**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
**Band:** 15 (1901)

**Artikel:** Des Areopagiten Lehre vom Übel beleuchtet vom Aquinaten
**Autor:** Leonissa, Josephus a
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-761718

**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:** 05.07.2025

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

# DES AREOPAGITEN LEHRE VOM ÜBEL BELEUCHTET VOM AQUINATEN.

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

Der Apostelschüler Dionysius Areopagita handelt im vierten Kapitel seiner Schrift von den göttlichen Namen (vgl. dieses Jahrb. XIV. S. 427 ff.), vom Guten und von dem, was zur Betrachtung des Guten gehört. Die Gegensätze nun unterliegen ein und derselben wissenschaftlichen Betrachtung. Deshalb wird hier ganz naturgemäſs auch vom Übel, dem Gegensatze des Guten, gehandelt. Mittels des Gegenstandes wird die entsprechende Thätigkeit erkannt. Das Gute aber ist der eigentliche Gegenstand der Liebe. Deshalb kommt ebenfalls näher zur Sprache die Liebe, die Ekstase als Wirkung der Liebe und der Eifer als deren erhöhter Grad. Weil auch wesentlich begehrenswert kommt hier noch mit dem Guten zur Behandlung das Licht und das Schöne. St. Thomas sagt darüber in seinem Kommentar (cap. 4, lect. 1): „Quidquid a Deo in creaturas procedit, hoc creaturae suae propter suam bonitatem communicat. Et ideo primo agit in hoc 4 cap. de bono, et etiam de his quae ad considerationem pertinent. . . . Ad sciendam vero continentiam huius 4 cap., considerandum est, quod opposita eiusdem sunt considerationis. Malum autem opponitur bono: unde in cap. de bono determinat etiam de malo. Rursus, quia actus per obiectum cognoscitur, ad eandem considerationem reducitur actus et obiectum. Bonum autem est proprium obiectum amoris: unde in hoc cap. boni agit etiam de amore, et de extasi, quae est effectus amoris, ut patebit; et de zelo qui quamdam amoris intentionem signat. Item cum bonum sit quod omnia appetunt, quaecumque de se important appetibilis rationem, ad rationem boni pertinere videntur: huiusmodi autem sunt lumen et pulchrum, de quibus etiam in hoc cap. agit. Et hanc intentionem capituli exprimit titulus, qui talis est: ‚De bono, lumine, pulchro, amore, extasi et zelo.‘“

Zunächst ist Rede, wie das Gute in Gott ist. Durch die Art und Weise, wie ihm das Gute zukommt, unterscheidet sich Gott von allem andern, weil Gottes Wesen die Güte selbst ist und seine Güte auf alles auſser ihm ausdehnt. „Primum quod est proprium divinae bonitatis est quod ipsa bonitas est essentia divina; secundum proprium eius est quod extendit bonitatem ad omnia, quae per participationem dicuntur derivari ab eo quod

per essentiam dicitur" (l. c.). Dies veranschaulicht Dionysius durch das Beispiel der Sonne, von der sich jedoch Gott unterscheidet wie ‚das Urmodell von einer abgeblafsten Kopie'.

Sodann wird gezeigt, wie sich die von Gott ausgegossene Güte in den Geschöpfen findet: in den Engeln, in den sinnlich-vernünftigen Wesen, in den anderen vergänglichen Geschöpfen, im Urstoffe, in den Himmelskörpern.

Bei Behandlung des Lichtes kommt zuerst das äufsere, dann das geistige Licht zur Sprache. „Postquam prosecutus est ea quae pertinent ad nomen boni, hic prosequitur ea quae pertinent ad nomen luminis: et primo ostendit quomodo nomen luminis solaris metaphorice Deo attribuitur; secundo quomodo attribuitur ei intelligibile lumen" (l. c. lect. 3). Beim Schönen zeigt Dionysius, dafs und wie der Name des Schönen Gott zukommt. „Postquam Dionysius tractavit de lumine, nunc agit de pulchro, ad cuius intellectum praeexigitur lumen: et circa hoc duo facit. Primo praemittit quod pulchrum attribuitur Deo; secundo ostendit modum quo ei attribuitur" (l. c. lect. 5). Wie nun das geschöpfliche Licht ein Ausflufs des göttlichen Lichtes ist, so ist das geschöpfliche Schöne eine Teilnahme an der göttlichen Schönheit. „Pulchritudo creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata" (l. c.). Das Schöne nun ist verursachende Kraft in Bezug auf das Sein, die Einheit, die Ordnung, die Ruhe und die Bewegung. „Prosequitur per singula de his quorum pulchrum est causa: et primo quantum ad ipsum ens; secundo quantum ad ordinem; quarto quantum ad quietem et motum" (l. c. lect. 6).

Das Gute und Schöne regen zur Liebe an, welche die Grundneigung der Seele und die tiefste Wurzel aller Thätigkeit ist. „Postquam Dionysius determinavit de pulchro et bono, quae incitant ad amandum, hic determinat de ipso amore: et primo per verba propria; secundo per verba Hierothei. . . . Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum" (l. c. lect. 9).

Nach Behandlung des Guten und dessen, was mit dem Guten zusammenhängt, kommt ganz richtig der Gegensatz des Guten, das Übel, zur Sprache. Das Gute und Schöne wird von allem geliebt, verlangt, erstrebt; und selbst der Urstoff verlangt nach dem Guten. Alles wirklich Gute aber kommt von Gott. Unwillkürlich fragt sich da jeder, woher denn das Übel kommt. Daher kommen denn auch jetzt im Texte des Areopagiten die von ihm aufgestellten Fragen keineswegs unvermittelt.

Zuerst stellt er vier Fragen betreffs des Übels der Dämonen: 1. Wie verlangt die Menge der Dämonen nicht nach dem Schönen und Guten, da doch alles nach demselben verlangt? Gegen ihre Natur verlangen sie ja nach stofflichen Dingen, anstatt, wie die Engel, nach dem höchsten Gute zu verlangen. Dadurch aber sind sie die Ursache aller Übel geworden. 2. Wie ist die Menge der Dämonen Gott ihrem Schöpfer nicht ähnlich, wie die Wirkung der Ursache? 3. Wie konnte das von Natur Gute anders werden? 4. Was hat sie schlecht gemacht? „Movet autem circa malum daemonum quatuor quaestiones: quarum prima est: Cum omnia bonum desiderent, ut dictum est; ‚quomodo multitudo daemonum non desiderat pulchrum et bonum?' sed inclinatur ad desiderandum res materiales, sicut honores ab hominibus exhibitos, et nidores sacrificiorum; et alia huiusmodi materialia; et per hoc quod ipsi lapsi sunt ab uniformitate desiderii quod Angeli habent circa summum bonum, efficiuntur ‚causa omnium malorum', non solum sibi ipsis, sed ‚aliis, quaecunque mala fieri dicuntur' quantum ad homines, quia ‚invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum', ut dicitur Sap. 2, 24. Secunda quaestio est: Quomodo multitudo daemonum, cum sit producta a bono Deo, non est conformis ei in bonitate cum unumquodque natum sit similia facere? Et quia posset aliquis dicere quod daemones facti sunt boni, sed versi sunt in malitiam: facit tertiam quaestionem: Quomodo illud quod fuit naturaliter bonum, utpote ex bono causatum, potuit variari? Ea enim quae sunt naturalia, semper manent. Et quia omne quod fit, fit ab aliquo, movet quartam quaestionem: Quid fuit illud quod fecit daemonem malum?" (l. c. lect. 13).

Sodann fragt er nach dem Übel im allgemeinen. Auch hier sind vier Fragen gestellt: Was ist das Übel? Von welchem Princip ist es ausgegangen? In welchen Dingen findet es sich? Wie konnte etwas nach dem Übel verlangen und das Begehren des Guten unterlassen? Die zweite Frage löst sich auf in verschiedene andere. Denn entweder ist Gott selbst oder etwas anderes die Ursache des Übels. Darnach wird gefragt: Wie wollte Gott, der doch wesentlich gut ist, das Übel hervorbringen? Und wenn er wollte, wie konnte er es? Oder: Ist etwas anderes die Ursache des Übels? Das scheint unmöglich. Denn es gibt nur eine höchste Ursache des Seins, d. i. Gott. Zudem hat es auch den Anschein, dafs Gottes Vorsehung das Übel hindern oder gleich nach seinem Entstehen zerstören mufste. „Movet dubitationes in communi de malo: et movet quatuor quaestiones: quorum prima est: Quid est malum universaliter?

Secunda quaestio est: Ex quo principio processit malum? Et apparet ordo quaestionum. Prius enim quaerendum est quid est malum, et postea unde malum ortum sit, ut Augustinus dicit. Tertia quaestio est: In quo existentium invenitur malum? His autem tribus quaestionibus propositis, secundam multiplicat dupliciter. Primo quid sit: quia aut causa mali est ipse Deus, vel aliquid aliud. Si detur quod ipse Deus, duae dubitationes consurgunt: quarum prima est: Quomodo Deus, cum sit bonus, voluit producere malum? Non enim boni est quod velit malum facere. Secunda quaestio est: Si voluit malum facere, quomodo potuit? Non enim calidum potest infrigidare, et similiter nec bonum potest malum facere. Si vero malum sit ex alia causa quam ex Deo, hoc videtur impossibile: quia nulla est alia causa essendi nisi summum bonum, quod est Deus. Secunda deductio est, quod cum providentiae sit malum impedire vel excludere dubium videtur, cum Deus habeat de omnibus providentiam, quomodo malum potuit fieri in mundo, aut factum non statim destruitur. Quarta quaestio est: Quomodo aliquid potuit desiderare malum praetermisso desiderio boni?" (l. c.).

Die Antwort auf die gestellten Fragen erfolgt in umgekehrter Ordnung. Zuerst werden nämlich die Fragen über das Übel im allgemeinen beantwortet, dann die über das Übel der Dämonen. Beim Übel im allgemeinen werden die drei Hauptfragen gelöst: was ist das Übel? woher kommt es? worin findet es sich? Daran reihen sich einige Nebenfragen zur besseren Erklärung der Frage über die Ursache des Übels: Wird das Übel verursacht vom Guten oder von irgend einer anderen Ursache? Wie duldet die Vorsehung das Übel? Wie verlangt etwas nach dem Übel? Bei der dritten Hauptfrage und der letzten Nebenfrage ist zugleich die Lösung der Frage nach dem Übel der Dämonen gegeben. „Praemissis quaestionibus de malo, hic incipit solvere: et primo quaestiones quae pertinent ad malum simpliciter; secundo quaestiones quae pertinent ad malum, secundum quod in daemonibus invenitur. Prima autem pars dividitur in duas. In prima solvit tres principales quaestiones, quas fecerat de malo in communi; in secunda procedit ad solvendum alias secundarias quaestiones, quae positae sunt ad magis explicandum quaestionem de causa mali. Prima pars adhuc dividitur in tres. In prima solvit primam quaestionem, qua quaerebatur, quid est malum; in secunda solvit secundam, qua quaerebatur, ex quo principio malum consistit; . . . in tertia solvit tertiam quaestionem, qua quaerebatur, in quo existentium esset malum (l. c. lect. 14). . . . Pertractatis principalibus quaestionibus, quas supra moverat

de malo: scilicet an malum sit aliquid et unde sit malum et quibus sit malum; hic prosequitur alias quaestiones adiunctas: et primo illam qua quaerebatur, utrum malum causaretur ex bono, aut ex aliqua alia causa; secundo qua quaerebatur quomodo providentia compatitur malum; ... tertio quaestionem qua quaerebatur quomodo aliquid existentium desiderat malum" (l. c. lect. 22). Soviel zur Übersicht des vierten Kapitels, insbesondere der Lehre vom Übel.

Bevor wir nun auf die einzelnen Punkte näher eingehen, heben wir eigens des Areopagiten Erklärung des Urstoffes hervor als durchschlagenden Beweis für die Echtheit seiner Schriften. Wie der Aquinate (l. c. lect. 2) betont, berichtigte Plato den Irrtum der alten Naturphilosophen, welche nicht unterschieden zwischen dem Stoffe und der Wesensform, vielmehr meinten, der Stoff sei ein schon thatsächlich bestehender Körper, wie Feuer, Luft u. s. w. Plato faſste zuerst dies auf, daſs des Stoffes Wesen darin bestehe, für sich und aus sich heraus keine Form und deshalb kein thatsächliches Sein zu haben. Demgemäſs spricht Dionysius vom Ungeformten und insofern Nichtseienden, welches jedoch die Möglichkeit zum wirklichen Sein einschlieſst. Plato faſst den Urstoff (materia prima), d. i. den Stoff seiner Natur, seinem Wesen nach als Mangel an Sein. Aristoteles faſst ihn als potentia, als positive Möglichkeit für das Sein, zu welcher der Mangel an wirklichem Sein zukommt. Somit verbindet der Areopagite beide Auffassungen; er ist platonisch-aristotelisch, indem er dem Stoffe kraft der Abhängigkeit vom ersten Grunde ein ‚Begehren' zuschreibt, aber den Mangel an Sein vom Stoffe selber aus betrachtet. „Plato correxit errorem antiquorum naturalium, qui non distinxerunt inter materiam et formam in rebus generabilibus et corruptibilibus, ponentes primam materiam esse aliquod corpus in actu, ut ignem, aut aërem, aut aliquod huiusmodi. Intellexit enim Plato formae corporali subesse materiam, quae in sui essentia non habet aliquam speciem; sed tamen materiam privatione non distinxit, ut Aristoteles dicit in 1 Physicorum. Unde tam ipse quam sui sectatores materiam appellabant non ens propter privationem adiunctam. Et hoc modo loquendi etiam Dionysius utitur; quamvis secundum Aristotelem necessarium sit materiam a privatione distinguere: quia materia quandoque invenitur sub forma, quandoque sub privatione: unde privatio adiungitur ei per accidens."

Wo nun bloſs ein Möglichsein für wirkliches Sein da ist, kann nur die höchste Seinsursache in Betracht kommen; denn jede andere, beschränkte Ursache kann sich nur auf ein bestimmtes

wirkliches Sein richten. „Item considerandum est, secundum Platonicos, quod quando aliqua causa est altior, tanto ad plura se extendit eius causalitas. Unde oportet quod id quod est primum subiectum in effectibus, idest materia prima, sit effectus solius primae causae, quae est bonum; causalitate secundarum causarum usque ad hoc non pertingente. Omne autem causatum convertitur in suam causam per desiderium: unde materia prima desiderat bonum, secundum quod desiderium nihil aliud esse videtur quam privatio, et ordo ipsius ad actum“ (l. c.).

Der Urstoff wird formlos genannt wegen des Mangels aller Wesensform. Die erste Ursache dagegen heifst so auf Grund des überfliefsenden Seins. Somit besteht da eine Ähnlichkeit zwischen dem Urstoffe und dem erstwirkenden Vollgrunde. „Rursus considerandum est, quod sicut materia prima dicitur informis per defectum formae, sic informitas attribuitur ipsi primo bono, non per defectum, sed per excessum; et sic secundum quamdam remotam assimilationem similitudo causae primae invenitur in materia prima“ (l. c.)

‚Auch das Nichtexistierende (*τὰ οὐκ ὄντα*) hat teil am Guten und Schönen‘, wie Dionysius sagt. Darunter ist nun nicht das einfache Nichts zu verstehen, sondern nach der Erklärung des Aquinaten (l. c. lect. 5) der Urstoff. Derselbe hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott. Gott kann nämlich nur dadurch gelobt werden, dafs von seiner Substanz alle geschöpflichen Formen und Schönheiten ausgeschlossen werden. Allerdings geschieht dies bei Gott infolge seiner überwesentlichen Seinsfülle. Der Urstoff jedoch entbehrt jeder Form und jedes bestimmten Seins auf Grund seiner Schwäche und Ohnmacht. „Quia tot modis pulchrum est causa omnium, inde est quod bonum et pulchrum sunt idem: quia omnia desiderant pulchrum et bonum, sicut causam, omnibus modis. Et quia nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam; et ulterius etiam audacter hoc dicere poterimus, quod, ‚non existens‘ idest materia prima, ‚participat pulchro et bono‘; cum ens primum non existens habeat quamdam similitudinem cum pulchro et bono divino: quoniam pulchrum et bonum laudatur in Deo per omnium ablationem; sed in materia prima consideratur ablatio per defectum, in Deo autem per excessum, inquantum supersubstantialiter existit.“

Gott allein bethätigt das Vermögen des Urstoffes, wirkliches Sein zu empfangen, durch Einprägung verschiedener Wesensformen. Dadurch ist er die Ursache aller und jeder Wirklichkeit sowohl dem positiven Vermögen nach, Sein zu empfangen, als

auch dem thatsächlichen Sein gemäfs. „Non solum ea quae sunt, desiderant bonum, sed etiam id ‚quod non est', scilicet materia prima, sicut supra dictum est, desiderat bonum, et suo modo certat ad hoc quod sit in bono, inquantum scilicet habet inclinationem ad ipsum, secundum quod est in potentia ad illud: et bonum quod format ea quae non sunt formata, et quod dicitur non existens, dicitur de summo bono, et est etiam in eo, non quidem per defectum, sicut dicitur de materia prima et de pura negatione vel privatione, sed supersubstantialiter. Deus etiam dicitur non existens, non quia deficiat ab existendo, sed quia est super omnia existentia" (l. c. lect. 13).

Die Auffassung des Areopagiten von der materia prima zeigt unzweifelhaft, dafs zur damaligen Zeit noch keine Spur von Neuplatonismus die grofsen Ideen Platos und deren Vollendung durch Aristoteles vergiftet hatte. Der Neuplatonismus hat die Tiefe der Idee des Urstoffes ganz verloren. St. Augustin seufzt ja nach dem wahren Verständnisse dieser materia prima, sendet die innigsten Gebete deshalb zum Himmel und jubelt laut auf, dafs er endlich diese Idee der materia informis und damit den Schlüssel zu aller Philosophie erfafst hat. In seinen Bekenntnissen (XII, 3 ff.) schreibt er unter anderem: „Nonne tu Domine docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil; erat quaedam informitas, sine ulla specie. . . . Ego vero Domine, si totum confiteor tibi ore meo, et calamo meo, quidquid de ista materia docuisti me: cuius antea nomen audiens et non intelligens narrantibus mihi eis, qui non intelligerent, eam cum speciebus innumeris et variis cogitabam. . . . Verum autem illud, quod cogitabam, non privatione omnis formae, sed comparatione formosiorum erat informe, et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescunque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare, et non poteram. Citius enim non esse censebam, quod omni forma privaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil, nec formatum, nec nihil, informe prope nihil. . . . Et si totum tibi confiteatur vox et stylus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit? Nec ideo tamen cessabit cor meum dare tibi honorem et canticulum laudis, de his, quae dictare non sufficit. Mutabilitas enim rerum mutabilium capax ipsa est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? Nunquid animus? Nunquid corpus? Nunquid species animi vel corporis? Si dici posset, nihil aliquid est, et non est, hoc eam dicerem, et tamen iam

utrumque erat, ut specie caperet istas visibiles et compositas. . . . Illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat. Iam tamen erat, quod formari poterat. Tu enim Domine fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re pene nullam rem, unde faceres magna, quae miramur filii hominum. . . . Terra autem ipsa, quam feceras, informis materies erat, quia invisibilis erat, et incomposita, et tenebrae super abyssum. De qua terra invisibili et incomposita, de qua informitate, de quo pene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat. . . . O Veritas lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi. . . . Audivi vocem tuam post me, ut redirem, et vix audivi propter tumultus peccatorum. Et nunc ecce redeo, aestuans et anhelans ad fontem tuum. Nemo me prohibeat, hunc bibam, et tunc vivam. Nam non ego vita mea. Si male vixi, ex me mors mihi fui, et in te revivisco. Tu me alloquere, tu mihi sermocinare. Credidi libris tuis, et verba eorum arcana valde."

Dieser Urstoff trägt seiner Natur gemäfs keinerlei bestimmte Seinsform, wohl aber ist er vermögend, eine solche zu tragen. Er ist grenzenloses Bedürfnis; er kann nur empfangen, nie etwas geben; nur bestimmt werden, nie bestimmen. Aristoteles sagt, er sei weder qualis noch quantus, noch quid, weder grofs noch klein, weder dick noch dünn. Für sich allein kann er nicht existieren. Und eben darum nennt ihn St. Augustinus prope nihil, pene nullam rem, aliquid nihil. Er hat nicht soviel Sein, um selbständig zu bestehen und hat doch soviel, um alles werden zu können capax omnium formarum. Mit ebenso unvergleichlicher Schärfe wie Kürze drückt dies unser grofser Dionysius aus. Durchaus stimmt er der Sache nach mit Augustinus überein. Beide schöpften eben aus demselben Borne ewiger, göttlicher Weisheit.

Gerade das angeführte Beispiel zeigt uns auch so ganz deutlich, wie man heutzutage offenbar unrecht hat, dem Einflusse der philosophischen Systeme auf die christliche Offenbarung die Fassung der Dogmen zuzuschreiben. Diese Verbindung bestand von jeher. Aber mochte man einer Philosophie sich zuneigen, welcher auch immer, jeder wahrhaft vom christlichen Geiste erfüllte Denker reinigte mit dem Glauben das System bestimmter Philosophen und legte mit Hilfe des Glaubens, erleuchtet von Gottes Geiste, dar, was diese Philosophen wahr und falsch lehrten. Keiner dieser echt christlichen Denker sah irgend ein philosophisches System als sichere Regel und untrüglichen Mafsstab für seine Lehre an, sondern nur den hl. Glauben, das unverfälschte

Gotteswort. Die philosophischen Ausdrücke und Lehrsätze dienten nur dazu, die angegriffenen Glaubenswahrheiten dem menschlichen Verstande leichter zugänglich zu machen. In der Schule der prima veritas lernte Dionysius die Auffassung Platos und des Aristoteles vom Urstoff miteinander vereinen und so die volle Wahrheit zum Ausdrucke bringen.

Die leitenden Ideen für die Häresieen im Apostolischen Jahrhunderte mufsten gerade solche Bücher hervorrufen, wie die des Areopagiten. Auf Grund der hl. Schrift wurde da der bestimmte Begriff des Übels, die Natur und Einteilung der Engelwelt, das Wesen Gottes als reinste Thatsächlichkeit (actus purus), der Urstoff als reinste Möglichkeit (potentia pura) wissenschaftlich festgestellt. Dionysius ist eben Gegner des Gründers der gnostischen Irrlehren, Simons des Magiers, welchen er auch ausdrücklich in seinem hier behandelten Buche (cap. 6) erwähnt. Im Areopagiten fanden die späteren Väter die Rüstkammer im Kampfe gegen die verschiedenen Gnostiker. Auf ihn beruft sich beispielsweise der hl. Irenäus, wenn er schreibt, ein anderer, dessen Name nicht genannt werden soll, habe besser als er die katholische Lehre gegen diese Irrlehren behandelt. Dionysius selbst wollte nicht, dafs seine Werke ein Gemeingut aller werden, allen zugänglich sein sollten. Er stellte selber das Gesetz des Stillschweigens auf, welches im 4. und 5. Jahrhunderte gar nicht mehr verständlich gewesen wäre. Nach seiner Absicht sollten seine Schriften nur den Eingeweihten, den Heiligen, den geistlichen Vorstehern mitgeteilt werden. Diese sollten dann die Wahrheit, welche sie selbst in der Tiefe des Geistes geschöpft, in sich verarbeiten und je nach dem Standpunkte ihrer Hörer verallgemeinern. Sobald daher im 4. oder 5. Jahrhunderte diese Werke öffentlich genannt werden, geschieht dies immer in einer Weise, als ob jeder wisse, der Areopagite sei einer der Hauptverteidiger der kirchlichen Lehre und sein echtes Zeugnis unangreifbar. Erst wer den Areopagiten eingehend vergleicht mit dem eigentlichen Inhalte der Irrlehren im Apostolischen Jahrhundert, erkennt die scharfen Waffen, welche der St. Paulusschüler den Verteidigern der katholischen Lehre in die Hand gibt, und wie er den Weg zeigt, auf welchem diese Lehre gegen ihre so zahlreichen Feinde durch methodisches Denken entwickelt, nach und nach den weitesten Kreisen zugänglich gemacht werden kann. Die Erstlingskirche eben war kein wüstes Chaos, aus welchem erst allmählich sich der Glanz der Wahrheit in bestimmter Gestalt entwickelt hätte. Der christliche Glaube selber war so fest, dafs ihm von allen Seiten her widersprochen werden

konnte; siegreich aber ging er aus diesem Widerspruche hervor. Mitten unter allen Gegensätzen der verschiedenen Irrtümer untereinander hielt der Glaube die goldene Mittelstrafse inne und zeigte nach allen Seiten hin den Gottesglanz der übernatürlichen Wahrheit.

# DIE BEZIEHUNGEN DER HL. EUCHARISTIE ZUR KIRCHE UND IHREM PRIESTERTUM.

Von Dr. E. COMMER.

Zu Anfang des 16. Jahrhunderts war die Renaissance der griechisch-römischen Geistesbildung vollendet. Die neuheidnische Gesinnung war wie ein zersetzendes Gift tief in den Körper der christlichen Kirche eingedrungen: Zweifel und Unglaube warfen ihre düsteren Schatten bis auf den päpstlichen Thron. Erst unter dem zweiten Nachfolger Alexander Borgias kam der christliche Glaube wieder zum Siege: das Mittelalter war vorüber, und die neue Zeit brach an. Die Errungenschaften der klassischen Bildung wurden jetzt der katholischen Wahrheit dienstbar gemacht, und bald sollte mit der inneren Reformation der Kirche auf dem Konzil von Trient auch ein neuer Frühling der theologischen Wissenschaft erwachen. Höchst charakteristisch für die Wendung, welche die Kirche damals durchmachte, ist das berühmte Gemälde, welches Rafael genau nach den Anweisungen des genialen Papstes Julius II. in der Stanza della Segnatura schuf. Seine Disputa sollte die Wissenschaft der Theologie abbilden: er löste seine Aufgabe, indem er den Triumph, welchen der Glaube an die hl. Eucharistie über die Philosophie des wiedererstandenen Heidentums feierte, in Zügen und Farben von unvergänglicher Schönheit malte.

Auf der oberen Hälfte des Gemäldes schildert der Maler die triumphierende Kirche durch die visio beatifica der allerheiligsten Trinität und den Anblick des verklärten Erlösers. Im goldenen Strahlenmeere erblicken wir den ewigen Vater: unter ihm thront Christus als König der Herrlichkeit im Engelkreise. Aus den Wolken, welche die Füfse des Erlösers bedecken, steigt der heilige Geist als Taube in sichtbarer Sendung zur streitenden Kirche herab, die noch gegen den Irrtum auf Erden disputiert. Wie aber die triumphierende Kirche den Erlöser