Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 13 (1899)

Artikel: Der Genius der Schriften des Hl. Thomas und die Gottesidee
Autor: Grabmann, Martin
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761768

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: 01.07.2025

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

DER GENIUS DER SCHRIFTEN DES HL. THOMAS UND DIE GOTTESIDEE.

Von MARTIN GRABMANN.

I.

Die Geschichte der Theologie weist uns gar manche Gelehrte auf, welche ihre Wissenschaftlichkeit zwar sehr hervorkehren, dabei aber vielfach wenig Sinn und liebendes Verständnis für die hl. Kirche, diese Lichtquelle wahrer katholischer Wissenschaft, an den Tag legen. Infolgedessen ist ihre wissenschaftliche Gröfse ein Ikarusflug gewesen, ohne Kompafs sind sie umhergesteuert und schliefslich am Ufer des Rationalismus oder falschen Idealismus armselig gestrandet.

Stellen wir diesen Leuchten der Wissenschaft, die eher Irrlichter zu nennen sind, die wahrhaft grofsen Lehrer und Theologen der Kirche entgegen, welche nicht mit Originalität und Gedankenkühnheit grofsthun, sondern voll Liebe zur Wahrheit und Kirche die Mysterien unserer hl. Religion zum Gegenstand einer bescheidenen und freudigen Forschung und wertvollster litterarischer Arbeit gemacht haben. Grofse Bescheidenheit, freudige Hingabe an die Auktorität der hl. Kirche und dankbares Benützen der bisherigen Leistungen, ein wohlverstandenes sapere ad sobrietatem sind Eigenschaften, welche diese Männer auszeichnen und ihnen die rechte Fährde zur Wahrheit weisen.

Diese Gesichtspunkte an der schriftstellerischen Thätigkeit des hl. Thomas, den Sylvius als „omnium Academiarum communis magister“ feiert, nach Wirklichkeit und tieferem Grunde nachzuweisen, dürfte einerseits zum Verständnis des Genius der thomistischen Werke beitragen und anderseits auch nicht ganz unzeitgemäfs sein.

Es soll deswegen in der folgenden Abhandlung zuerst diese Eigenart, dieser Grundcharakter der Werke des Aquinaten aufgezeigt und erklärt werden. Im zweiten Teile soll die grofsartige Gottesidee, von der der englische Lehrer getragen wurde, als tiefster Grund dieses Genius, dieses Grundtypus seiner Schriften bestimmt und nachgewiesen werden.

Den Grundcharakter der Schriften des Doctor Angelicus bilden grofse Bescheidenheit, weises Mafshalten, selbstloseste

Objektivität und Wahrheitsliebe. Diese Eigenschaften verleihen allen Schriften des Aquinaten einen ganz eigenen Reiz.

Dieser höchste litterarische Takt tritt uns bei dem englischen Lehrer sowohl in materieller (sachlich-inhaltlicher) wie auch in mehr formeller und äufserer Beziehung entgegen.

Die gerade schlichte Wahrheit ist Ziel seines Forschens, Gegenstand seines Wissensdurstes. Und zwar strebt er diese Wahrheit in allen Richtungen mit den rechten Mitteln und im rechten Mafse an. Die Wahrheit ist begrifflich Gleichung zwischen dem Sein, das als solches intelligibel ist, und dem erkennenden Intellekt. Diese Gleichung vollzieht sich beim endlichen Intellekt dadurch, dafs letzterer von dem Sein gemessen wird. Das Sein ist die ratio veritatis. „Scibilia", sagt der hl. Thomas, „sunt mensura scientiae" (S. c. G. I. c. 61). Der geschaffene Intellekt kann als solcher nur ein bestimmtes abgegrenztes Mafs von Wahrheit empfangen. Die begrenzenden Faktoren sind das intelligible Sein selbst und die eigene, von einem weisen Schöpfer begrenzte Denkkraft. Diese Erwägungen bestimmen dem engelgleichen Lehrer das rechte Mafs der Wahrheit, welche Objekt des menschlichen wissenschaftlichen Forschens im weitesten Sinne sein kann.

In negativer Beziehung vermindert deswegen der heil. Thomas jedwede ungesunde Übertreibung in Feststellung der Aufgabe und Bedeutung der Wissenschaft und jegliche excentrische Anforderung an die Spannkraft des menschlichen Geistes. Einseitige Überschätzung der Wissenschaft ist ihm fremd. „Velle omnes esse philosophos dementia est" (S. c. G. I. c. 4). Indem der englische Lehrer dem menschlichen Wissen nach Extensivität und Intensivität den von Gott gewollten und daher einzig passenden Platz anweist, bethätigt er jene Tugend, „qua homo considerans suum defectum se tenet in infimis secundum modum suum" (S. Th. 2. II. q. 161 a. 4); d. h. der hl. Lehrer bethätigt auch hier die Tugend der Demut,[1] bestätigt das tiefe Wort der hl. Theresia: „Demut ist Wahrheit" und verleiht sich selbst und der Wissenschaft die herrlichste Disposition zur Erkenntnis der dem Menschen erreichbaren Wahrheit. Denn: „humilitas est quasi quaedam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina dona" (S. Th. 2. II. q. 161 a. 5). Die studiositas, das ernste Streben nach Wahrheit, ist dem englischen Lehrer eine Tugend, gegen welche per excessum durch den Fehler der curiositas gefehlt werden kann.

[1] Vgl. Plafsmann, Die Lehre des hl. Thomas über die Bescheidenheit und Demut. Paderborn 1858. S. 52 ff.

Indem solchergestalt der hl. Thomas ein unnatürliches nimis in der Zweckbestimmung der Wissenschaft vermeidet, geht er sicher den Mittelweg zwischen der Allwisserei des Pantheismus und der stolzen Nichtwisserei eines vielgestaltigen Skepticismus. Hierdurch ist auch eine feste Basis für allseitiges Erstreben und Erfassen des rechten Maſses der Wahrheit auf natürlichem wie übernatürlichem Gebiete in positiver Weise gegeben.

Die Pole des natürlichen menschlichen Erkenntnisgebietes liegen für St. Thomas sehr weit auseinander, das aristotelische: „anima est quodammodo omnia fieri" wird auch von ihm sinngemäſs adaptiert. Aber die Intensivität dieses Erkennens ist rücksichtlich der Erkenntnisobjekte keineswegs die gleiche. Das obiectum directum et proprium für unser Erkennen bilden die Wesenheiten der materiellen Dinge, das ens a materia sumptum. Die Fülle des rein geistigen Seins denkt unser Intellekt nur durch analoge Begriffe, und hinsichtlich des reinsten göttlichen Seins begegnen wir oftmals bei St. Thomas in den verschiedensten Variationen dem Satze: de Deo, quid sit, nescimus.

In einer eigenen Schrift hat er die Grenzen des menschlichen Erkenntnisgebietes strenge umschrieben, nämlich in der gedankentiefen Monographie: Opusculum in librum Boethii de Trinitate.

Dank dieser lichten Klarheit, mit der der hl. Lehrer den Horizont des menschlichen natürlichen Erkennens in scharfen Linien vor sich liegen sieht, hat er auch die Grenze zwischen Glauben und Wissen mit einzigartiger Sicherheit gezogen, und er hält mit dem Vernunfterweise inne, wo das Glaubenslicht allein Aufschluſs bietet. Und also verfährt er wiederum aus Liebe zur Wahrheit und in dem apologetischen Interesse, „um den Ungläubigen den Anlaſs zum Gespötte über uns zu benehmen, als ob wir nur bloſs wegen dieser Vernunftgründe an unserem Glauben festhielten" (S. Th. I. q. 46. a. 2. c.).

Ein treffendes Beispiel hierfür geben des Aquinaten Ausführungen über die Stellung des vernünftigen Denkens zur Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung (S. Th. I. q. 46. a. 2. c.; Opusc. de aeternitate mundi).

Ähnliches gilt von seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Trinität und Vernunft. (S. Th. I. q. 32. a. 1.)

Wie der hl. Lehrer seinen Sinn für das rechte Maſs der Wahrheit durch Vermeidung jeglichen Rationalismus gegenüber den Dogmen bethätigt, so ist er auf der anderen Seite weit entfernt von übertriebener Dogmatisierungslust. Den apologetischen Grund hierfür gibt er an Quaest. disp. IV. Pot. a. 1. c. „Duo

sunt vitanda: quorum unum est, ne . . . aliquid falsum asseratur, praecipue quod veritati fidei contradicat: aliud est, ne quidquid rerum aliquis esse crediderit, statim velit asserere hoc ad veritatem fidei pertinere . . . . . quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici et fideli tamquam ad fidem pertinens proponitur aliquod, quod certissimis documentis falsum esse ostenditur."

Auch in Bezug auf die Wahrheiten, welche in verschiedenen Beziehungen zumal Gegenstand des Glaubens und des philosophischen Denkens sind, weifs der Aquinate unentwegt die Rechte und die Kraft der Vernunft klarzulegen. Seine Beweise für das Dasein Gottes sind hierfür ein grofsartiger Beleg.[1]

Also in Rücksicht auf das rechte Mafs der uns zugänglichen Vernunftwahrheit verfügt der Engel der Schule über einen unvergleichlichen Feinsinn, er zeigt hierin ein grofses ingenium veritatis.

Dieselbe Thatsache spricht aus der Art und Weise seiner theologischen Spekulation. Auch in Übung des „fides quaerens intellectum" weifs er seinem Geistesfluge Zügelung zu verleihen, er verläfst nicht leicht den sicheren Boden, den ihm die Doktrin und Tradition der Kirche unterbreitet haben, er ist kein Freund kühner Hypothesen und unsicherer Aufstellungen. Einen unabweisbaren Beleg hierfür liefert uns III. Sent. dist. 1. q. 1. a. 3: Auf die Frage: „utrum si homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus?" gibt er folgenden charakteristischen Bescheid: „Respondeo dicendum, quod huius quaestionis veritatem solus ille scire potest, qui natus et oblatus est, quia voluit. Ea enim, quae ex sola Dei voluntate dependent, nobis ignota sunt nisi inquantum nobis innotescunt per auctoritatem sanctorum, quibus Deus suam voluntatem revelavit."

Spekulative Nebelgebilde, für Originalität und Geistestiefe gelten wollende Unklarheit, wohlfeile, ernste Studien ersetzen sollende Geistesblitze sind unverträglich mit der Begriffsklarheit, Bescheidenheit und Wahrheitsliebe des engelgleichen Lehrers. In dieser Beziehung hat Ausonio Franchi, dem am Abende seines Lebens St. Thomas ein Rettungsstern geworden, von demselben geschrieben: „In S. Thoma nihil singulare: seu nihil, ex quo liceat coniicere unquam ipsum sibi nimis confidere, animo

[1] Wenn neuestens Dr. Müller in seiner Broschüre: „Reformkatholicismus" die Gottesbeweise des hl. Thomas bemängelt, so heifst dies die Sonne am hellen Tage hinwegleugnen. St. Hieronymus würde hierin seinen Ausspruch einmal wieder bestätigt finden: „Judicare tantum de aliis et ipsi facere nihil noverunt."

intendere, ut nova ac peregrina dicat, ut videatur inventor, revelator, reformator."[1]

Trotz dieses edlen Maſshaltens befürwortet indessen unser hl. Lehrer einen gesunden Idealismus des wissenschaftlichen Forschens, und wie sehr er im Gegensatz zu den Modernen die Geisteswissenschaften schätzt, bezeugt die folgende Bemerkung: „Magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiamsi topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum et per certitudinem de rebus minus nobilibus" (in I. anim. lect. 1). Dies dürfte genügen, um darzuthun, daſs die Tendenz des thomistischen Forschens stets auf das rechte Maſs der Wahrheit gerichtet ist.

Wenn Schiffini[2] sagt: „Praesumptio est mater erroris ac propterea, ne mens a recto veritatis tramite deerret, etiam in iis, quae eius captum minime excedunt, multum admodum refert, ut suam propriam agnoscat infirmitatem", so geht er nur thomistische Gedankenwege und zeichnet die Entwicklung der neueren Philosophie, welche, mit dem rechten Maſse der Wahrheit nicht zufrieden, schlieſslich ganz um das Erbgut der Wahrheit gekommen ist.

Wie nehmen sich gegenüber diesem Takt, diesem weisen Maſshalten der thomistischen Spekulation aus das „intuitive Ich" eines falschen Idealismus oder gar die Phantasmagorieen und hochtönenden Phrasen eines Pantheismus und anderer moderner Philosopheme und deren Schleppträger unter den katholischen Theologen?

Im diametralen Gegensatz zu diesem Standpunkt des heil. Lehrers steht die Kantische Philosophie mit ihrem Subjektivismus und Apriorismus. „Wäre Kant," so bemerkt Barthelémy-St. Hilaire, „mit Aristoteles und Thomas bekannt gewesen, so hätte er von ihnen den Faden empfangen, an dem er aus dem Labyrinthe rein subjektiver Vorstellungen sich hätte retten können."[3] Dem englischen Lehrer steht ja die gerade von Gott dem Menschen zugemessene Wahrheit als heiſsgeliebtes Forschensideal vor dem reinen, durch Leidenschaft und Selbstsucht ungetrübten Geistesblick.

Wie in Bestimmung des Zieles, so bethätigt er auch auf dem Wege zum Ziele ein weises sapere ad sobrietatem, er strebt

[1] Charakter generalis Sancti Thomae eiusque philosophiae in Ztschr. „Divus Thomas" III, 405 sqq.

[2] Principia philosophica [2] p. 398.

[3] Citiert bei Hettinger, Thomas von Aquin u. die christl. Civilisation. 1880. S. 12.

das rechte Maſs der Wahrheit auch mit den rechten Mitteln an. „Die richtige Ordnung bei der Erwerbung des Wissens heiſst Methode.“[1] Gröſste Einfachheit und Bescheidenheit, edelste Selbstbeschränkung sind auszeichnende Merkmale der thomistischen Methode. Das klassische Beispiel hierfür ist der einzigartige Prolog zur theologischen Summa.[2]

Der hl. Theologe spricht an der Spitze dieses Werkes, von dem Kardinal Manning sagt: „Das Wort: nächst der Summa des hl. Thomas bleibe dem Geiste nur noch das Licht der Glorie, ist nicht eine Übertreibung der Schule; es ist Wahrheit“, den bescheidenen finis operantis der Summa aus, den Anfängern und Novizen der Glaubenswissenschaft ein zweckdienliches Werk an die Hand geben zu wollen. Er will alles unnütze Beiwerk beiseite lassen und im Vertrauen auf die göttliche Hilfe den Inhalt der christlichen Lehre breviter ac dilucide behandeln, soweit dies der Gegenstand erlaubt. Edelster Wahrheitssinn und weises Maſshalten hat die Methode des hl. Thomas innerlichst durchdrungen. Schon der äuſsere Aufbau, die Fassung der Artikel in seiner Summa theologica,[3] in seinem Kommentar zum Lombarden und seinem reifsten spekulativen Werke, den unvergleichlich tiefen Quaestiones Disputatae, bekundet dieses ernste Streben nach dem rechten Maſs der Wahrheit. Die tiefere Bedeutung dieses utrum im Titel der Artikel, welches der hl. Thomas „maximis rationibus adductus“ stets wiederkehren läſst, ist von einem der edelsten Kommentatoren des hl. Lehrers klargelegt worden, von Seraphinus Capponi a Porrecta O. Pr.[4] In seinen „elucidationes formales“ zu S. Th. I. q. 1. a. 1. erklärt dieser ehrwürdige Thomist den folgenden dreifachen Sinn dieses „utrum“. „Fürs erste soll hierdurch den Zweifeln der Gegner Genüge geleistet werden. Der hl. Lehrer übernimmt selbst die Rolle des Zweifelnden wie ein zweiter Johannes, der nicht in seinem eigenen

[1] Commer, System der Philosophie. III. Abteilung. S. 205.

[2] Cfr. die Kommentare hierzu von Cajetan, Porrecta, Wiggers u. a.

[3] Über die Methode der theologischen Summe findet sich Näheres bei Joannes a Sto Thoma, Isagoge ad D. Thomae Theologiam (tom. I. ed. Vives p. 188 sqq.), Brin-Jarges, Philosophia scholastica [4] I, 296 und 297. — Das System der theologischen Summa von Portmann. — P. Berthier O. Pr., La Somme théologique. — Jourdain, Philosophie de St. Thomas d'Aquin. Paris 1858. I, 180.

[4] Über diesen vorzüglichen Kommentator vgl. die neue Ausgabe des groſsen Werkes „L'année Dominicaine“, wo seine Biographie beim 2. Jan. sich findet. Wir citieren seine Elucidationes nach der Ausgabe von Padua 1698.

Namen, sondern in dem seiner Jünger den Herrn fragen liefs: „Bist du es, der da kommen soll?“

Hierdurch können die Argumente der Gegner bestimmt, kurz, klar und fest ins Auge genommen werden zum Nutzen der Wahrheit.

Der zweite Sinn dieses „utrum“ ist der Nachweis, dafs die Glaubenswahrheiten nicht gegen die Vernunft, sondern nur über derselben sind und dieselbe vervollkommnen.

Der dritte Sinn dieses „utrum“ ist, die Gegner der Wahrheit fester zu bekämpfen, gleichsam in ihrem eigenen Lager aufzusuchen und ihnen ihre Waffen zu entwinden. Capponi a Porrecta schliefst seine Ausführung mit den Worten: „Quis vero sapiens Thomistica lectione instructus nesciat universa bona haec singillatim et virtualiter contineri sub ly ‚utrum‘?“

Im corpus des Artikels gewinnt der hl. Lehrer die gesuchte Wahrheit, deren Genesis er bündig und klar aufzeigt, deren tiefste radix sein scharfer Blick entdeckt. Wie derselbe Porrecta bemerkt (elucid. form. in I. q. 117. a. 1.), bietet der hl. Thomas im corpus oftmal noch viel mehr, als was der Titel des Artikels erraten läfst, er erklärt oft erst den eigentlichen Sinn des Titels, „aperit sensum tituli aliquo“; er begnügt sich nicht mit dem sensus superficialis desselben, sondern er enthüllt einen tiefer liegenden sensus intraneus. Im corpus seiner Artikel benützt er auch gerne die Definitionen seiner von ihm hochgeschätzten Vorarbeiter aus der Patristik und Vorscholastik, er adoptiert gerne die definitiones magistrales und ist stets bedacht, die Kontinuität der Lehrentwicklung hervorzuheben und zu beachten. Und wenn eine frühere Definition nicht vollauf den Anforderungen der wissenschaftlichen Logik genügt, so ist der englische Lehrer stets bestrebt, die sachliche Identität dieser Definition mit der von ihm aufgestellten logisch richtigen Begriffsbestimmung nachzuweisen. Ein schöner Beleg hierfür ist: in IV. Sent. dist. 4. q. 1. a. 2, wo er in dieser Weise die Definition des Areopagiten vom sakramentalen Charakter richtig stellt. Jedes corpus der Artikel des hl. Thomas bekundet seinen edlen Sinn für Wahrheit, und das mag wohl auch ein Grund gewesen sein für die anerkennenden Worte des Papstes Johann XXII: „So viele Artikel, so viele Wunder.“ „In der conclusio des corpus,“ bemerkt Porrecta, der für den architektonischen Aufbau der theologischen Summe ein feines Verständnis bekundet, „ist implicite et virtualiter schon die responsio auf die difficultates enthalten“. Daher kann der hl. Lehrer mit Recht sagen: „Ad primum **ergo** dicendum etc.“ Porrecta bemerkt hier noch: „Signum namque

quod aliquid verum sit, est, quando ex illo sic descripto, definito vel alias declarato obiectiones sibi adversae in contrarium adductae solvuntur" (Eluc. form. in I. qu. 1. a. 2). Wir ersehen klar, wie die ganze Struktur der Artikel des hl. Thomas seine innige Liebe zum rechten Mafse der Wahrheit deutlich bekundet. Dazu stimmt auch der ganze Stil und die äufsere Form der thomistischen Schriften. P. Gratry redet von einer densité métallique der Diktion des englischen Lehrers. Vallet hat die Bemerkung: „Personne n'est aussi précis, aussi net, aussi achevé, aussi limpide; et s'il (sc. St. Thomas) explique les choses du ciel, c'est avec un langnage d'homme ‚scribe stylo hominis'."[1]

Die nüchterne syllogistische Form ist für St. Thomas ein sicherer Wegweiser zur Wahrheit. „Sein eminent spekulativer Geist", bemerkt Dr. Morgott,[2] „hält der Phantasie und dem Gefühle die Zügel .... er ist überall der scharfe nüchterne Denker, der ernste und tiefe Theologe .... er liebt nicht glänzende Bilder, sondern klare, durchsichtige Begriffe."

St. Thomas kennt nicht die wortreichen Tiraden mancher moderner Philosophen, die sich, wie Trendelenburg einmal bemerkt, mancher ihrer Schlüsse schämen müssen, wenn diese, in die nackte Form des Syllogismus gefafst, ihre verkleidete Schwäche eingestehen müfsten. Alle die soeben berührten Vorzüge der Werke des hl. Thomas finden wir zusammengefafst in dem schönen Ausspruch des Papstes Innocenz VI: „S. Thomae doctrina prae ceteris excepta canonica habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum."

Ein Moment in der thomistischen Methode drückt in besonderem Grade des hl. Lehrers Bescheidenheit und Wahrheitsstreben aus, es ist dies die dankbare Benützung und pietätvolle Anerkennung der Leistungen früherer Zeiten auf allen Gebieten des menschlichen Wissens. Er geht hier von dem schönen Grundsatze aus: „Illi qui cognoscunt veritatem, conveniunt in sua sententia, sed illi qui ignorant, dividuntur per varios errores" (S. Thomas lect. 4. in cap. IV. de div. nominibus Dionysii Areopagitae).

Was an Wahrheitskapital vor St. Thomas in der Menschheit sich ansammelte, das alles fand die Beachtung des hl. Lehrers. „Die Denkresultate der ihm vorangegangenen Jahrhunderte sind vor ihm versammelt und die der künftigen liegen keimhaft vor ihm. Was das vorchristliche Altertum im eifrigen Streben nach

[1] Vallet, Histoire de la philosophie. S. 225.
[2] Morgott, Mariologie. S. 4.

Wahrheit errungen, das nimmt er als Eigentum der Kirche zurück . . . und was die grofsen Denker der Patristik, Augustin voran, geleistet, das ist als unzertrennbares Fideikommifs der kirchlichen Wissenschaft in seine Summa eingegangen."[1] In seiner Liebe zur Wahrheit und seiner Bescheidenheit ist der englische Lehrer weit entfernt von der Sucht moderner Philosophen, die Arbeit der Vergangenheit zu verachten und das eigene Ich, bezw. eine Lieblingsidee, zum einzig richtigen Ausgangspunkte aller wahren Philosophie zu machen. So hat Baco einseitig seine Induktion betont, Cartesius erwartete alles Heil von seinem cogito ergo sum, Spinoza fand den Höhepunkt der Philosophie in seinem Substanzbegriff, und Kant meinte von seinen „synthetischen Urteilen a priori" aus den gordischen Knoten der Philosophie zerhauen zu können. Wie unendlich hoch überragt diese Philosophen doch der englische Lehrer. „Sein Geist gleicht einem Seebecken, das die von allen Seiten zuströmenden Wasser aufnimmt und versinken läfst, was sie an Schutt mit sich führten, und so den klaren ruhigen Spiegel herstellt, in den sich das Blau des Himmels friedlich hineinlegt."[2] Frei von allem Egoismus sammelte St. Thomas in seinem reinen Geiste gleichwie in einem Brennspiegel all die Strahlen der Wahrheit, die vor ihm die Welt durchleuchtet haben.

Der Stern aber, den der Aquinate nie aus dem Auge verliert, ist die Lehrauktorität der hl. Kirche. Dankbarste Hingabe an den Geist und die Lehre der hl. Kirche, der gröfste Zartsinn für die Anschauungen dieser hl. Kirche ist ein Grundzug der thomistischen Methode, es ist dieses zarteste sentire cum Ecclesia für den Aquinaten etwas Selbstverständliches, gleichsam spontan aus innerster Seele Hervorgehendes.

Der Engel der Schule hat ex professo wenig geschrieben über die Kirche,[3] aber was er geschrieben und gelegentlich über diesen Fundamentalgegenstand geäufsert hat, dies bezeugt eine ungemein organisch-dogmatische Auffassung vom Wesen und Leben des mystischen Leibes Christi, eine Auffassung, der gegenüber gar manche moderne Behandlungen dieses Gegenstandes als dürre Skelette sich ausnehmen. Das Formalobjekt des Glaubens

[1] Morgott, Geist und Natur im Menschen. 1860. S. 3 u. 4.

[2] Willmann, Geschichte des Idealismus. II, 456.

[3] Cf. „De summi Pontificis auctoritate quaestiones omnes D. Thomae in unum collectae per Joannem de Turrecremata." — Cajetani De auctoritate Papae et Concilii Apologia. — Cajetani De Primatu Romanae Ecclesiae (Venetiis, Ziletti. 1562). — Ferner Summa de Ecclesia desselben Turrecremata. Aus neuerer Zeit: Bianchi, De constitutione monarchica Ecclesiae etc. Romae 1870. u. a.

und folglich auch der Glaubenswissenschaft ist für den hl. Thomas: „Veritas prima per doctrinam Ecclesiae manifestata . . . . . qui tenet ea quae sunt fidei et non assentit eis propter auctoritatem catholicae doctrinae, non habet habitum fidei“ (Quaest. disp. de caritate q. unic. a. 13. ad 6.). Er ist von der edelsten Liebe zur hl. Kirche beseelt: „Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere“ (S. Th. III. q. 80. a. 10. obiect. 5.) — „impium est dicere, quod Ecclesia aliquid vanum faciat“ (Suppl. q. 25. a. 1. c.). Er hat eine hohe Auffassung von der Auktorität der hl. Kirche: „Maximam auctoritatem habet Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis est standum consuetudini Ecclesiae quam vel auctoritati Augustini vel Hieronymi vel cuiusque doctoris“ (Quodlib. II, 7; cf. I. q. 32. a. 4; Quodl. III, 10).

Die höchste Ehrerbietung bringt der hl. Lehrer der Auktorität des Papstes entgegen. Die Gewalt des Papstes ist ihm quoddam Ecclesiae fundamentum. In seinem herrlichen Widmungsschreiben der Catena aurea an Urban IV. spricht er seine ganze Begeisterung für die Auktorität des hl. Stuhles aus. Man vergleiche: de regimine principis I, 14; S. Th. 2. II. q. 1. a. 10. mit Kommentar von Bañez; in II. Sent. dist. 44 expos. textus u. a. O.

Immer ist der englische Lehrer ängstlich besorgt, ja stets der Lehre und dem Geiste der hl. Kirche konform zu sein. Immer kehren die Ausdrücke wieder: „secundum fidem catholicam“ (Pot. III. a. 4. c.), — „supposita catholicae fidei veritate“ (Pot. III. a. 14. c.) — „secundum sententiam fidei“ (Verit. V. a. 10. c.) — „sed contra est multarum Ecclesiarum usus“ (S. Th. III. q. 80. a. 12. u. a. O.). Welche innige, dankbare Anhänglichkeit an die hl. Kirche! Wie eigentümlich nimmt sich hingegen das Verhalten mancher moderner Theologen aus, welche so gerne über die Lehrauktorität und über den Geist der hl. Kirche sich hinwegsetzen, oder welche erklären, sie wollen in ihren Forschungen sich innerhalb der Schranken der kirchlichen Lehre halten, als ob dies für die hl. Kirche eine besondere Gnade wäre, von einem ihrer Kinder nicht gröblich verletzt zu werden. Diese Kälte gegenüber der Kirche ist meist von einem noch gröfseren Mangel an Verständnis für die Schriften des hl. Thomas begleitet.

Auch für die hl. Schrift empfindet der hl. Thomas die gröfste Hochschätzung (vgl. In III. dist. 31. q. 1. a. 2. quaestiunc. 1. ad 1.).

Mit der gröfsten Pietät betrachtet und benützt unser heil. Lehrer die hl. Väter und Lehrer der hl. Kirche. Cajetan bemerkt deshalb mit vollem Rechte: „Doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est" (in 2. II. q. 148. a. 4. in fine). Selbst dort, wo St. Thomas glaubt, anderer Ansicht sein zu müssen als der eine oder andere Vater, verfährt er ungemein edel, wie ein schönes Beispiel aus III. pot. a. 18. c. uns darthut: „Haec autem opinio cum fuerit magnorum doctorum scilicet Basilii, Gregorii Nazianzeni et quorumdam aliorum, non est tamquam erronea reprobanda."

Auch in philosophischen Fragen benützt der hl. Thomas in seiner Liebe einzig zur Wahrheit mit Freude und Dankbarkeit all das, was frühere Denker an Wahrheit gefunden. Er erfüllt hier selbst den Rat, den er in dem bekannten Brieflein einem Novizen ans Herz legt: „Non respicias à quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoriae recommenda." Seine Pietät für Aristoteles,[1] den Philosophen, ist nicht kritikloses Recipieren, es ist praktisches Gestalten und Christianisieren desselben, das er freilich oft stillschweigend und fast unmerklich bethätigt. Wenn der englische Lehrer die Arbeiten früherer Philosophen berücksichtigt, so thut er dies keineswegs blofs der Geschichte wegen, sondern im Interesse der Wahrheit. Er erweist sich sonder Zweifel als Gegner einer einseitig geschichtlichen Auffassung, wie sie die anderen Philosophen vielfach pflegen. Ewig wahr ist der Satz des Aquinaten: „Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se

[1] Über das Verhältnis des hl. Thomas zu Aristoteles in seinen Kommentaren zu des letzteren Schriften dürften die nachfolgenden Quellen Aufschlufs geben: Talamo, L'Aristotélisme dans la scolastique. p. 206. Jourdain, La philosophie de St. Thomas d'Aquin. I, 84 sqq. Antonii Cittadini Faventini Auscult. in Post. Analyt. I. fol. 24. c. 45. Brucker, Hist. christ. philos. period. II. pars II.; tom. 2. c. 2. Barthelémy-St. Hilaire, Phys. d'Arist. préf. p. 118. Rolfes, Dieses Jahrbuch. IX. 1—33. Ludovicus de Valle-Oleti Ord. Praed. sagt diesbezüglich: „In exponendo autem literaliter Aristotelem non habuit aequalem; unde a philosophis expositor per excellentiam nominatur." (Die Stelle ist abgedruckt bei Victorinus Martène, Tom. VI. veterum scriptorum et monumentorum § VIII. col. 549 und citiert in der neuen römischen Thomasausgabe vol. I. praef. zu Perihermeneias). Aegidius Colonna († 1316) citiert in seinem Kommentar zu Perihermeneias den hl. Thomas immer als den Expositor schlechthin. Sylvester Maurus sagt im prooemium zu seinem gerühmten Aristoteleswerke vom hl. Thomas: „Qui quia ingenio fuit Aristoteli simillimus, ita Aristotelem explicat, ut non alius Aristotelem, sed Aristoteles seipsum explicare videatur." Vgl. auch Schneid, Aristoteles in der Scholastik, und die Artikel von Morgott (1864) und Schütz (1877) im „Katholik".

habeat veritas rerum" (In Arist. de coelo lib. I. lect. 22.). Denselben Gedanken hat später Baco von Verulam ausgesprochen: „Hoc vero magno scientiarum et Philosophiae detrimento fit, cum studia potius sint Antiquitatis et Novitatis quam iudicia" (Nov. org. l. 1. p. 1. aphor. 56.). Den Grund, warum im Interesse der Wahrheit die Geschichte der Wissenschaften zu studieren ist, deutet der hl. Lehrer in folgender Weise an: „Per hunc modum facta sunt additamenta in artibus, quarum a principio aliquid modicum fuit adiuventum et postmodum per diversos paulatim profecit in magna quantitate, quia ad quemlibet pertinet superaddere id, quod deficit in consideratione praedecessorum" (In Ethic. l. I. lect. 11.).

Also keineswegs Überschätzung der Auktorität ist dem englischen Lehrer bei Benützung früherer Arbeiten maſsgebend. Er ist nur stets bestrebt, das rechte Maſs der Wahrheit mit den rechten Mitteln anzustreben. Damit hängt auch der Umstand zusammen, daſs der hl. Lehrer in seinen Werken sein eigenes Ich, seine eigene Persönlichkeit gänzlich zurückdrängt. Ausonio Franchi sagt deshalb: „Diceres ipsum pronomina et verborum primae personae usum fere ignorasse."[1]

Das bisher Gesagte läſst uns wohl auch schon einen Schluſs auf den Charakter der Kritik und Polemik des hl. Thomas machen. In dieser Beziehung fügen wir die folgende schöne Stelle Benedikts XIV.[2] an: „Angelicus scholarum princeps Ecclesiaeque doctor S. Thomas Aquinas, dum tot conscripsit numquam satis laudata volumina, varias necessario offendit philosophorum theologorumque opiniones, quas veritate impellente refellere debuit. Ceteras vero tanti doctoris laudes id mirabiliter cumulat, quod adversariorum neminem parvi pendere, vellicare aut traducere visus sit, sed omnes officiose ac perhumaniter demereri; nam si quid durius, ambiguum, obscurumve eorum dictis subesset, id leniter benigneque interpretando emolliebat atque explicabat. Si autem religionis ac fidei causa postulabat, ut eorum sententiam exploderet ac refutaret, tanta id praestabat modestia, ut non minorem ab iis dissentiendo quam catholicam veritatem asserendo laudem mereretur." Für diese schöne Charakteristik soll nur das Folgende als Beleg dienen. Der englische Lehrer legt in den folgenden Worten einen glänzenden Beweis ab von seiner Wahrheitsliebe und Bescheidenheit, und er bestätigt hierdurch unsere bisherigen Erörterungen. „Quia in eligendis opinionibus vel repudiandis non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo

[1] l. c. [2] Const.: „Sollicita et provida". § 24.

dicit, quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem et nos in hoc adiuverunt (in XII. Metaph. lect. 9). Und selbst wenn der englische Lehrer über manche Irrtümer in gerechte Entrüstung gerät, bleibt er doch stets objektiv, bescheiden und milde. Wir setzen zum Beleg hierfür den Schlufssatz seiner Schrift: „De unitate intellectus contra Averroistas" hierher: „Si quis autem," also lautet derselbe, „gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere; non loquatur in angulis nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis iudicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos eius errori resistetur vel ignorantiae consuletur." Also auch die Polemik und Kritik des engelgleichen Lehrers bezeugt seine Wahrheitsliebe und grofse Bescheidenheit und zeichnet sich hierdurch vorteilhaft aus vor so manchen Kritiken, Dupliken und Repliken in der modernen wissenschaftlichen Litteratur.

Hiermit glauben wir die Ausführungen über den Genius der Werke des hl. Thomas abschliefsen zu können.

Mit strengster Objektivität hat er stets das rechte Mafs der Wahrheit auf natürlichem wie übernatürlichem Gebiete erstrebt. Er hat das rechte Mafs auch mit den rechten Mitteln erstrebt. Hierfür bürgen der Charakter seiner Methode, ferner seine Hochschätzung der kirchlichen Auktorität, seine wahrheitsliebende Pietät gegen frühere wissenschaftliche Leistungen und endlich die ruhig-objektive Art seiner Kritik und Polemik. Durch sein weises Mafshalten und seinen litterarischen Takt hat der engelgleiche Lehrer seine grofsartigen Leistungen erzielt. Er war sich stets seines Zieles bewufst, daher seine Sicherheit und Klarkeit, mit der er die schwierigsten Probleme löst. Dieses weise Mafshalten hat dem engelgleichen Lehrer es auch erspart, in späteren Werken vieles seiner früheren Arbeiten widerrufen zu müssen. Freilich in Kleinigkeiten hat er sich in der Summa präciser gefafst als wie z. B. in seinem Sentenzenkommentar, aber das ist keine eigentliche Retraktion. Porrecta bemerkt zu S. Th. 2. II. q. 1. a. 8.: „Ergo D. Thomas in summa hic fuit doctior semetipso in III. dist. 25. q. 1. a. 2. ad 10. absque tamen sui ipsius retractione." Und in seinen Elucidationes form. zu S. Th. 2. II. q. 1. a. 4.: „Ecce quod dicta in summa declarant dicta alibi." Man vergleiche mit dieser Identität der thomistischen Lehre in allen seinen Werken z. B. die Geschichte der philosophischen Thätigkeit Schellings.

Im weiteren Verfolge werden wir sehen, wie der geschilderte Genius der thomistischen Schriften von der Gottesidee bedingt und getragen ist.

II.

Edle Begeisterung für ihren heiligen Lehrer ist der charakteristische Zug, den wir an all den grofsen wahren Schülern des hl. Thomas von Aquin bemerken, von Capreolus, Bañez, Xantes Mariales bis herab zu Zigliara und Gonzalez. Diese edle Hingabe an den englischen Lehrer wird fürs erste in der Kongenialität und Seelenverwandtschaft der Schüler mit ihrem unvergleichlichen Lehrer begründet sein. Wird ja z. B. Cajetan von Altamura[1] ein „alter Thomas" genannt und der grofse Thomist Joannes a Sto. Thoma von Arnu als „Aquinatis intelligibilis imago" gefeiert. Ähnlichkeit erzeugt Liebe. Wohl keine Schule hatte eine so erhabene Geschichte wie die des hl. Thomas.

Besonders aber mag fürs zweite auf diese Thomisten anziehend gewirkt haben das, was wir im ersten Teile „Genius der Schriften des hl. Thomas" genannt haben. Dieses edle Wahrheitsstreben, diese Bescheidenheit in Methode, Kritik und Polemik, dieses Ebenmafs und diese milde Schönheit, die aus allen Werken des Aquinaten wiederstrahlt, all dies übt auf einen ideal angelegten Geist einen überwältigenden Reiz aus. Es weckt diese Anziehungskraft eine hehre Geistesfreude, welche um so nachhaltiger die Seele höher stimmt, als diese Freude sich auf etwas bezieht, was von Gott kommt und Gottes Geschenk ist (cfr. S. Th. 2. II. q. 28. a. 1. ad 3.).

Denn dieser Genius der Schriften des hl. Thomas ist eine Wirkung der erhabenen Gottesidee, welche dem grofsen Geiste des Aquinaten Licht und Leben spendete. Der Gottesgedanke ist es, welcher den Schriften des „Heiligsten der Gelehrten und Gelehrtesten der Heiligen" diese unvergleichliche Weihe und Ruhe, diesen Frieden verleiht. Wo Gott ist, da ist Ruhe, Ordnung und edle Harmonie. Mit einem Worte: die tieferfafste Idee von Gott ist der Erklärungsgrund für all die Eigenschaften, welche den Genius der Schriften des hl. Thomas bilden, die Gottesidee ist der Mittelpunkt der thomistischen Spekulation. Hierin gründet die Fruchtbarkeit und die Ewigkeit der thomistischen Gedanken.

---

[1] Elogium Cardinalis Caietani ab Ambrosio de Altamura compositum: Jahrbuch für Phil. u. spek. Theol. VIII, 120.

„Was ist Gott?“ so fragt St. Thomas im zarten Alter von fünf Jahren seine staunenden Lehrer auf Montecassino; „was ist Gott?“ das ist der Lebensgedanke, das Lebens- und Lieblingsproblem des hochbegnadeten hl. Thomas. „Was ist Gott?“ diese Frage begegnet uns am Anfang der thomistischen Forschung und bildet deren irdischen Abschlufs. Die Idee Gottes[1] ist der Centralgegenstand der Werke des hl. Thomas, die Idee Gottes ist der letzte Grund, um den Genius der thomistischen Schriften zu verstehen.

Sollte diese unsere Thesis im vollsten Wahrheitslichte erscheinen, dann müfsten wir einen Blick thun können in die edle Seele des hl. Lehrers und Zug für Zug betrachten können die Wirkung des erhabenen Gottesgedankens auf des Engels der Schule empfänglichen Geist in den Stunden ernstester theologischer Spekulation geradeso wie in den seligen Zeiten mystischer Kontemplation und erdenmöglicher Gottvereinigung. Zuerst wollen wir den Inhalt der Thomistischen Schriften im Verhältnis zu des Aquinaten Gottesbegriff kurz darlegen, um sodann den bestimmenden Einflufs dieser Gottesidee auf den Genius der Werke des hl. Lehrers klar zu legen. Der Gottesbegriff ist für das Denken der gröfsten Geister aller Zeiten von eminentester Bedeutung gewesen. „Der Kern von Platos Philosophie ist die Gotteslehre.“[2] Bei Aristoteles gipfelt die metaphysische Forschung in der Gotteserkenntnis, bei Leibnitz[3] ist der Gottesbegriff Mittelpunkt der ganzen Philosophie, er bezeichnet selbst den Gottesbegriff als Quelle und Princip jeglicher Wissenschaft.

Wird es bei St. Thomas, der Platos und des Stagiriten Wahrheit in sich birgt und dem Leibnitz sein Bestes dankt, anders sein? Dr. Haffner sagt so schön:[4] „Die Energie, mit welcher Thomas die Erforschung der Wahrheit . . . auf ihr

---

[1] Die Gotteslehre des hl. Thomas ist auf das gründlichste behandelt worden durch seine Kommentatoren Joannes a Sto. Thoma, Godoy, Ferre u. s. w. In neuerer Zeit handeln hierüber: D'Ercole, Il Teismo filosofica cristiano con ispeciale riguardo a S. Tommaso. Torino 1884. — De Jorio, Dissertatio philosophica de Deo secundum S. Thomae Aqu. doctrinam contra Pantheismum transcendentalem Hegelii. Tiferni Tib. 1887. — Delitzsch, Kritische Darstellung der Gotteslehre des Thomas von Aquino. Leipzig 1870.

[2] Commer, Die immerwährende Philosophie. Wien 1899. S. 57. Über die Gottesidee als die leitende Idee der griechischen Philosophie handelt: Otten, Einleitung in die Geschichte der Philosophie.

[3] Glöckner, Der Gottesbegriff bei Leibnitz in der „Zeitschrift für exakte Philosophie“ von Otto Flügel. Bd. XVI, 1—65.

[4] Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Mainz 1881. S. 567.

letztes Ziel — auf Gott — hinleitet, und die lichtvolle Schärfe, mit der er alles aus diesem höchsten Princip erklärt, gibt seinem Lehrsystem eine sichere einheitliche Grundlage, wie kein anderes vor ihm und nach ihm sie besitzt."

An der Schwelle seines reifsten Werkes, der theologischen Summa (S. Th. I. q. 1. a. 7. c.) spricht er den Satz aus, der in gewissem Sinne den Grundplan seiner sämtlichen Schriften darstellt: „Deus est subiectum huius scientiae. Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem." Der Thomist Joannes a Sto. Thoma bemerkt über das Verhältnis der Gottesidee zur theologischen Summa die folgenden Worte:[1] „Igitur Divus Thomas iuxta hanc triplicem considerationem Dei causantis, scilicet ut principium effectivum, ut beatitudo finalizans, ut Salvator reparans, divisit totam doctrinam Summae Theologiae, ut patet in initio 2. quaest. I. partis." Die nämliche hehre Gottesidee, um die alles sich gruppiert und eint, ist meisterhaft der Summa contra gentes zu Grunde gelegt, derselbe hehre trinitarische Gesichtspunkt läfst sich unschwer aus dem einzig schönen Compendium theologiae und den den Höhepunkt thomistischer Geistesschärfe bildenden Quaestiones disputatae ersehen.

Und wenn der hl. Lehrer die Schriften des hl. Paulus, der noch als Erdenpilger in den dritten Himmel entrückt ward, erklärt, so ist es wieder der Gedanke Gottes, den er mit Wärme hervorkehrt; und wenn der Geist des Engels der Schule sich sympathisch hingezogen fühlt zu dem Engel der hl. Apostel, zu St. Johannes, dann ist es wiederum die Gottesidee, deren grofsartige Entwicklung durch den Lieblingsjünger des Herrn unser hl. Lehrer in seinem schönen Kommentar herrlich gezeichnet hat.

Der Gottesgedanke verleiht gar manchem opusculum des Aquinaten eine überirdische Schönheit, die Gottesidee ist es, die er bei Dionysius dem Areopagiten aufgreift und in seinem gedankentiefen Kommentar zu „de divinis nominibus" mit dem Scharfsinn des Metaphysikers und der Wärme des Mystikers zumal zum Ausdrucke bringt. Die ratio Dei verläfst den hl. Thomas auch nicht im Fluge metaphysischer Spekulation und vielfach erdwärts deutender aristotelischer Studien. Das Sein der Dinge ist ihm nur verständlich in Hinordnnng zum göttlichen Sein, und

[1] Joannes a Sto. Thoma, Isagoge ad D. Thomae Theologiam. Cursus theolog. (ed. Vivès) p. 191. Über die Gottesidee in der theologischen Summa vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1896. II, 473—74.

die transcendentalen Eigenschaften des Seins, die Einheit, Wahrheit, Güte und Schönheit sind für St. Thomas nur Abglanz der Attribute Gottes. Die Ursächlichkeit und Thätigkeit des Geschöpflichen führt ihn alleweg zur Erstursache. Wenn Antoninus Reginaldus[1] die Strahlen thomistischer Weisheit gleichsam in drei Brennpunkte sammeln will, dann sieht er sich immer wieder von St. Thomas auf die erhabene Gottesidee zurückgeführt. Fürwahr, der Inhalt der thomistischen Werke ist wesentlich von der Idee Gottes bedingt, gegeben und geleitet, der Charakter der thomistischen Schriften in Bezug auf deren Inhalt ist als ein eminent theocentrischer zu bezeichnen. Es ist deswegen schon im voraus die Annahme naheliegend, dafs auch der Genius der thomistischen Schriften sich aus der von St. Thomas so tief erfafsten Gottesidee herleitet.

Cajetan spricht folgenden Gedanken aus:[2] „Wie der Mensch in verschiedener Weise betrachtet werden kann, so auch Gott. Deus potest considerari ut altissima causa . . . . potest etiam considerari ut sapiens, bonus, iustus . . . . potest etiam considerari ut ens, ut actus . . . . Ante omnes autem hos modos potest considerari Deus secundum suam propriam quidditatem. Haec enim est prima secundum naturam cognitio omnium et fundamentum ceterarum et hanc quidditatem circumloquimur deitatis nomine.“ Und gerade die Frage nach dem Wesen Gottes in dem von Cajetan umschriebenen Sinne und die dem hl. Thomas in dieser Frage eigentümliche Auffassung bieten uns den Schlüssel zum tieferen Verständnis des Genius seiner Werke.

Man kann in doppeltem Sinne vom Wesen Gottes reden, im physischen und im metaphysischen Sinne. Die physische Wesenheit Gottes ist nach den Worten Mancinis:[3] „Cumulus omnium perfectionum, quae inter se identificantur et in Deo constituunt esse divinum.“ Von der metaphysischen Wesenheit in Gott reden wir insofern, als „in essentia divina consideratur peculiaris gradus perfectionis, qui est illa realitas, quae primum in ea concipitur et est origo et radix omnium aliorum attributorum, quae in Deo inveniuntur.“[4]

Die essentia physica Gottes ist Gegenstand von S. Th. I. q. 3—12 und S. c. G. l. I. In der Behandlung der Eigenschaften

---

[1] Antoninus Reginaldus, O. P., Doctrinae D. Thomae Aqu. Tria Principia. (Neuausgabe.) Paris 1878.

[2] Cajetanus, Comment. in S. Th. I. q. 1. a. 7.

[3] Mancini, Elementa Philosophiae ad ment. D. Thomae Aqu. Romae 1898. II, 367.

[4] Ibidem.

Gottes redet der englische Lehrer eine grofsartige Sprache, er weifs die erhabenen Gedanken des Areopagiten mit logischer Klarheit zu durchdringen. Er versteht es, über die unendliche Fülle der Vollkommenheiten eines unendlich einfachen Gottes in unvergleichlich einfacher, jedoch eine Fülle tiefster Gedanken bergender Weise zu reden. Welche Gedankentiefe liegt z. B. nicht in den folgenden Sätzen des hl. Thomas: „Deus est maxime unus" (S. Th. I. q. 11. a. 4. c.). Deus est „super omnia existens, quod est principium omnium et remotum ab omnibus" (S. Th. I. q. 13. a. 8.). — „Oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione" (in I. Sent. dist. 2. q. 1. a. 2. sol.). — Deus est „fons et principium totius esse et veritatis" (S. Th. I. q. 12. a. 8. ad 4.). „Deus est summum bonum simpliciter et non solum in aliquo genere vel ordine rerum" (S. Th. I. q. 6. a. 2.). Die erhabene Auffassung von den unendlichen Eigenschaften der göttlichen Majestät durchdringt und erhebt die Werke des hl. Thomas.

Was ist nun die Auffassung des hl. Lehrers von der metaphysischen Wesenheit Gottes, und inwiefern ist diese Gottesidee des Aquinaten Quelle und Grund für den Genius seiner Schriften?

Der engelgleiche Lehrer sagt so tief: „Tuus intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re, quae per omnia ipsi rei respondet" (Quaest. disp. de Verit. q. 2. a. 2. ad 9.). Hieraus ergibt sich von selbst, dafs im eigentlichen Sinne von einer Erfassung der metaphysischen Wesenheit Gottes nicht die Rede sein kann, sondern nur im analogen Sinne, insofern gerade ein Attribut Gottes zu seinen anderen Eigenschaften in ähnlichem Verhältnisse stehend aufgefafst wird wie die metaphysische Wesenheit zu den anderen Realitäten an den unserem Denken zugänglichen Naturdingen. In Bestimmung dieser höchsten Vollkommenheit, dieses constitutivum metaphysicum gehen die Theologen verschiedene Wege.

Die Nominalisten bestimmen die essentia metaphysica Gottes in der als Einheit gedachten Fülle aller göttlichen Vollkommenheiten, die Scotisten und auch Lessius[1] finden dieselbe in der sogenannten radikalen Unendlichkeit.

Bedeutende Theologen wie Capreolus, Bañez, Molina, Gotti,

[1] L. Lessius, De perfectionibus moribusque divinis, cap. I. liber I. Paris 1881.

Toletus, Franzelin und die meisten neueren Autoren entscheiden sich für die Aseität.

Andere Theologen und Philosophen, darunter hervorragende Thomisten, finden das metaphysische Wesen Gottes konstituiert durch den gradus intellectivus, die Intellektualität und Geistigkeit Gottes. Diese Theologen scheiden sich in zwei Richtungen. Die einen, darunter Joannes a Sto. Thoma, die Salmanticenser, Gonet, Billuart und in allerneuester Zeit Mancini verstehen hierunter die intellectio actualis. Die anderen fassen als Wesenskonstitutiv Gottes das intelligere radicale oder die immaterialitas in summo. So die hervorragenden Thomisten Vincentius Ferre O. Pr. und Peter Godoy O. Pr., welche vorzügliche Kommentare zur Gotteslehre des hl. Thomas geschrieben haben.[1]

Zur Kritik dieser Ansichten sei bemerkt, dafs die nominalistische und scotistische Auffassung offensichtlich die metaphysische und physische Wesenheit nicht auseinanderhält. Was die Stellung der anderen Ansichten zu St. Thomas anlangt, so stehen zu Gunsten der Aseität viele Thomastexte.

„Essentia Dei non est aliud quam esse eius" (S. Thomas, De ente et essentia. c. 6.). Diese Thesis hat Cajetan in seinem wertvollen Kommentare zu diesem Erstlingswerk des Aquinaten lichtvoll erklärt. Für Cajetan liegt in der Aseität die Wurzel aller anderen göttlichen Vollkommenheiten und folglich auch des constitutivum metaphysicum Gottes: „Id, cui convenit esse secundum totam virtutem seu potestatem ipsius esse, nulla perfectione seu nobilitate essendi caret . . . . sic repugnat, quod id habeat esse secundum totam amplitudinem suam et aliqua perfectione essendi careat. Deus habet eas (sc. omnes perfectiones) indistincte unitas in suo esse simplicissimo." Mit der ihm eigenen metaphysischen Schärfe bringt der klassische Kommentator die Aseität mit der absoluten Identität von Wesenheit und Dasein in Beziehung: „Ideo existentia est de conceptu quidditatis rei, quia res illa est purum esse: ideo autem res illa est purum esse, quia non est ad genus aliquod limitata: ideo autem res illa non est ad genus limitata, quia est idem cum sua existentia. Hier begegnen sich Cajetan und einige neuere Thomisten, z. B. P. Feldner[2] und P. Norbert del Prado.[3] Für die Aseität als

[1] Vincentius Ferre, Hisp., O. Praed., Commentaria scholastica in I. partem Summae D. Thomae. 2 tomi. Osnabr. 1680 sq. — Pet. de Godoy, O. Pr., Opera theol. in D. Thomae Summam. 7 vol., darunter 3 vol. in I. partem. Venet. 1686.

[2] G. Feldner, Die sogenannte Aseität Gottes als konstitutives Princip seiner Wesenheit: dieses Jahrbuch VII, 421.

[3] P. del Prado hat im Divus Thomas, Jahrg. 1898, hierüber in

Wesenskonstitutiv Gottes sprechen bei St. Thomas noch andere Texte, z. B. S. Th. I. q. 13. a. 11.; S. c. G. I, 25. Als eine Hauptstelle wird für die Aseität noch die folgende citiert: „Ex hoc quod est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in re contineat“ (S. Th. I. q. 4. a. 2.).

Wenn gegen die Aseität, z. B. von Mancini,[1] eingewendet wird, dafs dieselbe etwas Transcendentales und in allen Eigenschaften Hervortretendes sei, so könnte man hingegen bemerken, dafs die metaphysische Wesenheit ein Ding zunächst von anderen Dingen unterscheidet. Das Wesen selber äufsert sich indes mehr oder minder in allen nichtwesentlichen Seinsbestimmungen und Thätigkeiten, deren radix sie ist.

Auch die zweite Ansicht, welche das metaphysische Wesenskonstitutiv Gottes in der höchsten Intellektualität bestimmt, hat in ihrer zweifachen Auffassung gute Gründe und gute Thomastexte für sich.

Für die intellectio actualis wird der Umstand aufgeführt, dafs das höchste und erhabenste Attribut in Gott als die Quelle der anderen Vollkommenheiten zu denken sei, und dafs dieser Charakter der Hoheit und Erhabenheit dem intelligere eigen sei. Fernerhin ist sonder Zweifel diejenige Gottesidee die wahrste und im eminentesten Sinne metaphysische, die Gott von sich selbst hat. Hier hat der hl. Thomas den schönen Satz: „Conceptio perfecte repraesentans Deum est Verbum incarnatum“ (in I. Sent. dist. 2. q. 1. a. 3.). Dieses „Verbum perfecte exprimens Patrem“ (de verit. q. 4. a. 4.) hat die Offenbarung uns zunächst unter dem Gesichtspunkte absoluter Intellektualität gezeigt. „Quia (Deus) non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam, quia immo et ipsum intelligere est eius essentia, sapientia Dei habitus esse non potest, sed est ipsa Dei essentia . . . . . Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit (lucis autem manifestatio splendor ipsius est ab ea procedens) convenienter et Verbum divinae sapientiae splendor lucis nominatur“ (S. c. q. IV, 12).

mehreren Aufsätzen sehr gründlich gehandelt (vol. VI, 374—379, 405—410, 507—513). Er betont hier den realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein in den Kreaturen als Hauptunterscheidungsmoment der letzteren von Gott. Dafs der hl. Thomas thatsächlich einen realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein im Geschöpflichen gelehrt hat, ist auch zugegeben von Kardinal Pallavicini S. J.: „Est familiaris (sc. ista sententia) S. Thomae, quam ille tamquam certam et fundamentalem assumit“ (de Deo cap. 3). Ähnlich äufsern sich Kard. Toletus S. J. (Enarr. in Summ. theol. S. Thomae I. q. 3. a. 3.).

[1] A. a. O. S. 368.

St. Thomas deutet auch auf die absolute Intellektualität Gottes als constitutivum metaphysicum Gottes hin, wenn er zur Bezeichnung der Wesenheit Gottes sich des Ausdruckes „lux“ bedient, z. B. „Divina essentia, quae est actus purus, est ipsa lux“ (in Paulum I. Tim. cap. 6.). Hier spricht der englische Lehrer die Sprache der Hauptträger der philosophia perennis auch in der Heidenwelt.[1]

Ferner ist das als das Höchste in Gott und folglich als sein metaphysisches Wesenskonstitutiv zu erachten, was der letzte Grund unseres Unvermögens, mit natürlichen Kräften Gottes Wesen zu schauen, ist. Dieser letzte Grund ist sicherlich die absolute Geistigkeit Gottes, zu der jedwede geschaffene Denkkraft wie „das Auge der Nachteule zum Sonnenlichte sich verhält“. Die Folge davon ist, dafs durch die Gnade insofern dieses natürliche Unvermögen behoben wird, als göttliches Licht in die Seele ausgegossen wird und ein höheres „esse spirituale“ das „esse naturale“ durchdringt, erhebt und vergeistigt und so den geschaffenen Geist zum himmlischen, dem Selbstbegreifen Gottes in gewissem Sinne konnaturalen Gottesschauen befähigt. All dies scheint auf die absolute Geistigkeit als auf die letzte Wurzel göttlichen Lebens und göttlicher Vollkommenheit hinzudeuten. Als Thomastexte werden unter anderen hierfür citiert: S. Th. I. q. 13. a. 10.; a. 11. ad 1.; S. Th. I. q. 14. a. 4.; ferner in I. Sent. dist. 19. q. 2. a. 1. ad 1., wo St. Thomas sagt, dafs „essentia divina secundum intellectum sit prius quam esse suum et esse prius quam aeternitas“. — Die unmittelbar vorhergehenden Erwägungen scheinen mutandis mutatis auch den Theologen zu gute zu kommen, welche im „intelligere radicale“ oder „in summo immaterialitatis“ das metaphysische Wesen Gottes finden. Auch diese Theologen können sich auf gute Gründe und gute Thomasstellen berufen.

Roselli sagt:[2] „Essentia cuiusvis rei illa dicitur, quae prima in unaquaque re concipitur quaequae radix est ceterarum perfectionum illius rei eamque ab omni alia re distinguit.“ Nun ist aber die immaterialitas bezw. materialitas das fundamentum divisionis rücksichtlich der geschaffenen Dinge, und das Verhältnis zur Materie bestimmt das Sein und Werden der Dinge. Das Grundgesetz: „Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur et magis sua operatione vel virtute excedit eam“ (S. Th. I. q. 16. a. 1.) liegt

[1] Commer, System der Philosophie. 3. Abteilg. S. 41.

[2] Salvator M. Roselli, Summa philosophica. Romae 1782. vol. III. p. 612.

der Ordnung des geschaffenen Seins vom unorganischen Körper bis hinauf zum Engel zu Grunde und bezeugt die herrliche Harmonie und Hierarchie der Naturordnung. Hoheit und Erhabenheit der Form, des Wesens, und Grad der Immaterialität stehen zu einander im geraden Verhältnisse.

Ist es nun unserem analogischen Denken verwehrt, dieses Grundgesetz per viam eminentiae auf das Sein Gottes anzuwenden und bei ihm die höchste, alle Vollkommenheit begründende Realität mit der absolutesten, jede Zusammengesetztheit und Bestimmung ausschliefsenden Immaterialität zu identifizieren? Durch diese analogische Übertragung des alle geschaffenen Seinsformen trennenden und gliedernden Hauptgesichtspunktes der Immaterialität auf Gott, das oberste Princip dieser Ordnung, würde im tiefsten und eminentesten Sinne sich bewahrheiten das aristotelische Axiom: „Propter quod unumquodque tale, et illud magis." Die absolute Immaterialität Gottes als dessen Wesenskonstitutiv unterscheidet fürs erste Gott unendlich von den Geschöpfen und bietet fürs zweite den Grund für die Thätigkeit, besonders für die absolute Erkenntnis Gottes. „Cum Deus est in summo immaterialitatis", damit begründet der englische Lehrer häufig die unendliche Wissenschaft Gottes.

Es ist ja ein stehendes Princip bei St. Thomas, dafs jede Thätigkeit (hier die actualis intellectio Dei) ein Princip (hier das intelligere radicale) voraussetze. Wenn eingewendet wird, dafs hiermit Princip und Thätigkeit in das Verhältnis von Potenz und Akt gesetzt würden und so in Gottes Wesen Potenzialität eingeführt würde, so sei bemerkt, dafs die absolute Immaterialität als solche jegliche Potenzialität ausschliefse. Da aufserdem diesbezüglich unsere Auffassung eine analogische ist, so kann hier ebensowenig von einer Potenzialität in Gott die Rede sein, wie bei Besprechung des physischen Wesens Gottes von einer wirklichen Zusammengesetztheit in Gott die Rede ist. Der gemeinsame Boden der quaestio 33. S. Th. I. des hl. Thomas macht diese falsitas in der Ausdrucksweise zu einer scheinbaren.

Nachdem wir solchergestalt die Hauptansichten über das metaphysische Wesen gruppiert haben, tritt an uns die Forderung, an der Hand des hl. Thomas eine Wahl zu treffen, um den Einflufs der thomistischen Gottesidee auf den Genius seiner Schriften nachweisen zu können. Dieser Zweck sowie die vergleichende Kritik der verschiedenen Auffassungen legen es uns nahe, dem von Kardinal Zigliara[1] eingeschlagenen Vermittlungswege

[1] Zigliara, Summa philosophica [8]. II. p. 406.

zu folgen. Dieser grofse Kenner des hl. Thomas geht von dem doppelten Wege unserer Gotteserkenntnis aus. Auf dem einen aposterioristischen Wege kommen wir zu Gott als dem ens a se, das alle Vollkommenheiten im eminentesten Sinne in sich befafst. Auf dem anderen aprioristischen Wege vergleichen wir die göttlichen Wesensattribute unter sich und bestimmen dasjenige als das constitutivum metaphysicum, das am aktuellsten, reinsten und vollkommensten die göttliche Wesenheit darstellt, und aus dem die anderen göttlichen Vollkommenheiten hervorfliefsen. „Quibus positis mihi videtur dici posse quod, si agitur de constitutivo Dei metaphysico prouti a posteriori, secundum principium causalitatis, infertur et concipitur primitus de Deo, aseitas debeat haberi ut tale constitutivum . . . . . si vero sermo sit de constitutivo actualiori et determinatiori, secundum quod repetitur ex demonstrationibus a priori, supremus intelligendi gradus potest dici constitutivum metaphysicum divinae essentiae."[1]

Im Anschlufs hieran sei bemerkt, dafs der erstere aposterioristische Weg der der philosophischen Gotteserkenntnis ist, und dafs bei St. Thomas die Aseität als göttliches Wesenskonstitutiv insofern erscheint, als dieselbe den Zielpunkt seiner Gottesbeweise bildet. Der zweite aprioristische Weg ist der der spekulativen Theologie, ist der des durch das Glaubenslicht erleuchteten Geistes. Es ist dies, wie der englische Lehrer so schön und tief bemerkt, eine Gotteserkenntnis „secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur" (in Boeth. de Trinit. q. 2. a. 2.). Im Lichte der Offenbarung scheint uns das Höchste und Innerste in Gott doch das unendliche Geistsein zu sein. Darauf weisen uns hin die Dogmen über das innertrinitarische Leben Gottes, die Lehre von der heiligmachenden Gnade als Teilnahme an Gottes Natur und Leben.[2]

Wenn der hl. Thomas als Theologe „res divinas considerat propter seipsas" (in Boeth. de Trinit. q. 5. a. 4.), und wenn er das Wesen Gottes mit Glaubensthatsachen in Beziehung bringt, so betont er stets das Geistsein Gottes. Die gedankentiefe Schrift: „In Boethium de Trinitate" ist hierfür ein schätzenswertes Zeugnis. Hiermit dürften die Aseität und die intellectio

---

[1] Zigliara, l. c.

[2] Gonet legt in seinem Clypeus thomisticus bei Besprechung von S. Th. I. II. q. 110. a. 4. dar, dafs die heiligmachende Gnade insofern am göttlichen Wesen als eminentem Princip der Selbsterkenntnis und Selbstliebe Gottes formaliter participiere, insofern dieselbe „radix intelligendi et amandi Deum, ut in eo est," ist.

actualis als göttliche Wesenskonstitutive miteinander vereinbart sein. Implicite ist hierdurch auch das intelligere radicale oder die immaterialitas in summo mit der Aseität in Ausgleich gesetzt. Ja die dritte Ansicht (intelligere radicale) steht in gewissem Sinne vermittelnd zwischen den beiden anderen Auffassungen.

Dieses alles vorausgesetzt, können wir nunmehr die Hauptthese unserer gesamten Ausführungen also präcisieren und formulieren:

> Die grofsartige Auffassung des hl. Thomas von der Aseität, von der höchsten aktuellsten Erkenntnis Gottes und der unendlichen Immaterialität des göttlichen Seins, mit einem Worte: des Aquinaten erhabene Gottesidee hat den nachhaltigsten Einflufs auf den Genius seiner Schriften ausgeübt.

Hier bewahrheitet sich im eminenten Sinne das aristotelische Axiom: „Intellectus speculativus extensione fit practicus."

A. Aseität Gottes und der Genius der Werke des hl. Thomas.

Gott ist ein ens a se, er besitzt alle Fülle des Seins, er allein ist unbedingtes, absolutes Sein, ihm gegenüber ist das kreatürliche Sein mehr ein Schatten des Seins denn wirkliches Sein: „potius umbra entis quam ens".

Der englische Lehrer hat in grofsartiger Weise schon in seiner Monographie: „De ente et essentia" gezeigt, dafs das göttliche Sein „per ipsam puritatem est esse distinctum ab omni esse," er hat dargethan, dafs das göttliche Sein mit nichten sei „illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est".[1] Hiermit ist der Pantheismus in seinem tiefsten Grunde vernichtet. Gott allein ist voraussetzungsloses Sein. Des Menschen Sein und Denken als voraussetzungslos betrachten, ist ein frevles Beginnen gleich dem Lucifers am Anfang der Zeiten. Gott ist ens a se, diese Aseität ist allen seinen Eigenschaften aufgeprägt, diese Aseität ist besonders dem göttlichen Erkennen eigen. Denn das göttliche Erkennen hat den Erkenntnisgrund in sich selbst, das Formalprincip des göttlichen Erkennens ist die göttliche Wesenheit selbst.

Kardinal Gotti[2] sagt so schön: „Deswegen, weil die Geschöpfe kein esse a se sind, deshalb haben sie auch nicht alle

---

[1] Vgl. die Erklärung Sylvesters von Ferrara zu S. c. G. I, 26. Die einschlägige Lehre des hl. Thomas ist durch das Vaticanum dogmatisiert worden (Sess. III. cp. 1. can. 4.).

[1] Card. Gotti, O. Pr., Theologia scholastico-dogmatica. tom. 2. q. 3. dub. 3. § 2.

Vollkommenheiten weder extensive noch intensive. Gott aber hat deswegen alle Vollkommenheiten extensive und intensive, weil er ist ‚ens a se'."

Dieser aus der Aseität sich herleitende Gesichtspunkt ist für St. Thomas ein Hauptmotiv seiner tiefen Bescheidenheit und Mäfsigung gewesen. Wie Gott durch und durch ens a se ist, so ist der Mensch durch und durch ens ab alio, ein ens a Deo. Hier der tiefste Grund für die Äufserung der hl. Teresa: „Demut ist Wahrheit." Gott ist Quelle alles Seins, er ist „causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias" (in periherm. l. I. lect. 14.). Des Menschen Sein ist nach der Lehre des hl. Thomas ein mitgeteiltes, ein esse participatum ac receptum. Des Menschen Denken ist eine Teilnahme am göttlichen Denken: „Nihil est aliud ratio naturalis hominis nisi refulgentia divinae claritatis in nobis" (S. Thom. in ps. 36.). Particeps kommt von partem capere; ein Teil, ein Moment wird mitgeteilt, die anderen Momente nicht.

Wenn man den menschlichen Erkenntnisakt als solchen ins Auge fafst, so ist in demselben sicherlich eine imago des göttlichen Geistes zu finden: „Virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur quasi a prima luce derivatum" (S. Th. I. q. 12. a. 2. c.).

Aber es treten uns sofort zwei grofse Unterscheidungsmomente entgegen, welche den menschlichen Intellekt in unendlichen Abstand vom göttlichen Intellekt stellen und unseren Geist zum Geiste Gottes im Verhältnisse der analogia proportionalitatis erscheinen lassen.

Während nämlich dem göttlichen Denken absolute Aseität eignet, ist das menschliche Denken bestimmt und begrenzt durch das Objekt: „Cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva exordium sumit" (S. Th. I. 85. a. 3). Als entitativer vitaler Akt gefafst, hat das menschliche Denken Potenzialität zu eigen: „Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia ad actum procedit" (ibid). Hiermit ist die Eigenschaft des menschlichen Denkens als eines diskursiven Denkens begründet und zugleich ein factum per accidens unseres Denkens ermöglicht.

Der tiefste Grund der Potenzialität des menschlichen Erkennens liegt im Geschaffensein aus nichts, diesem absoluten Gegensatz zur Aseität. Der hl. Bonaventura bemerkt hierüber: „Proprietates quae insunt creaturae ratione eius, quod est ex nihilo, non sunt positiones, sed defectus . . . . . et tales sunt vanitas, instabilitas, vertibilitas" (In I. Sent. d. 8. p. 1. a. 2. q. 2. ad 7. et 8.).

Was aber an unserem Sein, Denken und Thun an Realität und Vollkommenheit sich findet, ist Gottes Werk: „Colligitur quod Deus unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset nisi per operationem Dei, per quam suo operi coniungitur, ut in eo sit" (S. Thomas in I. Sent. d. 37. q. 1. a. 1.).

Auch der menschliche Erkenntnisakt in seinem Werden und seinem Ziele hängt von Gott ab. Von Gott ist unsere Erkenntnispotenz, sie ist „quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae" (S. Th. I. q. 84. a. 5.). Gott wirkt ferner concursu physico mit zum Zustandekommen des menschlichen Erkenntnisaktes. Dieses Mitwirken Gottes wird dem Akte entsprechend sein, und hiernach dürften die von Ubaghs u. a. im ontologistischen Sinne gedeuteten Thomasstellen zu beurteilen sein. Der englische Lehrer ist sich vollauf bewufst der absoluten Abhängigkeit des menschlichen Denkens von Gott, und er anerkennt in Demut und Dankbarkeit die Notwendigkeit göttlicher Mitwirkung und Beihilfe zum menschlichen Denken, wobei er sicher die Scylla des Traditionalismus und die Charybdis des Ontologismus vermeidet. Solchergestalt erklärt sich aus der tiefen und allseitigen Auffassung der göttlichen Aseität durch den englischen Lehrer der Genius seiner Werke: diese tiefe Demut, diese Mäfsigung und Bescheidenheit, dieses dankbare Hinnehmen der göttlichen Hilfe, die sich besonders durch die Offenbarung, die hl. Schrift und das kirchliche Lehramt uns darbietet. Schliefsen wir diesen Punkt mit der schönen Stelle des Aquinaten: „Ita universa creatura divinae gubernationi subiicitur, sicut instrumenta subiiciuntur gubernationi artificis .... Sic in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione; sed in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione eius; in aliis autem etiam nova illustratione" (In Boeth. de Trinit. q. 1. a. 1.).

B. Die Auffassung des hl. Thomas von der intellectio actualis Dei und der Genius seiner Schriften.

Gott ist Geist, absoluter Geist. Bei Gott ist Erkennendes, Erkenntnismedium und Erkenntnisakt absolut identisch. Das göttliche Erkennen ist actus actualissimus.

„Spiritus est Deus" (Joh. 4, 24). Diese Definition von Gott, die der Sohn Gottes selbst gegeben, läfst sich durch herrliche Thomastexte erklären. In seinem geistvollen Kommentare zu Isajas (cap. 10) schreibt der englische Lehrer: „Deus noster dicitur igni. Primo, quia subtilis, et quantum ad hoc primo dicitur subtilis quantum ad substantiam, quia dicitur Spiritus."

Joh. 4, 24: „Spiritus est Deus.“ Secundo quantum ad scientiam, quia penetrabilis. Hebr. 4, 12: „Vivus est sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipite.“ Tertio quantum ad apparentiam, quia invisibilis. Job 28, 20: „Unde ergo sapientia? . . . Abscondita est ab oculis omnium viventium . . .“ Secundo (sc. Deus dicitur igni) quia lucidus . . . Primo quia manifestat, quantum ad intellectum. Psalm. 35, 10: „In lumine tuo videbimus lumen.“ Secundo, quia delectat quantum ad affectum . . . ., tertio quia dirigit quantum ad actum.“

Gott ist die absolute Wahrheit, Deus est veritas. Wahrheit und Geist stehen in innigster Beziehung zu einander. Sehr schön sagt der hl. Thomas (S. Th. I. q. 16. a. 5.): „Die Wahrheit findet sich im Intellekte, insofern dieser die Dinge erkennt, so wie sie wirklich sind. Die Wahrheit findet sich in den Dingen, insofern dieselben ein Sein besitzen, das genau dem Intellekt entspricht. Beides findet sich zuhöchst in Gott. Denn sein Sein ist nicht nur seinem Intellekte konform, sondern es ist dasselbe identisch mit seinem Erkennen. Und Gottes Erkennen ist Maſs und Grund jedweden anderen Seins und Erkennens. Hieraus folgt, daſs in Gott nicht bloſs Wahrheit ist, sondern daſs Gott selbst die höchste und erste Wahrheit ist. Gott ist die reinste, höchste und erste Wahrheit.“

Gott ist aber nicht bloſs selbst die unendliche Wahrheit, er ist auch Grund und Quelle aller Wahrheit in allen Ordnungen. Mit der ihm eigenen, an den tiefen Blick der Engel mahnenden prägnanten Weise drückt St. Thomas diese Fundamentalthatsache so schön aus: „Veritates intellectae fundantur autem in ipsa prima veritate sicut in causa universali contentiva omnis veritatis“ (S. c. G. II, 84). Dieser Satz des hl. Thomas führt sich zurück auf das aristotelische Axiom: „Sicut est dispositio rerum in esse, ita et in veritate“ (II. met. text. com. 4.). Die Dinge haben von Gott ihr Sein, die Dinge haben von Gott auch ihre Erkennbarkeit. „Omnes res sunt verae una veritate scilicet Dei sicut principio effectivo et exemplari, sed multis formaliter“ (Inhalt von S. Th. I. q. 16. a. 6. c.). „Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur“ (S. c. G. I, 4.; cfr. Verit. q. 1. a. 4. et 5.).

Hier zeigt sich so recht der theocentrische Charakter der thomistischen Philosophie und Theologie, hier liegt ein tiefer Grund für den Einfluſs der Gottesidee auf den Genius der Werke des hl. Thomas, der in edelster, reinster Wahrheitsliebe und Objektivität sich äuſsert. Hier ist die tiefste Wurzel des Gegensatzes zwischen St. Thomas, der demütig von Gott die

Wahrheit erwartete und so Grofses leistete, und zwischen dem modernen Apriorismus und Subjektivismus, der stolz die Menschenvernunft zum höchsten autonomen Wahrheitsgrund erheben will und schmählich in Materialismus und Skepticismus endigen mufs. Gott ist die höchste Wahrheit. Wer dies leugnet, wird auch um jede endliche Wahrheit des Geistes kommen.

„Spiritus est Deus", Gott ist ein Geist und als solcher auch unendlich schön, unendliche Schönheit. In dem von Uccelli aufgefundenen Autograph des hl. Thomas: De bono et pulchro (Comm. in Dionys. de divinis nominibus cap. 4. lect. 5.) sagt der engelgleiche Lehrer: „Dicendum est, quod pulchritudo est in Deo, et est summa et prima pulchritudo, a qua emanat natura pulchritudinis in omnibus pulchris, quae est forma pulchrorum; sicut dictum est de natura cognitionis supra. Est enim sua pulchritudo, et haec est conditio primi agentis, quod agat per suam essentiam, sed exemplariter in aliis." Er nennt mit dem Areopagiten Gott das „supersubstantiale pulchrum". „Perhibet in se eminenter pulchritudinem, quae est fontana causa exemplaris et effectiva omnis pulchri" (ibid.).

Gott ist die unendliche Schönheit[1] und Wahrheit. Diese zwei Momente verbinden sich zu innigst mit der erhabenen Auffassung des hl. Thomas von der absoluten Intellektualität Gottes.

Gott ist Wahrheit und Schönheit, aller Wahrheit und Schönheit Urquell. Wenn des englischen Lehrers wahrheitsuchender Geist mit solcher Liebe die endliche Wahrheit erforscht und den Gedanken eines Aristoteles nachgeht in Erforschung des Seins der Geschöpfe von der reinen Intelligenz bis hinab zur Thätigkeit der niedersten Organismen und zu den mechanischen Gesetzen der anorganischen Naturkörper, wenn des Aquinaten engelreiner Geist schon an den Strahlen endlicher geschaffener

[1] Über die Schönheit Gottes und überhaupt über die Lehre des hl. Thomas vom Schönen: Vallet, L'idée du beau dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin [2]. Paris 1887. p. 240 ff. Commer, System der Philosophie. 3. Abt. S. 63 ff. Ferner J. Molsdorf, Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung des Thomas von Aquino. Jena 1891. Gaborit, Le beau dans la nature et dans les arts. Paris 1885. Delmas S. J., Ontologia generalis. Paris 1896 (Schlufskapitel). Alb. Jansen, De pulchro in der Zeitschrift „Divus Thomas". vol. IV, 151 sqq. Gründliches Studium der thomistischen Principien in dieser Materie, besonders eingehendes Studium des citierten gedankentiefen opusculum dürfte viel beitragen zur Klärung und Vertiefung der Ansichten über das Kunstschöne und so principienlosem Subjektivismus und substanzloser Schönrederei auf besagtem Gebiete nutzreich entgegenwirken.

Wahrheit und Schönheit sich innigst freut, wie viel mehr wird sein Geist sich gesehnt haben nach der Erkenntnis der ewigen unerschaffenen Schönheit und Wahrheit. Und in diesem Sehnen nach Gotteserkenntnis treten zwei Gefühle beim englischen Lehrer sich scheinbar feindselig gegenüber. Das erste ist ausgedrückt in dem Satze: De Deo, quid sit, scire non possumus. Das zweite Gefühl ist gekennzeichnet in den Worten: „Ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est principium creationis animae et illuminationis eius" (S. Th. I. II. q. 3. a. 7. ad 2.). „De Deo, quid sit, scire non possumus": Gott ist so grofs, so wahr, so schön, dafs auch nur ein schwaches Fünklein von Gottes Sein und Leben den geschaffenen Geist aufs höchste und reinste erfreut. Die ganze Gröfse, das Wesen Gottes entzieht sich, wiewohl an sich absolut erkennbar, dem natürlichen Erkennen der geschaffenen Intelligenz. Welches Glück, welche Seligkeit, durch die Gnade und Glorie zur Anschauung des Wesens Gottes zu gelangen! Hier liegt ein Anhaltspunkt, um den Genius der thomistischen Schriften zu verstehen. Wie die Auffassung von der Aseität Gottes in St. Thomas edelste Demut und Bescheidenheit erzeugt, so verursacht seine Auffassung von der unendlichen Intelligenz, Wahrheit und Schönheit Gottes erhabenste Wahrheitsliebe und heifsestes Wahrheitssehnen.

Grofsartig ist die Lehre des hl. Thomas von der Unbegreiflichkeit Gottes: „Intellectus dicitur scire de aliquo quid sit, quando definit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re, quae per omnia ipsi rei respondet. Jam autem ex dictis patet, quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repraesentatione eius; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio, quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id, quod cogitamus de eo" (Verit. q. 2. a. 1. ad 9.). In seiner tiefsinnigen Erklärung zu Dionys. de div. nominibus c. 1. lect. 1. sagt er: „Convenit ipsi, scilicet Deo soli attribuere supersubstantialem scientiam ignorantiae supersubstantialitatis i. e. supersubstantialitatis ignorantiae: quae quidem supersubstantialitas non est ignorata propter aliquem suum defectum, sed propter suum excessum."

In seinem Kommentar zu III. Sent. d. 35. q. 2. a. 2. sol. 2.: „In hoc perficitur cognitio humana secundum statum viae, ut intelligamus Deum ab omnibus separatum supra omnia esse." Ibid. ad 1.: „Umbra, quae in statu viae in intellectu nostro est, nos impedit, ut in divinam essentiam mentis oculos defigere nequeamus."

Die herrliche Auffassung des englischen Lehrers von der Unbegreiflichkeit Gottes mufste auf den Genius seiner Schriften Einflufs üben.

Gerade der Umstand, dafs Gott so grofs, so überwesentlich und unbegreifbar ist, entflammt die Sehnsucht des hl. Thomas nach der von Gott durch Natur, Gnade und Glorie dem Menschen in Zeit und Ewigkeit möglich gemachten Gotteserkenntnis. Der geringste Strahl von Gotteserkenntnis gilt ihm mehr als alle Erdenweisheit. Wir verstehen dieses Wahrheitsstreben des englischen Lehrers, wenn wir bei ihm lesen: „De Deo cognoscimus, quia est et quod causa aliorum est et aliis supereminens et ab omnibus remotus: et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita" (S. c. G. III, 49). Zum Verständnisse dieser Stelle diene die folgende Stelle des klassischen Kommentators zur philosophischen Summa: „Quantitas cognitionis dupliciter attendi potest. Secundum obiecta scilicet et secundum efficaciam actus circa obiectum: quod ergo inquit summum gradum humanae cognitionis esse Deum cognoscere, intelligendum est quantum ad obiectum; non autem quantum ad efficaciam actus" (Ferrariens. in I, 4).

Den Ausgleich zwischen den oben geschilderten, sich widerstreitenden Gefühlen, insofern der Aquinate einerseits demütig vor der Unbegreiflichkeit der göttlichen Majestät sich beugt und anderseits von heiliger Sehnsucht Gott zu erkennen verzehrt wird, den Ausgleich zwischen diesen beiden Gegensätzen bilden die folgenden herrlichen Worte unserers heiligen Lehrers: „Propter hoc etiam cognoscitur Deus per cognitionem nostram, quia quidquid in nostra cognitione cadit, accipimus ut ab eo adductum; et iterum cognoscitur per ignorantiam nostram, inquantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit" (S. Thom. de div. nominibus c. 7. l. 4.).

Den Weg, den St. Thomas in seinem Verlangen nach Gotteserkenntnis einschlägt, hat er uns so lichtvoll gezeigt in seinem Kommentar zu I. Timoth. cap. 6. lect. 3. Vollauf überzeugt, dafs für die Kreatur es absolute Unmöglichkeit ist, Gott ganz und gar zu begreifen, ist der englische Lehrer von dem heifsesten Verlangen beseelt, Gott durch den durch das Gnadenlicht erhellten Intellekt wenigstens zu ergreifen und im Himmel ewig zu schauen. Er schliefst deswegen seine Darlegungen an besagter Stelle mit den Worten: „Ergo accedamus ad eum (scil. Deum) cognoscendum hic per gratiam, in futuro per gloriam."

Die Überzeugung davon, dafs das göttliche Wesen unserem natürlichen Erkennen nicht erreichbar ist, diese Überzeugung

einerseits und sein Durst nach Gotteserkenntnis anderseits veranlassen ihn, all die Mittel, welche ihn Gott näher bringen, voll Dankbarkeit hinzunehmen und im weitesten Umfange zu benützen.

„Christi humanitas via est, qua ad divinitatem pervenitur" (S. Thom. compend. theol. cap. 2.). Christus ist auch für St. Thomas der Weg zur Gotteserkenntnis gewesen, Christus ist für St. Thomas Wahrheit, Weg und Leben gewesen, Christus seiner menschlichen Natur nach ist für St. Thomas der schönste Spiegel göttlicher Wahrheit und göttlicher Schönheit. Gewifs wird St. Thomas von der übernatürlichen Schönheit Jesu Christi geradeso gedacht haben wie der hl. Augustin, der da schreibt: „Pulcher in coelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in coelo" (S. Aug. Enarr. in ps. 44.). Durch Christus ist uns Gnade und Wahrheit geworden in seiner Kirche; welche da der in Zeit und Raum fortlebende Christus ist. Wie glücklich fühlte sich St. Thomas, den heifsen Durst nach Gotteserkenntnis stillen zu können mit den Wassern des hl. Glaubens. In seiner Expositio devotissima in Symbolum Apost. sagt er: „Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu tantum scire de Deo potuit, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem."

Wie hoch stand ihm nicht die Auktorität des sich offenbarenden Gottes: „Auctoritas divina praevalet etiam rationi humanae multo magis quam auctoritas alicuius philosophi praevaleret alicui debili rationi, quam aliquis puer induceret" (S. Thom. in VIII. Physic. lect. 3.). „Was ist Gott?" dieses heifse Verlangen nach Gott liefs St. Thomas stets wachsen in der Liebe Gottes, da ja der Grad der einstigen visio beatifica im Himmel von der Intensivität der caritas auf Erden abhängt, und da schon hienieden die Liebe uns das rechte Verständnis für den lieben Gott gibt: „connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo" (S. Th. 2. II. q. 45. a. 2. c.). — „Ubi amor, ibi oculus" (in III. Sent. d. 35. q. 1. a. 2.). „Was ist Gott?" dieses heifse Verlangen nach Gott liefs St. Thomas gar hoch schätzen die Gaben des hl. Geistes, besonders die Gabe der Weisheit und des Verstandes: „Sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas" (S. Th. 2. II. q. 45. a. 2.).

„Dona Spiritus sancti," bemerkt der Thomist Javellus,[1] „perficiunt omnes animae vires, ut debite Deo primo Motori subdantur et in ipsum ordinentur."

„Was ist Gott?" Dieses heifse Verlangen nach Gotteserkenntnis spornte St. Thomas an, heilig und engelrein zu leben; „selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott anschauen." „Sancti, qui habent cor repletum iustitia, vident excellentius quam alii, qui vident per effectus corporales; quanto enim effectus sunt propinquiores, tanto Deus magis cognoscitur per illos" (S. Thom. in Matth. c. 5. lect. 1.).

Was ist Gott?" Dieses inbrünstige Verlangen, Gott zu erkennen, hat St. Thomas jene tiefe Demut eingeflöfst, die zu Gott führt: „Humilitas facit hominem capacem Dei" (S. Thom. in Matth. c. 11.).

„Was ist Gott?" Dieses inbrünstige Verlangen nach Gott hat den englischen Lehrer hingezogen zum eucharistischen Heiland und den Doctor Angelicus auch zum Doctor Eucharisticus gemacht.

Das sind in Kürze die Wirkungen, welche des Aquinaten Auffassung von der absoluten Intellektualität Gottes hervorgebracht hat. In dieser Weise findet der Genius seiner Schriften, besonders seine Objektivität und sein Wahrheitsdurst die letzte Erklärung. Wie unendlich hoch und erhaben steht doch St. Thomas da über dem modernen Materialismus, dessen Wesen der heil. Lehrer in seiner herrlichen Schrift: „De pluralitate formarum" also gekennzeichnet hat: „Quod non est sensibile, ipsi iudicant universaliter non esse; et sic iudicant, ipsi loquuntur et non aliter." Hiermit sehen wir uns hinübergeleitet auf unseren dritten und letzten Punkt, auf die:

C. Auffassung des hl. Thomas von der Immaterialität Gottes in ihrem Einflusse auf den Genius der thomistischen Schriften.

Das unendlich erhabene Geistesleben Gottes gründet nach der Lehre des hl. Thomas in der absoluten Immaterialität Gottes — immaterialitas in summo. Der Grad der Immaterialität ist der Grad der Geistigkeit. Je unabhängiger ein Wesen ist von den materiellen Principien, desto intensiver und extensiver ist sein geistiges Können.

---

[1] Chrys. Javelli O. Praed., Philosophiae christ. de septem donis. P. 4. c. 1. Über die Gaben des hl. Geistes hat ungemein tief und schön geschrieben Joannes a Sto. Thoma O. Pr., Cursus theol. in 2. II. q. 68—70.

„Patet igitur, quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis“ (S. Th. I. q. 14. a. 1.). Hier spricht unser hl. Lehrer auch wieder Gedanken aus, die wahre Angelpunkte seines Systems sind, und die demnach auch auf den Genius seiner Werke den wirksamsten Einflufs ausüben. „Immunitas a materia est causa intellectualitatis“ (Compend. theol. c. 28.). Die Erkenntniskraft steht mit dem Freisein von der Materie in geradem Verhältnisse. Damit ist einerseits wiederum die unendliche Geistigkeit, weil Immaterialität, Gottes anerkannt, anderseits ist auch die Erkenntniskraft und das Erkenntnisgebiet des Menschen hierdurch scharf umschrieben. Der Geist ist es, der ein Wesen aus dem eigenen Ich heraustreten läfst und all die Dinge des Welltalls in sich zu einem idealen Sein und Leben aufnehmen läfst; und je höher, je reiner der Geist ist, desto tiefgehender und weitgehender ist sein Erkenntnisgebiet, desto einfacher und umfassender ist sein Erkenntnisakt. Im Menschenwesen aber ist der Geist in seinem Fluge gehemmt durch die Materie. Diese vom Schöpfer gesetzte Thatsache anerkennt der hl. Thomas in der schönen Stelle: „Cum anima humana sit ultima in ordine substantiarum intellectivarum, minime participat de virtute intellectiva; et sicut ipsa quidem secundum naturam est actus corporis, eius autem intellectiva potentia non est actus organi corporalis, ita habet naturalem aptitudinem ad cognoscendum corporalium et sensibilium veritatem, quae sunt minus cognoscibilia secundum suam naturam propter eorum materialitatem, sed tamen cognosci possunt per abstractionem sensibilium a phantasmatibus. — Et quia hic modus cognoscendi veritatem convenit naturae humanae animae secundum quod est forma talis corporis“ (II. Metaph. lect. 1.).

Der hl. Thomas anerkennt nicht blofs theoretisch den objektiv gegebenen Charakter des menschlichen Erkennens, auch praktisch wahrt er stets diesen Gesichtspunkt. Er bethätigt im besten Sinne die Mahnung der hl. Schrift: „Altiora te ne quaesieris“ (Eccl. 3, 22). Diese Stelle findet ja auch durch den hl. Thomas die schöne Erklärung: „Illa dicuntur altiora homine, quae capacitatem eius excedunt, non quae sunt digniora secundum naturam; quia his, quae sunt digniora, quanto magis homo servato suo modo intendit, tanto magis proficit. Sed etiam in minimis considerandis, dum aliquis modum suae capacitatis excedit, de facili incidit in errorem“ (In Boeth. de Trinit. q. 2. a. 1. ad 1.; cfr. S. Th. I. q. 1. a. 1. ad 1.).

Aus diesen Anschauungen des hl. Thomas ergibt sich die Natürlichkeit und Einfachheit und Klarheit seiner Methode, hieraus ergibt sich das Bestreben, die höchsten Wahrheiten der spekulativen Theologie durch sinnliche Bilder und Analogieen dem menschlichen Verständnisse näher zu bringen (cfr. S. Th. I. q. 1. a. 9. und prol. in I. Sent. a. 5.), hieraus resultiert die Konkordanz der thomistischen Lehre mit den Anschauungen des gesunden Menschenverstandes. Wenn der geniale spanische Philosoph Balmes sagt: „Wenn ich, um Philosoph zu sein, den Menschen ausziehen müfste, so möchte ich immerdar Mensch bleiben", so spricht hier ganz der Schüler des hl. Thomas, der den Genius der Schriften seines hl. Lehrers erfafst hat. Vallet schreibt also:[1] „Aquinas noster ita sensum communem sequitur, ut nonnisi illius responsa videatur interpretari; atque ita rationibus rerum et causis delectatur, ut acutissimum metaphysicum se esse praebeat. Quocirca philosophia eius non est nisi sensus communis in seipsum reflectens et ad scientiae altitudinem firmitatemque erectus." In welchem Gegensatze erscheint hier St. Thomas nicht zu den Aufstellungen und Phantasmagorieen der modernen Philosophen über das menschliche Denken! Die moderne Philosophie weist vielfach dem menschlichen Denken unnatürliche Wege und dichtet demselben Möglichkeiten an, die dasselbe keinesfalls hat. Selbstredend läfst sich das menschliche Denken diese Vergewaltigung nicht gefallen und geht nicht die von einer falschen Erkenntnistheorie gezeigten Wege. Die Folge davon ist, dafs dem Denken das Wahrheitsziel weggeleugnet wird — vollständiger Skepticismus. Ganz anders verfährt St. Thomas. Er spricht dem menschlichen Denken die Stelle zu, die demselben von Gott angewiesen ist, er fafst theoretisch und praktisch unsere Vernunft als menschliche, der Menschennatur entsprechende auf, und auf diesem Fundamente denkt sein Geist erhabene Gedanken und kommt zu Gott.

Die moderne Philosophie dichtet der menschlichen Vernunft göttliche Attribute an und kommt schliefslich zum Darwinismus und Nihilismus.

Diese Erwägungen knüpfen sich von selbst an die Besprechung der Auffassung des hl. Thomas von der Immaterialität Gottes in ihrem Einflufs auf den Genius seiner Schriften. Es ergeben sich hieraus für den englischen Lehrer auch noch andere Konsequenzen. Grundlegend für dieselben ist die folgende Stelle: „Naturalis mentis humanae intuitus pondere corruptibilis corporis aggravatus

[1] Vallet, Praelect. philos. I, prooemium.

in primae veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest" (in Boeth. de Trinit. prol.). Es gilt auch für das Erkennen das folgende auf alles endliche Geschehen anwendbare Axiom des hl. Thomas: „Nulla actio potest diu durare in summo" (S. Th. 2. II. q. 180. a. 8. ad 2.). Diese Erwägungen hatten für den hl. Thomas eine doppelte Konsequenz.

In negativer Beziehung suchte er in seiner edlen Wahrheitsliebe die den Intellekt beengenden Wirkungen der Materie zu paralysieren. Daher rührt seine Liebe zur Reinheit, seine Liebe zur Abtötung, daher rührt sein Bestreben, stets die Leidenschaften und Stimmungen des Gemütslebens niederzuhalten. Denn gerade in den Leidenschaften sieht er eine Hauptquelle des menschlichen Irrens. Diese Leidenschaftslosigkeit verlieh dem englischen Lehrer jene strengste Objektivität, die vereinigt mit gröfster Bescheidenheit, Mäfsigung in Kritik und Polemik und im Bunde mit reinster Wahrheitsliebe als Genius all seiner Schriften sich darstellt.

In positiver Beziehung waren die eben berührten Eigenschaften des menschlichen Denkens für St. Thomas Anlafs und Ansporn, in theologischen Fragen mit heiliger Begeisterung der Stimme der göttlichen Offenbarung, des kirchlichen Lehramtes, der hl. Schrift und der Väter zu lauschen, in philosophischen Fragen aber die Wahrheitsstrahlen der philosophia perennis in edler Dankbarkeit zu sammeln und zu einigen.

Die berührten Eigenschaften des menschlichen Denkens sind für den englischen Lehrer Grund zur Milde und Nachsicht in Kritik und Polemik. Er spricht dies selbst an einer Stelle also aus: „Unde in hoc opere, ubi est materia difficilis, sensum humanae naturae excedens, magis debet auctori venia dari, si non ad perfectam certitudinem quaestionem deducat" (in Boeth. de Trinit. prooemii textus et explanatio).

Hiermit sind wir am Schlusse unserer Darlegungen angelangt. Wir haben gesehen, wie der Genius der Schriften des hl. Thomas von seiner grofsartigen Gottesidee verursacht ist. Seine Auffassung von Gottes Aseität erfüllt ihn mit gröfster Demut und mit dem lebendigen Bewufstsein absoluter Abhängigkeit von Gott, welche Empfindungen sich in seinen Werken widerspiegeln.

Des hl. Thomas tiefe Auffassung von Gottes absolutester Intellektualität, von Gottes Wahrheit und Schönheit flöfst ihm jene edle Wahrheitsliebe, jenes heifse Wahrheitssehnen, jene hochherzige Objektivität ein, die das Gepräge seiner unverwelklichen Schriften sind. Des hl. Thomas hohe Auffassung von Gottes reinster Immaterialität ist für den engelgleichen

Lehrer Beweggrund, alle die natürlichen und übernatürlichen Mittel und Quellen der Wahrheit in schöner Dankbarkeit auszunützen.

„Was ist Gott?“ so hat der fünfjährige Thomas, „durch göttlichen Instinkt getrieben“ (Wilh. v. Thocco), gefragt. Und er ist dieser Frage so erfolgreich nachgegangen, dafs der noch nicht fünfzigjährige Thomas aus des Heilandes Munde das einzigartige Lob hören durfte: „Du hast gut von mir geschrieben, Thomas! Welchen Lohn verlangst du?“ Derjenige, dem der Gottesgedanke immerdar die Sonne der Wahrheit und Weisheit gewesen, konnte hierauf nichts anderes antworten als: „Keinen anderen Lohn als dich, o Gott!“ Dieser Gottesgedanke lebte im Herzen des Aquinaten so mächtig, dafs derselbe nach poetischem Ausdrucke rang und denselben in unvergleichlicher Weise fand in den eucharistischen Gesängen des hl. Thomas. Der eucharistische Gott ist das Thema dieser Hochgesänge unseres heil. Dichters: „Der Sänger dieses Hymnus,“ sagt Dr. Willmann,[1] „ist derselbe hl. Thomas, dessen Sinnen, Forschen und Schauen von dem Gedanken bewegt wird, die Sinnenwelt durchsichtig zu machen auf ihr gedankliches Innere hin und dieses wieder nach der darin waltenden Gotteskraft zu erkennen.“ Und auch hier in dieser heiligen Poesie erzeugt der Gottesgedanke denselben Genius, den seine wissenschaftlichen Werke an sich haben. „Hier ein Inhalt,“ so schreibt P. Albert Weifs,[2] „der an Schwierigkeit und Tiefe seinesgleichen nicht hat, und dabei eine Darstellung, die nicht durchsichtiger sein könnte, nüchtern und doch warm, ja glühend, eine Ruhe atmend, welche an die Heiligen von Fra Angelico mahnt, und dazu eine Sprache, so natürlich, dafs jeder glaubt, es müsse so sein, und so einfach, dafs alle meinen, sie könnten es auch so machen.“

Der Gottesgedanke ist es, der gar manche Arbeit des Aquinaten mit einem Gebete abschliefst, (cfr. Schlufs der expositio in Boeth. de hebdomadibus); der Gottesgedanke ist es, was so manche heilige Seele, einen hl. Aloysius und Philippus Neri, so sehr zu Thomas hinzog; der Gottesgedanke ist es endlich auch, von dem jeder lebhaft durchdrungen sein soll, der den Inhalt und den Genius der Werke des hl. Thomas in heiliger Freude erfassen will. Der edle P. Lancicius S. J. behauptete deshalb, die Weisheit des Aquinaten werde eher von solchen verstanden, die mit Herz und Gemüt an die Lektüre seiner Werke gingen, als von denjenigen, die ihn mit kaltem Verstande studierten.

[1] Willmann, Geschichte des Idealismus. III, 856.
[2] Alb. Weifs, Apologie des Christentums. III [3], 970.

Wir schliefsen mit einem jener grofsen Principien des heil. Thomas, die wahre Lichtquellen und Lichtströme zu nennen sind. Der englische Lehrer sagt also: „Quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori“ (S. Th. 2. II. q. 81. a. 7.). St. Thomas ist so grofs geworden, weil er ganz vom Gottesgedanken getragen war, seine Werke haben eine die Zeiten überragende Bedeutung bekommen dadurch, dafs sie von der Idee Gottes durchdrungen und durchleuchtet sind.

„Der Genius der Werke des hl. Thomas ist eine Wirkung seiner grofsen Gottesidee.“

DIE PSYCHOLOGISCH-ETHISCHE SEITE DER LEHRE THOMAS' V. AQUIN ÜBER DIE WILLENSFREIHEIT.[1]

Von Dr. JOH. ŽMAVC.

Thomas leitet den II., die Ethik behandelnden Teil der theol. Summa mit den Worten ein: „Es erübrigt, dafs wir über das Ebenbild Gottes, das heifst, über den Menschen, Betrachtungen anstellen, insofern er, im Besitze des freien Willens und der Macht über seine Werke, selbst Princip seiner Handlungen ist.“

Allein weil göttlich, darum ist die Willensfreiheit auch schwer richtig fafslich; es genüge, auf die verschiedenen Ansichten hierüber in der ganzen Entwicklung der Philosophie hinzuweisen; auch heutzutage noch finden die widersprechendsten Meinungen ihre Vertreter; und für so aufserordentlich gilt die Schwierigkeit, dafs selbst die sonst in philosophicis so vorschnell und ‚sicher‘ urteilenden Naturforscher hier stehen bleiben; nennt doch ein Du Bois-Reymond die Willensfreiheit das „Rätsel der Rätsel“. In der strafrechtlichen Litteratur aber gilt das Problem bei vielen überhaupt als unlösbar.

[1] Wir wollen zu dem vielen schon darüber Geschriebenen nicht noch eine langwierige Abhandlung hinzufügen, sondern möchten nur die Hauptpunkte der thomistischen Lehre kurz und bündig, fast skizzenhaft, hervorheben, zugleich aber betonen, was vielfach übersehen wird, und worauf neuerdings Willmann (Geschichte des Idealismus) aufmerksam gemacht hat, nämlich, dafs ohne Verständnis des intellectus agens auch die Willensfreiheit unverständlich bleibt.