursächlichen Wirksamkeit vorhanden ist. Diese Betrachtung, in Gemäßheit der Ähnlichkeit Gottes mit den Geschöpfen, führt zur Appropriation der Weisheit an die zweite Person als das persönliche Wort Gottes, denn das geistige Wort, wodurch wir Gott erkennen, repräsentiert im eigentlichen Sinne die zweite Person: so sagt der hl. Thomas (S. c. gent. 4 cap. 21): *verbum tamen sapientiae quo Deum cognoscimus nobis a Deo immissum est proprie repraesentativum Filii*. Wer bei der visio ein geschaffenes Wort annimmt, könnte es als den *conceptus sapientiae* der zweiten Person appropriieren als der Exemplarursache. Wer aber, wie die beiden genannten Autoren, bei der visio nur ein *verbum increatum* zuläßt, was, wie wir gesehen haben, nur essentialiter sein kann, darf diese Appropriation natürlich nicht machen, denn sie wäre eine Appropriation der Wesenheit Gottes an eine einzige Person, was widersprechend ist.

Endlich gibt es noch einen vierten Appropriationsgrund, der im Kausalverhältnisse beruht. Wenn man nämlich Gottes Wesenheit im Verhältnis zu seinen Wirkungen betrachtet, so ergibt sich die Appropriation an die drei göttlichen Personen nach der Formel: *ex quo, per quem, in quo*. Und so könnte man vielleicht das *verbum increatum*, d. h. die Wesenheit Gottes in der Funktion eines geistigen Wortes bei der *visio*, als *verbum essentiale*, aber nicht als *notionale*, der zweiten Person als dem persönlichen *verbum Dei* beilegen, als demjenigen, durch den diese Funktion zustande kommt. Der Sinn dieser Appropriation wäre dann dieser: die Funktion des *verbum* bei der *visio* leisten die drei göttlichen Personen gemeinsam, also auch die zweite, die selbst das *verbum Dei notionale* ist und deshalb von uns leichter als Urheber jener Funktion erkannt werden kann, aber doch nur als Miturheber. Aber mit gleichem Rechte müßte man dann auch die Appropriation an die erste Person machen als an denjenigen, *ex quo* dieselbe Funktion hervorgeht, und an die dritte Person als denjenigen, *in quo* sie geschieht. Damit ist aber auch offenbar, daß die Theologen, wenn sie sagen, „die Seligen erkennen die göttliche Wesenheit in verbo“, eben keine Appropriation der vierten Art an die zweite Person machen wollen, denn dann hätten sie sagen müssen, daß die Seligen Gott erkennen *per verbum*.

Der eigentliche Zweck der Appropriation besteht darin, die Proprietäten der göttlichen Personen für unser Verständnis zu manifestieren. In unserem Falle soll aber umgekehrt die Proprietät der zweiten Person das Mysterium der *visio* für uns verständlicher machen, wodurch der eigentliche Zweck der trinitarischen Appropriation nicht erreicht wird. Der hl. Thomas hat daher auch keine Appropriation versucht und das scheint mir das stärkste Argument dagegen zu sein. Es gibt aber noch einen anderen Weg, um das Mysterium unserem Verständnisse etwas näher zu bringen, wie die göttliche Wesenheit bei der *visio* wirksam ist. Dieser Weg ist auch echt theologisch, weil er aus der Analogie der *visio* mit der Einwohnung Gottes in den Seelen der Gerechten erschlossen wird. Ich glaube, daß der hl. Thomas diesen Weg selbst gewiesen hat, da, wo er von Gott sagt: *in sanctis autem est (sc. Deus) per ipsam sanctorum operationem, qua attingunt ad Deum et quo-*

dammodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere: nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta¹.

Der fruchtbare Gedanke der Einwohnung Gottes durch die visio beatifica, der auch für die mystische Theologie neue Aussichten eröffnet, empfiehlt sich besonders dadurch, daß die Einwohnung allen drei Personen gemeinsam ist und demnach ihnen auch nach verschiedenen Gesichtspunkten gerade als Einwohnung beigelegt werden kann², und ferner daß er die Seligen zum Tempel Gottes macht und deshalb das Mysterium der visio mit dem Mysterium der triumphierenden Kirche innerlich und organisch verbindet. Die Ausführung³ dieses Gedankens überschreitet die hier vorgesteckten Grenzen, da sie ein tieferes Eingehen auf jene anderen Mysterien erfordern würde.

* * *

Wie Cilento bemerkt⁴, genügt es für den Glauben, zu sagen, daß die göttliche Wesenheit ohne irgendwelche Dunkelheit und ohne Rätsel unmittelbar durch sich selbst vom Seligen geschaut wird und daß der Intellekt des Seligen dazu des übernatürlichen geistigen Lichtes (*lumen gloriae*) bedarf. Die Fragen über die species und das verbum sind dagegen noch offen. Damit ist aber nicht gesagt, daß sie nicht später einmal von der Kirche autoritativ und sogar definitiv entschieden werden können, wozu die theologische Kontroverse oftmals als Vorbereitung dient. Vom dogmengeschichtlichen Standpunkte aus betrachtet, ergibt sich für einige Fragen auch volle historische Gewißheit einer bestimmten Lösung nach der Lehre des hl. Thomas. Und so ist jede Untersuchung darüber für den Fortschritt der Theologie von Nutzen und dankbar zu begrüßen. Wir schließen

¹ S. Thomas: In 2. Cor., cap. 2, lect. 3, cf. Caietanus in S. Th. I q. 43 a. 3. Javellus I q. 43 a. 3 (f. 415, col. 3 Ks.). Froget: De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin (Revue Thomiste 1896, p. 738 ss.).

² S. Thomas: 1. Sent. d. 15 q. 2 a. 1 ad 4. Cf. de Verit. q. 27 a. 2 ad 3. Froget, p. 231.

³ Über das Verhältnis der Theologie zur visio beatifica vgl. Jules Didiot: Cours de Théologie catholique. Logique surnaturelle subjective. 2. éd. Paris, Lefort 1894, Théorème LIII, p. 219 ss.

⁴ Cilento, l. c., p. 631.

daher unsere Bemerkungen mit dem Wunsche, Herr Dr. von Żychliński möge seine Dissertation, deren hauptsächlichster Wert in der Klarstellung der Lehre des hl. Thomas von der Unmöglichkeit eines geschöpflichen Wortes bei der visio liegt, zu einer umfassenden Studie über die Theologie der visio erweitern.

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Von P. Mag. Theol. REGINALD MARIA SCHULTES O. P.

(Fortsetzung aus V, p. 39—74)

Alexander von Hales, Albertus Magnus, Bonaventura und Petrus von Tarantasia

Eine besondere Gruppe bilden die großen Vorläufer bzw. Zeitgenossen des Aquinaten: Alexander Halensis, Albertus Magnus, Bonaventura und Petrus de Tarantasia.

Alexander Halensis¹ († 1245) definiert in seiner „Summa“ den Glauben als „apprehensio et assensus veritatis divinae“ (III q. 78 nr. 1), wobei er das Erkennen als materiellen, die Zustimmung als formalen Teil des Glaubens erklärt — „credere dicitur formaliter assentire, materialiter cognoscere“ (q. 78 nr. 6 a. 3)². Auf den Einwand, daß nach dieser Definition Wissen und Glauben identisch erscheinen, antwortet er, man bezeichne mit Wissen entweder ein Erkennen aus den Ursachen, bzw. eine Einsicht in eine Sache oder aber überhaupt ein Erkennen im allgemeinen Sinne des Wortes (q. 78 nr. 6 a. 5)³. Nur im letzteren Sinne sei der Glaube ein Wissen. Darum erklärt er mit Augustin das Glauben als „cum assensione cogitare“ und die Glaubenssätze oder -gegenstände (creditum) als „cogitabile ens supra rationem primum, cui propter se datur assensus“ (q. 78 nr. 6 a. 2). Die Zustimmung beim Glauben erfolgt nämlich nicht „via rationis“, d. h. aus unmittelbarem Verstehen (per intellectum) oder aus Einsicht in die Gründe, sondern um des Glaubensgegenstandes (= Gott) willen. Die verschiedenen Glaubenslehren sind in

¹ Hoffmann I, 78—82. ² Siehe oben Hugo von St. Viktor, p. 62f.

³ „Intellectus vocis vel signi universaliter praecedat fidem, intellectus vero rei sequitur fidem“, q. 78 nr. 6 a. 6.