Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 15 (1901)

Artikel: Die philosophische Unterlage des Ausspruches des Hl. Thomas : "Spiritus sanctus est cor ecclesiae"

Autor: Grabmann, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761730

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: 06.07.2025

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

und Resultate betrifft, so ist die bisherige Entwicklung der Geschichte der Philosophie und speciell der Metaphysik weit davon entfernt, die Philosophie des Unbewufsten mit ihrem Motto spekulativer Resultate mit Hilfe der induktiven Methode zu rechtfertigen. Vielmehr geht die Lehre, die wir aus dieser Geschichte ziehen müssen, dahin, dafs alle diese modernen Systeme, nicht am wenigsten das der Philosophie des Unbewufsten, indem sie evidenten Principien der Vernunft oder Thatsachen der Erfahrung oder beiden zugleich widersprechen, den indirekten Beweis von der völligen Unhaltbarkeit jenes Subjektivismus liefern, dem sie insgesamt entsprossen sind: jenes Subjektivismus, den Descartes inaugurierte, Kant durch seine Kritik noch mehr befestigte und welchen die späteren rationalistischen und empiristischen Systeme bis an seine äufserste Grenze, den Nihilismus, und damit ad absurdum führten. Diesem Nihilismus huldigt aber auch die Philosophie des Unbewufsten, die als Ziel der Weltentwicklung die Rückkehr ins Nichts, d. h. die Zurückwerfung des unseligen Willens zum Dasein in seine ursprüngliche Potenzialität, aus der er, einmal für das Nichts entschieden, nicht mehr zurückkehrt, als den Gipfel der Weisheit und als Endresultat metaphysischer Erkenntnis preist.

DIE PHILOSOPHISCHE UNTERLAGE DES AUSSPRUCHES DES HL. THOMAS: „SPIRITUS SANCTUS EST COR ECCLESIAE“.

Ein philosophiegeschichtlicher Kommentar zu S. Th. III. 98 a. 1 ad 3m.

Von MARTIN GRABMANN,
Kaplan der Anima in Rom.

Wilhelm von Thocco, der edle Biograph des hl. Thomas von Aquino, äufsert sich über das originelle, auf Fortschritt deutende Schaffen und Wirken des Doctor Angelicus also: „Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens in determinationibus rationes.“[1] In den philosophischen und theologischen

[1] Acta SS. VII. martii n. 15.

Werken des Aquinaten finden sich zahlreiche originelle Gedankengänge und Aussprüche, deren Genesis für den scharfen selbständigen Forscherblick desselben beredtes Zeugnis ablegt. Ein dem hl. Thomas eigentümlicher Gedanke ist auch der Satz: „Spiritus sanctus est cor Ecclesiae". Die Stellung des hl. Geistes zur Kirche wurde namentlich von Augustin (Serm. 267. c. 4. n. 4; Serm. 268. n. 2) und auch von den Scholastikern, z. B. von Wilhelm von Auxerre in analogischer Weise durch das Verhältnis der menschlichen Seele zum Leibe gekennzeichnet. Während der hl. Thomas diesen patristischen Gedanken recipierte und verwertete, hat er jedoch in noch präciserer Weise den hl. Geist als das Herz der Kirche bezeichnet.

Im folgenden soll die Antwort auf die Frage, wie denn der Aquinate auf diese Bezeichnung des hl. Geistes als des Herzens der Kirche gekommen sei, gegeben und damit ein kleiner Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters geboten werden.

Eine der Lieblingslehren der älteren Scholastik wie auch der späteren ist die Theorie von Christus als dem Haupte der Kirche. Die Theologen stellen sich bei dieser Gelegenheit auch die Frage, warum Christus das Haupt und nicht das Herz der Kirche genannt werde.

Wilhelm von Auxerre stellt sich in seiner Summa aurea (III. tract. 1. cp. 4. q. 4) die Frage: „Quare potius dicitur Christus caput Ecclesiae quam cor"? Die Antwort hierauf ist diese, dafs Christus viel eher caput als cor Ecclesiae zu nennen sei, weil die vitalen Bewegungen des Herzens nur wenig der Direktive der Vernunft und des Willens unterstehen („motus partim voluntarii").

Ganz ähnlich äufsert sich auch Alexander von Hales. Für seine Behauptung, dafs Christus nicht als Herz, sondern als Haupt der Kirche zu bezeichnen sei, beruft er sich auf die physiologischen Theorieen des hl. Augustin.[1] „Triplex est animae vis ad corpus, puta vis naturalis, quae operatur in hepate; vis vitalis, quae operatur in corde; et vis animalis, quae operatur in cerebro." Weil nun „operationes vitales partim subduntur illis (sc. rationi ac voluntati) et partim non, sed operationes animales voluntate sunt omnino", deswegen kommt Alexander von Hales zu demselben Schlusse wie Wilhelm von Auxerre,

[1] Alex. Hales, Summa theol. p. III. q. 12 m. 1. Die Stelle findet sich auch bei Dionysius Carthusianus in III. Sent. dist. 13. q. 3. Venetiis 1584.

dafs Christus nicht „cor", sondern „caput Ecclesiae" sei. Diesem Gedankengang hat sich auch Franz Toletus S. J. (in III. qu. 8. a. 1 ad 5m) angeschlossen.

Einen bedeutenden Fortschritt machte unsere Frage durch den hl. Bonaventura, der sich in III. Sent. dist. 13. a. 2. qu. 3 ad 1m also erklärt: „Ad illud vero, quod obiicitur, quod generalior est influentia cordis quam capitis, dicendum, quod generalior est secundum veritatem, sed tamen influentia capitis generalior est secundum manifestationem, pro eo quod in capite omnes sensus apparent et eminentiorem situm habent, et in eo sunt cellulae aptae ad cognoscendum et nervi apti ad sentiendum et movendum. . . . Et quoniam transumptio ad manifestandas proprietates spirituales latentes sumi debet a re manifesta, hinc est, quod propter generalem influentiam magis dicitur Christus caput quam dicatur cor; propter quam etiam evidentiam medici discordant a naturalibus. Dicunt enim physici, quod principium motus et sensus est in capite, licet naturales, qui considerant principia rerum intimius, dicant, quod horum principium est cor". Der seraphische Lehrer stellt demnach die manifestatio als Unterscheidungsmerkmal des Hauptes vom Herzen und als Grund auf, weshalb Christus nicht als cor, sondern als caput Ecclesiae zu charakterisieren sei.

Diese Doktrin des hl. Bonaventura ist für den englischen Lehrer der Ausgangs- und Anknüpfungspunkt, die vorwürfige Frage dahin zu lösen, dafs Christus das Haupt, der hl. Geist hingegen das Herz der Kirche sei.

Während nun der Aquinate in seinem zumeist unter Augustins Einflufs stehenden Sentenzenkommentar[1] (III. Sent. dist. 13. qu. 2. a. 1) unsere Frage in einer schon etwas neuen Weise löst, kommt er in Quaest. disp. de Verit. 29. a. 4 ad 7m und noch bestimmter in S. Th. III. qu. 8. a. 1 ad 3m auf den originellen Gedanken, den hl. Geist als „cor Ecclesiae" zu bezeichnen. „Cor est membrum latens, caput autem apparens; unde per cor potest significari Divinitas Christi vel Spiritus sancti; per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura Divinitatis invisibilis influit" (De Verit. l. c.). „Caput habet manifestam eminentiam respectu ceterorum exteriorum membrorum; sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo

[1] Mandonnet, Aristote et le mouvement intellectuel p. 47.

hominibus praefertur" (S. Th. III. qu. 8. a. 1 ad 3m). Die Voraussetzung dieses Schlusses ist durch die schon bei Bonaventura vorfindliche Unterscheidung: „manifesta eminentia capitis — influentia occulta cordis" gegeben. Auf diesen Gedanken: „cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit" wird aber der englische Lehrer hauptsächlich durch seine gründlichen und quellenmäfsigen Untersuchungen über die Physiologie des menschlichen Herzens gekommen sein.

An vielen einzelnen Stellen (III. dist. 13. qu. 2. a. 1 ad 1m. I. dist. 8. qu. 5. a. 3 ad 3m. De anima a. 9 ad 13; a. 11 ad 16. II. dist. 14. a. 1 ad 2m. S. Th. I. qu. 18. a. 1. S. Th. I. II. qu. 37. a. 4 c; ibid. qu. 38. a. 5 ad 3m) hat der Aquinate die centrale Bedeutung des Herzens im menschlichen Organismus erörtert. Die physiologischen Anschauungen des englischen Lehrers über das Herz sind in seiner Schule festgehalten und weitergebildet worden, z. B. von Tholomäus de Luca (Exaemeron, ed. Masetti, Senis 1880, p. 190 sqq.), später von A. Goudin und Vincenz Ferre u. a.[1] Die physiologische Theorie des Aquinaten über die Funktionen des menschlichen Herzens ist eine auf Quellenstudien fufsende. So weist er namentlich in seinen Aristoteleskommentaren auf den Stagiriten hin, den er auch in diesen Fragen näher erklärt und bestimmt. Eine Stelle von grofser Bedeutung namentlich für das Verhältnis des Herzens zum Haupte ist seine Erörterung in Aristot. V. Metaph. lect. 1.

Von Thomas besitzen wir auch eine Monographie mit dem Titel: „de motu cordis", welche in dem von Denifle edierten Stanser Katalog sich findet und deshalb sicher echt ist. Hier geht der hl. Thomas auf die ihm zeitlich unmittelbar vorliegenden Quellen zurück. Diese Schrift des Aquinaten ist gleichnamig mit der Abhandlung: „de motu cordis" von Alfred von Sarchel.[2]

---

[1] Goudin, Philos. D. Thomae tom. III, de anima, qu. 3 appendix a. 1. § 2. Ferre, Commentaria scholastica in Summam D. Thomae tom. I. tract. 2. qu. 2. § V. n. 286 sqq. (ed. Osnabrück 1680. p. 138, 139).

[2] Diese Schrift des Alfred von Sarchel ist ediert bei Barach, Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, Innsbruck 1878, tom. 2. — Über Alfred von Sarchel (Sereshel) siehe: Alexander Haies., Summa theol. p. II. c. 87. membr. 1. a. 2. Jean de la Rochelle, de anima cap. 2. Feret, La Faculté de théologie de Paris I, 273. Hauréau, Mémoire sur deux écrits intitulés: „de motu cordis". Mémoires de l'Institut . . . Acad. des inscript. tom. XXVIII, part. 2, Paris 1876. pag. 317 sqq. Hauréau, Notices et extraits, Paris 1892. tom. V, 201 et 202. Hauréau, Histoire de la philosophie scholastique part. II, tom. I. p. 65, Paris 1880. Überweg-Heinze, Grundrifs der Geschichte der Philosophie [8], 2. Teil. S. 262. Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1900, p. 250. Baeumker in Steins Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. X, 1897.

Alfred von Sarchel „hat in seiner Schrift de motu cordis zu seiner Zeit den ersten Versuch gemacht, die Bedeutung des Herzens für die organischen Wesen in einer eingehenden Untersuchung darzulegen" (Endres, philos. Jahrbuch I, 222 ff.). Thomas von Aquin kannte ganz sicher diese Arbeit des Alfred von Sarchel, ja er citiert dieselbe auch. Denn mit der in III. Sent. dist. 13. qu. 2. a. 2 obiect. 3 citierten Schrift ist ohne Zweifel die oben genannte Abhandlung des Alfred von Sarchel gemeint. Aufserdem hat sich ja auch Alexander von Hales mit Alfred befafst. Alfred von Sarchel ist für die Theorie des Herzens um so bedeutungsvoller, weil er die physiologischen Anschauungen des Buches „de anima et spiritu" und Avicennas behandelt. „On retrouve dans ce petit essai les tendances de la physiologie et de la psychologie arabes, qu'Alfred de Sereshel avait appris à connaître en Espagne même. Parfois ses thèses frisent de près le matérialisme des anciens médecins grecs" (Wulf, Histoire de la philosophie médiévale p. 250). Auch der hl. Thomas hat zu dem fälschlich dem hl. Augustin zugeeigneten Buche: „de anima et spiritu" mit feinem kritischen Takt Stellung genommen. Er schreibt: „Liber iste de Spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his, quae in eo dicuntur".[1] Ähnlich spricht er sich auch in dem opusculum de concordantiis aus. Während Alexander von Hales in der Lösung der Frage, ob Christus als Haupt oder als Herz der Kirche zu bezeichnen sei, sich hauptsächlich auf das pseudo-augustinische Buch „de spiritu et anima" stützt, legt Thomas von Aquin auf Grund seiner Quellenstudien über die Physiologie des menschlichen Herzens

S. 145. Endres im philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft I, 222 ff. — Alfred von Sarchel (Alvredus Anglicus) hat seine Schrift „de motu cordis" wahrscheinlich zwischen 1220 und 1227 verfafst. Es ist diese Schrift keine Übersetzung ans dem Arabischen, wie Jourdain fälschlich gemeint hat. Alfred v. Sereshel huldigt auch dem Irrtume des Traducianismus.

[1] Quaest. disp. de anima a. 12 ad 1m. Die Schrift „de anima et spiritu" gehört nicht dem hl. Augustin an und ist auch nicht von Hugo von St. Victor verfafst. Sie stammt wahrscheinlich von dem Cistercienser Algerus. Der Aquinate hat hier ebenso wie in der Beurteilung des liber de causis Sinn für historische Kritik bethätigt. Die Schrift „de anima et spiritu" ist eine Kompilation von Schriften des Isidor von Sevilla, Alkuin, Hugo von St. Victor und Isaak de Stella, eine Art Katechismus der augustinischen Psychologie. Näheres siehe bei Hauréau, Notices et extraits, tom. V, Paris 1892, p. 113. Hauréau, Les oeuvres de Hugues de S. Victor, Essai critique p. 177. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale p. 160. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A., Mainz 1864, I, 384 ff. K. Werner. Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie, Wien 1876, S. 41 ff.

wenig Gewicht auf die genannte Schrift. Die Folge davon ist, dafs der Aquinate die bezeichnete Frage in ganz anderem Sinne löst wie Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales.

Von grundlegender Bedeutung für unsere Frage, wie der hl. Thomas auf den Gedanken gekommen ist, dafs der hl. Geist das Herz der Kirche sei, ist die nachfolgende Stelle aus Avicenna [I. Canon. Fen. 1. Doctrin. 5. c. 1]: „Medici a magno philosophorum [i. e. Aristot.] diversificati sunt. Philosophorum namque magnus dixit, quod membrum tribuens et non recipiens est cor; ipsum enim est omnium virtutum prima radix et omnibus aliis membris suas tribuit virtutes, quibus nutriuntur et vivunt et quibus comprehendunt et quibus movent. Medici autem et quidam primorum philosophorum [ut Plato, qui, cum tres animas esse vellet, unicuique earum etiam membrum quoddam speciale ut sedem addixit: cerebrum, cor et iecur] has virtutes in membris partiti sunt et non dixerunt, quod sit membrum tribuens et non suscipiens. Et Philosophi quidem sermo, cum subtiliter certificatur, est veracior, sed medicorum sermo inprimis cum attenditur, est magis manifestus." Man vergleiche damit die Stelle von Avicenna a. a. O. doctrin. 6. c. 1 und von Averroës, in II. de Partib. animal. c. 7 und II. Colliget. c. 9, wo Averroës die Ansicht des Aristoteles gegenüber der des Galenus verteidigt. Avicenna stellt sonach die aristotelische Ansicht der des Plato und der Ärzte (Galenus) gegenüber. Der Gedanke des Plato kehrt bei Augustin und besonders auch in dem „liber de spiritu et anima" wieder.

Der hl. Thomas hat sich nun auch in diesem Punkte an Aristoteles angeschlossen und die platonisch-augustinische Ansicht, die auch im liber de anima et spiritu vorgetragen ist, aufgegeben. Während sich Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales von den physiologischen Anschauungen Platos, des Galenus und der pseudoaugustinischen Schrift de anima et spiritu leiten liefsen, hat der hl. Thomas diese Ansichten überwunden und die aristotelische Theorie adoptiert und ausgebaut. Die Folge dieser Scheidung der Geister ist, dafs Thomas von Aquin in ganz anderer Weise als Alexander von Hales und Wilhelm von Auxerre Stellung nimmt zu dem Probleme, ob Christus cor oder caput Ecclesiae zu nennen sei. Der Aquinate konnte nicht dieselbe Antwort geben wie die genannten Autoren und zwar aus dem Grunde, weil er die platonische Trichotomie von drei selbständigen Kräftecentren (Haupt, Herz, Leber) im physischen Organismus endgültig aufgegeben hat. Sein Standpunkt ist auch hier der aristotelische: „Secundum autem Philosophi sententiam

prima pars est cor, quia a corde omnes virtutes animae per corpus diffunduntur" (S. Thomas in V. Metaph. lect. 1). Und deswegen hat der Aquinate die Frage, ob Christus als Haupt oder Herz der Kirche zu gelten habe, dahin beantwortet, dafs Christus das Haupt, der hl. Geist aber das Herz der Kirche sei.

Es ist demnach diese kleine Thomasstelle (S. Th. III. qu. 8. a. 1 ad 3m) ein Beweis für die Selbständigkeit und den Fortschritt des thomistischen Forschens. Während die Franziskanerschule, so Alexander von Hales, Johann de la Rochelle, Bonaventura, und die ältere Dominikanerschule, wie Roland von Cremona, Robert Fitzaker, Hugo von S. Chers und später Petrus von Tarentasia und Robert Kilwardby in hohem Mafse von Plato-Augustinus in philosophischen Dingen abhängig waren, haben Albert der Grofse, Ulrich von Strafsburg und namentlich Thomas von Aquin eine neue aristotelische Lehrrichtung eingeschlagen. (Vgl. Franz Ehrle, Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik im Archiv für Lit.- u. K.-Gesch. d. M.-A. Bd. V. S. 663 ff.) Diese philosophiegeschichtliche Thatsache dürfte auch durch unsere kleine Untersuchung in etwa beleuchtet sein.

DAS OPUSCULUM DES H. THOMAS „DE QUATTUOR OPPOSITIS".

Übersetzt und mit erläuternden Bemerkungen versehen

von

P. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.

(Fortsetzung von Bd. XV. S. 280.)

Fünftes Kapitel.

Wie aus einem Konträren ein anderes wird.

Es bleibt jetzt noch zu zeigen übrig, wie aus einem Konträren ein anderes wird. Da nämlich die Natur nicht eine auf die Glieder des kontradiktorischen Gegensatzes gehende Umwandlung bewirken kann, noch den Übergang von der Beraubung zum Habitus, wie gesagt worden ist, weil ja eine Bewegung in Bezug darauf nicht stattfindet, so bleibt nur übrig, dafs die Natur eine Umwandlung in Bezug auf die Glieder des