Die Stellung der Engel in der Schöpfung

Autor(en): **Schlössinger, Wilhelm**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **25 (1911)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761949

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DIE STELLUNG DER ENGEL IN DER SCHÖPFUNG.

VON FR. WILHELM SCHLÖSSINGER O. P.

Der Engel nimmt in der Schöpfung eine ganz einzigartige Stellung ein. So klar dieser Satz im Lichte der Offenbarung und vom Standpunkte der von der Offenbarung erleuchteten Vernunft ist, so verworren sind die Auffassungen der Menschen, die sie sich vom Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren, körperlichen Welt, speziell zum Menschen, zum singulären Menschen und zum gesamten Menschengeschlecht im Laufe der Jahrhunderte zurechtgelegt haben, und welchen sie auch in unserer Zeit huldigen. Am leichtesten lösen sich diejenigen die berührte Frage, für welche die Existenz der Geisterwelt ein längst überwundener Standpunkt ist, die deshalb allen anderen, welche sich mit einer so einfachen Lösung nicht zufrieden geben können, nur ein mitleidiges Lächeln ob mittelalterlicher Rückständigkeit und Beschränktheit entgegenbringen. Allerdings dürfen wir uns über eine solche Meinung nicht wundern. Wer in und um sich nichts als den ersten Stoff, die materia bruta, in mehr oder minder schönen Formen sieht, wer also nicht einmal seine eigene Seele als etwas Höheres betrachtet, der hat in seinem Gedankenhaushalt auch keinen Platz für eine Geisterwelt, dem müssen natürlich die Worte Geist, Geisterwelt, Engel, Teufel usw. nichts als leere Wortgefüge ohne Inhalt sein. Wie immer wir uns auch zur Auffassung solcher Menschen betreffs dieser Frage stellen mögen, in dieser mildesten Form werden auch die Gegner nicht die Richtigkeit unseres Urteils bestreiten können: Durch die einfache Leugnung der Geisterwelt wird deren Existenz nicht aus der Welt, auch deren Einfluß auf uns nicht beseitigt, ebenso etwa, als es völlig ohne Belang ist, ob ein einzelner Mensch oder auch ganze Menschenklassen die Existenz eines persönlichen Gottes annehmen oder nicht. Zum Glück ist der Verstand solcher Menschen nicht absolute Wahrheitsregel, sonst kämen Tausende in Gefahr, des öfteren ihre Ansichten wechseln zu müssen.

Aber auch auf der Seite derer, welchen die Geisterwelt

eine ausgemachte Tatsache ist, die in den Engeln die vollkommensten Wesen der ganzen Schöpfung sehen, die durch Offenbarungs- und Vernunftgründe von dem geradezu indefiniten Einfluß der Engel auf die sichtbare Schöpfung und namentlich auf uns Menschen — die quantitative und qualitative Tragweite dieses Einflusses wird für uns auf das abstraktive Erkennen angewiesene Menschen immer unerforschlich bleiben, so lange wir an die irdischen Fesseln gebunden sind — überzeugt sind, ist die Stellung des Engels, der gesamten Geisterwelt in der Schöpfung ein Problem, das bis jetzt noch keine, nur irgendwie befriedigende Lösung gefunden hat. Ja wir müssen sagen: Die Menschheit, auch die christliche, die katholische, hat sich bis jetzt viel zu wenig mit den Engeln beschäftigt und wird es auch in Zukunft tun. Warum? Aus dem einfachen Grunde, weil die Geisterwelt sozusagen himmelhoch über das gewöhnliche Sinnen und Trachten des Durchschnittsmenschen erhoben ist, weil die Tätigkeit der Geister eine viel zu subtile ist als daß sie auf den ersten Blick wahrgenommen werden könnte, weil das Studium dieser Frage für die meisten Menschen viel zu wenig praktische Bedeutung zu haben scheint, wenigstens sehen sie einen praktischen Wert eines solchen Studiums nicht ein, weil — doch können wir füglich von der Anführung weiterer Gründe absehen; es genügt, daß sich die Menschen bis jetzt wenig mit den Engeln beschäftigt haben — sie glauben ihre Pflichten den Engeln gegenüber ganz uud voll zu erfüllen, wenn sie hin und wieder an den Schutzengel denken, ihn um Hilfe bitten, jahraus jahrein mit der Kirche das Schutzengelfest feiern — und diese tausendjährige Erfahrung bietet uns die sicherste Gewähr, daß auch in Zukunft die Engelfrage nicht intensiver wird behandelt werden. Und doch könnte sich ein Menschengeist ein unschätzbares Verdienst um den hl. Glauben, die hl. Kirche, die hl. Engel und auch bei den Menschen erwerben, wenn er der gründlichen, allseitigen Erklärung und Erläuterung aller die Engel betreffenden Hauptfragen sein Leben, sein Forschen, seine Kräfte weihen würde.

Im Folgenden wollen wir unsererseits versuchen, die Stellung zu erklären, welche der Engelwelt in der Gesamtschöpfung zukommt und zwar unter Führung des englischen Lehrers, des hl. Thomas von Aquin, dem das

Verdienst gebührt, in ganz eminenter Weise die Engelfrage der Menschheit erklärt zu haben.[1]

Daß uns die Geisterwelt gar so fremd geblieben, oder besser gesagt, daß wir namentlich in den letzten beiden Jahrhunderten immer mehr der Geisterwelt den Rücken gekehrt haben, daran trägt gewiß nicht zum geringen Teil unsere partikularistische Weltanschauung die Schuld; die Menschen haben im Laufe der Zeit immer mehr vergessen, daß das ganze Universum ein einheitliches, harmonisch ineinandergefügtes Ganze bildet, dessen einzelne Teile nicht lose miteinander zusammenhängen, sondern vielmehr voneinander abhängen, sich zueinander verhalten quoad esse und quoad agere wie Ursache und Wirkung; in diesem einheitlichen Ganzen sind die einzelnen Teile einander auch nicht gleich, sondern im Gegenteil, wir finden unter ihnen Vollkommenes und Unvollkommenes, ja im ganzen Universum tritt dem denkenden Menschengeiste eine wunderbare Stufenleiter des Seins gegenüber, auf welcher es ihm möglich gemacht ist, zum Urquell des Seins, zu Gott selbst, nicht sprungweise, sondern stufenweise emporzuklimmen. Wollen wir nun zu einem richtigen Verständnis der Stellung der Engelwelt in der ganzen Schöpfung gelangen, dann haben wir uns nur darüber klar zu werden, welchen Grad in der Stufenleiter des Seins der Engel einnimmt, und wir werden zu dem notwendigen Resultate kommen müssen: Die Stellung des Engels im Universum ist eine umso erhabenere, einflußreichere und vollkommnere, je erhabener, vollkommner und immaterieller jenes Sein ist, dessen er sich erfreut. Diesem vollkommenen und erhabenen Sein haben wir zuerst unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

1. Das Wesen der Engel.

Wir haben schon einmal[2] in der Einleitung zur „Erkenntnis der Engel“ eine Auslese von Väter, Konzils- und Schrifttexten über die Natur der Engel geboten und

[1] Stützt sich auch der hl. Thomas in seinen Ausführungen auf den Pseudo-Dionysius und auf den von diesem abhängenden hl. Gregor d. Gr., so sind seine Argumente doch deshalb nicht weniger beweiskräftig; denn der Aquinate baut seine Lehre weniger auf Autoritäten als auf feste, solide Prinzipien auf.

[2] Bd. XXIII. dieses Jahrbuches.

schlossen: „Das Resultat unserer Untersuchung über die Natur der Engel ist demnach folgendes:

1. Die Existenz der Engel ist außer allem Zweifel; und zwar sind sie vernünftige, persönliche Wesen, mit freiem Willen begabt und von den Menschen spezifisch verschieden; und dies müssen wir als de fide bezeichnen.

2. Wiewohl weder das Concilium Lateranense IV. noch das Vaticanum eine formelle Definition erlassen hat (beide sprechen ja nur in den sogenannten capita über die Natur der Engel, ohne mit ausdrücklichen Worten ein Dogma definieren zu wollen), so können wir doch als proximum fidei, als sententia certissima und communis, als eine Lehre, die absque errore in fide nicht geleugnet werden kann, feststellen, daß die Engel rein geistige Substanzen sind.“ Von einer namentlichen und wörtlichen Wiederholung der dort angeführten Texte können wir füglich absehen, und setzen als bewiesen und als Offenbarungsinhalt voraus, daß die Engel rein geistige Substanzen sind. Auf Grund dieses Offenbarungsgedankens vermag dann unsere Vernunft die Existenz von intellektuellen Wesen folgendermaßen mit einem Konvenienzargumente zu erhärten.[1] „Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas.“ Diese Necessitas läßt sich nicht anders beweisen als mit dem Hinweis darauf, daß das Universum etwas Unvollständiges, ein Stückwerk wäre, wenn es neben rein körperlichen und körperlich-geistigen, nicht auch rein geistige Wesen enthielte. Demnach formuliert der Aquinate sein Argument: „Id enim, quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud, per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem producit creaturam per intellectum et voluntatem. Unde ad perfectionem universi requiritur, quod sint aliquae creaturae intellectuales.“ Wir hätten also in der ganzen Weltschöpfung kein vollkommnes (natürlich nur im relativen Sinne zu verstehen) Abbild der intellektuellen Schöpfertätigkeit Gottes, würde es nicht auch rein intellektuelle Wesen geben. Ja noch mehr! Wenn wir tiefer eindringen, kämen wir zum Resultate, daß die göttliche Ursächlichkeit in der Weltschöpfung mit gewissen

[1] I q. 50. a. 1.

Mängeln verbunden sei, sie wäre eine causalitas defectuosa. Warum? Weil ja jede Ursache in ihrer ursächlichen Tätigkeit eine Wirkung hervorzubringen strebt, die der Ursache spezifisch möglichst ähnlich ist, nach dem altbekannten Beispiel des Aquinaten: Homo generat hominem. Nun betätigt sich aber eine Ursache nicht nach ihrer höchsten Seite und in ihrer ganzen Vollkommenheit, wenn die Wirkung, die sie hervorbringt, ihr nicht auch in der Form gliche, wodurch die Ursache die Wirkung hervorbringt. Wir gehen darum durchaus nicht fehl, wenn wir sagen: Gott hat zur Vollständigkeit des Universums auch Geschöpfe hervorgebracht, die möglichst getreue Abbilder seiner intellektuellen schöpferischen Tätigkeit sind, nämlich intellektuelle Wesen. Und zwar rein intellektuelle Geschöpfe. Denn fährt der Aquinate fort: „Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc, quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.“ Wenn auch unser Erkennen kein körperlicher, organischer Akt ist, so hängt es doch vom Körper ab, ist von den Sinnen bedingt. Es muß aber auch ein Erkennen geben, das von der Körperwelt völlig unabhängig ist, welches also rein geistigen Substanzen eigen ist.

Daß es Engel, rein geistige Wesen geben müsse, das können wir strikte nicht beweisen; das obige Argument ist ja nur ein Konvenienzgrund. Ein strenger Beweisgrund hierfür fehlt uns; einmal, weil die Engel keine notwendigen Wesen sind; wie jede Kreatur, verdanken auch sie ihr Dasein einzig und allein dem freien Schöpferwillen Gottes. Auch ex effectibus vermögen wir ferner Existenz und Natur der Engel nicht zu beweisen; denn all das, was die Engel in der sichtbaren Schöpfung tun, hätte Gott ebenso leicht ohne die Engel oder auch durch andere Ursachen hervorbringen können, wie er ja selbst jetzt in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge so Manches ohne den mittelbaren Einfluß geschöpflicher Ursachen, auch der Engel, tut. Diese Beobachtung beleuchtet daher nur um so mehr die Schwäche unseres Argumentes, wenn wir es nicht auf die Offenbarungstatsache aufbauen, beweist uns, daß kein Menschenverstand ohne die Offenbarung zu einer klaren und richtigen Anschauung über rein geistige Wesen gekommen und auch nicht kommen konnte, beweist uns,

daß die Ansichten über die Engel, deren Natur, Stellung und Aufgabe im Universum um so unklarer, verworrener und falscher sind, je mehr sich die Menschen vom Offenbarungsgedanken entfernen. Wir begreifen aber auch, daß jene, für welche eine übernatürliche Offenbarung ein überwundener Standpunkt ist, auch für die Engelwelt keinen Raum in ihrem Gedankenkreis haben, dies um so mehr, wenn sie mit dem Übernatürlichen auch das Übersinnliche verwerfen, wenn es für sie nichts mehr gibt als rohen Stoff, die materia bruta. Von diesen sagt der Aquinate — und seine Worte gelten voll und ganz auch für unser Zeitalter[1]: „Antiqui autem ignorantes vim intelligendi et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt, quod nullum ens esset nisi corpus.“ Auch wenn wir von der Offenbarung absehen, müssen unsere modernen Weltweisen immerhin noch die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit rein geistiger Wesen zugeben, vorausgesetzt, daß sie nicht ganz dem krassen Materialismus verfallen sind und noch einen wesentlichen Unterschied von sentire und intelligere, sensus und intellectus einsehen. Hier, in dem fast allgemeinen materialistischen Denken unserer Tage haben wir die Wurzel der Erklärung zu suchen, warum wir den Engeln und sie uns entfremdet sind, warum wir ihre Stellung im Schöpfungsplane, ihre Aufgabe und Bedeutung in der Schöpfung nicht verstehen und nicht zu bewerten wissen, warum sich auch der Durchschnittsmensch um die Geisterwelt nicht kümmert. Der mehr oder weniger materialistisch denkende Mensch des 20. Jahrhunderts steht der Geisterwelt kalt und indifferent gegenüber.

Die Engel sind also körperlose Wesen, d. h. sie selbst sind keine Körper (etwa die Himmelskörper), zu ihrem Wesen gehört auch kein Körper, sie hängen auch von den Körpern weder subjektiv noch objektiv ab, weder in ihrem Sein noch in ihrer Tätigkeit; demnach sind sie ganz körperlose, rein geistige Substanzen. Wenn wir nun Väter kennen, die die Engel als körperliche Wesen bezeichnen, z. B. die Heiligen Hilarius, Ambrosius, Fulgentius, ja sogar unter ihnen den hl. Augustin finden, der sagt[2]: „Adhuc habet

[1] Ib. l. c. [2] In Ps. 85; dagegen De Gen. lib. 8 c. 25.

vitam utique corpus nostrum et tamen comparatum corpori illi, quod futurum est, qualia sunt angelorum corpora, invenitur corpus hominis mortuum, quamvis habens adhuc animam", so dürfen uns die etwas kühnen Worte nicht befremden, da ja obengenannte Väter häufig von der angelischen Natur im Verhältnis zur göttlichen Wesenheit sprechen; ihr gegenübergestellt scheinen selbst die vollkommensten intellektuellen Geschöpfe körperlich zu sein. Darum sagt der hl. Thomas[1]: „Substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum: et hoc ratione dicitur, quod angeli Deo comparati sunt materiales et corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporea." Solche und ähnliche Vergleiche kommen bei den Vätern häufig vor. So z. B. sagt Gregor d. Gr.[2]: „Humana iustitia divinae iustitiae comparata iniustitia est." Damit will er sagen, daß die menschliche Gerechtigkeit der göttlichen Gerechtigkeit gegenübergestellt, so verschwindend, so winzig klein ist, daß sie kaum noch Gerechtigkeit genannt werden kann, oder daß Gott in unserer Gerechtigkeit, sie mag in unseren Augen noch so vollkommen sein, doch noch so viel Mangelhaftes und Unvollkommenes finde, daß sie schließlich als Ungerechtigkeit bezeichnet werden müsse, analog beiläufig, — das Beispiel ist selbst vom hl. Gregor — quia et lucerna in tenebris lucere cernitur, sed in solis radio posita tenebratur, d. h. vor dem grellen Scheine des Sonnenlichtes erbleicht jedwedes künstliche Licht. Bekannt ist auch sein anderer Vergleich des leiblichen, irdischen Menschenlebens mit dem in der künftigen Welt[3]: „Vita temporalis aeternae vitae comparata mors est potius dicenda quam vita."

Damit wäre eigentlich das rein geistige Wesen des Engels hinlänglich bewiesen. Es hat aber doch manche Gelehrte, auch Heilige, gegeben, welche allerdings die Engel als körperlose Wesen betrachteten, ihnen eine rein geistige Natur zuschrieben, die sich aber diese rein geistige Natur etwas materiell vorstellten, weil sie nicht bloß eine grobsinnliche, sondern auch eine vergeistigte, verfeinerte Materie annahmen; und diese schrieben sie den angelischen Substanzen zu. Diese Auffassung scheint daher genommen

[1] I q. 50 a. 1 ad 1. [2] Moral. l. 5, cap. 26. [3] Homil. 37 in Evang.

zu sein, daß jene, die sie vertreten, Potenz und Materie, Akt und Form verwechseln. Richtig ist zwar, daß jedes geschaffene Wesen, so einfach, immateriell und vollkommen es auch gedacht werden mag, naturnotwendig aus Potenz und Akt besteht, und dies ebendeshalb, weil es ein geschaffenes Wesen ist; unmöglich aber kann ein solch höchst immaterielles Wesen auch noch eine Materie als Wesensbestandteil in sich haben. Denn entweder sind Widersprüche zugleich wahr, dann ist materiell und spirituell dasselbe, oder aber die immateriellen Wesen sind frei von jeder, auch der feinsten, vergeistigten Materie.

Der Aquinate beweist obigen Satz folgendermaßen[1]: „Avicenna ponit, quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium, ut intelligatur, quod forma incorporeae substantiae sic sit impressa in materia spiritualium sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium.“ Eine gemeinsame Materie der körperlichen und geistigen Wesen annehmen wollen, ist ein Widerspruch in den Begriffen, ist wohl der Phantasie, nicht aber dem Intellekt möglich. Darum fährt der englische Lehrer fort: „Sed primo aspectu apparet esse impossibile — es bedürfte eigentlich nicht erst des Beweises, unser Verstand sieht die Unmöglichkeit dieser Position sofort ohne Diskurs ein — unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile, quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae, quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis.“ Es kann also nicht dieselbe Materie von einer spirituellen und materiellen Form informiert werden, wir müssen also zum mindesten die Materie in zwei Klassen unterscheiden: in eine rohe, grobsinnliche, und diese gehört den körperlichen Dingen an, aus dieser sind Steine, Pflanzen, Tiere und auch der Menschenleib gebildet; und in eine feine, vergeistigte Materie, die ein Wesensbestandteil der angelischen, immateriellen Substanzen ist. Darum konkludiert St. Thomas: „Unde relinquitur, quod alia pars materiae sit, quae recipit formam corporalem, et alia, quae recipit formam spiritualem.“ Dies klingt ja oberflächlich betrachtet ganz schön, nur tragen wir auf diese Weise eine Quantität, eine materielle Quantität, das notwendige Attribut jeder Materie, in die Engelsubstanzen hinein, leisten uns

[1] I q. 50 a. 2, cf. De spir. creaturis a. 5., II C. Gent. capp. 90, 91.

also einen neuen Widerspruch. Deshalb argumentiert der Aquinate: „Materiam autem dividi in partes non contingit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota remanet substantia indivisibilis. Sic igitur relinquitur, quod materia spiritualium sit subiecta quantitati, quod est impossibile; impossibile est ergo, quod una sit materia corporalium et spiritualium.“ So sehr uns auch die Idee einer vergeistigten, verfeinerten Materie als Wesensbestandteil der angelischen Natur anlächeln und gefallen mag, eine solche gibt es nicht und kann es nicht geben.

Doch nicht dies allein; auch die Analyse des Denkaktes als solchen, der operatio intellectualis, beweist uns die Unmöglichkeit einer auch noch so vergeistigten Materie in der angelischen Natur. Und dies erhärtet der hl. Thomas mit folgenden Worten[1]: „Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae.“ Wie die Tätigkeit, so das Wesen eines Dinges; den Weg, den wir einschlagen müssen, um die Geistigkeit, die Immaterialität unserer Seele zu beweisen, demselben brauchen wir nur zu folgen, um uns von der völligen Immaterialität des Engels zu überzeugen. „Intelligere autem est operatio penitus immaterialis“; also muß auch das angelische Wesen völlig immateriell sein, „quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur; quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit, secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur, quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis. Non est autem necessarium, quod ea, quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus, quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales, quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quam sint in seipsis. Substantiae autem angelicae sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas, secundum quod sunt in seipsis, sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas; et sic etiam apprehendit Deum.“ In den letzten Sätzen gibt der hl. Thomas mit dem Beweis der aufgestellten These zugleich auch den Erklärungsgrund an, warum manche Philosophen und

[1] Ib. I q. 50 a. 2, zweiter Teil.

Theologen den angelischen Substanzen eine, wenn auch vergeistigte, Materie zuschreiben zu müssen glaubten. Weil wir auf den sinnlich-geistigen Denkprozeß angewiesenen Menschen uns nur schwer das rein Geistige vorzustellen vermögen, deshalb sind wir nur gar zu sehr geneigt, die Engel mehr oder minder materiell uns zu denken, ihnen eine verfeinerte Materie als Wesensbestandteil zuzuschreiben. Wie oft ertappen wir nicht, wenn wir uns mit rein geistigen Denkobjekten beschäftigen, unseren Verstand bei solchen etwas materiellen Begriffen — vielleicht nur in sogenannten Nebensächlichkeiten, weil unsere Phantasie den Verstand verleitete, dieses oder jenes scheinbar unwichtige Moment festzuhalten —, die wir erst korrigieren müssen, bevor wir unsere Denkarbeit weiter fortsetzen können, wollen wir nicht zu ganz falschen Denkresultaten kommen! Und diesen unseren mehr oder minder materiellen Vorstellungen haben wir die Schuld beizumessen, daß auch unsere Begriffe über das Engelwesen etwas — der Ausdruck sei verstattet — kindlich-materiell oder naiv ausfallen.

Und doch müssen wir immer wieder darauf bedacht sein, möglichst immaterielle Begriffe von den Engeln uns zu bilden. Wir können nie und nimmer Wesen, Stellung, Aufgabe des Engels in der Schöpfung richtig verstehen, wenn wir nicht fort und fort unsere immateriellen Begriffe vom Engel läutern, läutern nämlich von all den materiellen Eigenschaften, die sich im Verlaufe unseres Denkens gern diesen immateriellen Begriffen anzuheften geneigt sind. Ist ja doch, wie schon früher erwähnt, der Grund, warum wir z. B. den Einfluß der Geisterwelt auf die sichtbare Welt nicht genug einschätzen und bewerten, oder überhaupt auch nichts verstehen, kein anderer, weil wir viel zu materielle Anschauungen und Auffassungen von den Engeln haben!

Wir übergehen die verschiedenen Objektionen, die von seiten derer aus der Offenbarung und Vernunft gemacht werden, welche irgendwelche Materialität der angelischen Natur verfechten wollen, um nicht zu weitschweifig zu werden, betonen aber, daß die völlige Immaterialität der Engel in Übereinstimmung mit dem Ausspruch des Concilium Lateranense IV. als kirchliche Lehre vertreten werden müsse und das Gegenteil sine temeritate nicht gelehrt werden dürfe. So Gonet[1] in Clyp. Theol. — Genanntes

[1] De angelis disp. II. a. 1 § 1.

Konzil sagt im Kapitel „Firmiter“: „Firmiter credimus, quod unus est solus verus Deus . . ., qui ex nihilo condidit utramque naturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, et deinde humanam, quasi communem ex corpore et spiritu constitutam.“ Das Konzil lehrt also, daß die Engel Geister seien, wie auch die Menschenseelen Geister sind. Wie also die Menschenseelen stofflos, immateriell sind und nicht aus Form und Materie bestehen, — und dies ist ausdrücklich vom Concilium Lateranense V. unter Leo X. definiert worden, — so müssen doch wenigstens in gleicher Weise die Engel stofflos, geistig, immateriell sein. Dazu kommt, daß das Konzil den Menschen als die Mitte bezeichnet, zwischen Engel und Körper, als Vereinigung der Wesenselemente beider, Körper und Geist. Es können darum die Engel, die nicht als solche Mittelwesen bezeichnet werden, nicht aus Körper und Geist zusammengesetzt sein. Schließlich bezeichnet das Konzil die Engel im Gegensatz zu jedem körperlichen Wesen, und versteht unter solchen körperlichen Wesen nicht nur grobsinnliche Dinge oder Körper, sondern auch solche, die ein feineres materielles Wesenselement besitzen, wie Luft, Feuer u. dgl., betrachtet also die Engel als völlig stofflos, geistig oder immateriell. — Wie dem auch sei, wie immer man den Ausspruch des zitierten Konzils verstehen mag, eins läßt sich den Vertretern einer vergeistigt-materiellen Engelwelt entgegenhalten, was ihnen jedenfalls zu denken geben wird; und dies ist der Vergleich von Geistern mit den verklärten Leibern. Christus besitzt gewiß den denkbar verklärtesten, vergeistigtsten Leib. Nun diesen denkbar verklärtesten und vergeistigtsten Leib nannte er keinen Geist, sondern im Gegenteile, er betonte die Materialität dieses verklärten Leibes mit den Worten[1]: „Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere“, folglich den wesentlichen Unterschied von Leib und Geist.

Von dieser, gewissermaßen kirchlichen Auffassung der völligen Immaterialität der Engel, wichen Richard v. heil. Viktor, Alexander v. Hales und Bonaventura ab, schrieben den Engeln eine geistige Materie zu, dachten sich aber dieselbe als eine quantitätlose, als eine der Quantität nicht unterworfene. Demgegenüber läßt sich erwidern: Erstens

[1] Luk. 24, 39.

gibt es keine Materie ohne Quantität; letztere ist die Folge der ersteren, und die erstere ist nie ohne die zweite. Sollte es auch eine geistige Materie ohne Quantität geben, so muß sie erst bewiesen werden; diesen Beweis hat bisher noch niemand erbracht. Ferner ist mit Gonet[1] zu bedenken: „Materia, quaecumque illa sit, recipiendo formam, illam contrahit et limitat ad esse individuale; substantia autem pure intellectualis nata est recipere formas intelligibiles cum quadam amplitudine et universalitate et ut abstractas a conditionibus individuantibus, subindeque materiam cuiuscumque rationis excludit etiam spiritualem.“ Schließlich ist eine rein geistige Materie ein Widerspruch, wie Gonet[2] im Anschluß an den hl. Thomas opusc. 15. cap. 7 beweist: „Repugnat dari materiam, quae ex se non sit pura potentia in ratione substantiae, per exclusionem saltem omnis actus et perfectionis formalis. Sed materia pure spiritualis nequit esse pura potentia in ratione substantiae. Ergo nec habere veram rationem materiae. Maior patet; minor probatur. Materia spiritualis, si daretur, ex vi suae spiritualitatis, non solum supra materiam corporalem sed etiam supra formas corporeas elevaretur; esset enim ordinis superioris ad illas. Ergo cum forma corporea sit actus et non pura potentia, materia spiritualis illam excedens esset etiam actus; imo magis haberet de actu quam quaelibet forma corporea. Atqui entitas actualior qualibet forma corporea nequit habere rationem purae potentiae ut patet. Ergo materia pure spiritualis nequit esse pura potentia in ratione substantiae.“ Aus dem Gesagten dürfen wir demnach folgern: Eine geistige oder vergeistigte Materie gibt es nicht und kann es nicht geben; wenn es Philosophen und Theologen gegeben hat und etwa gegenwärtig noch geben sollte, welche auch dem Engel eine wie immer geartete Materie zuschreiben, so verstehen sie entweder bewußt oder unbewußt unter Materie Potenz (potentia) oder aber sie verstehen unter Materie etwas anderes, als das Wort und der Begriff materia besagt. — Auch hier wollen wir von Anführung und Beantwortung von Einwänden, welche die Vertreter einer rein geistigen Materie im angelischen Wesen — ohne Quantität — zur Erhärtung ihrer Doktrin vorbringen, absehen, da wir die berührte Frage in unserer These nicht ex

[1] L. c. § 4. [2] Ib.

professo zu behandeln haben und jede Weitschweifigkeit geflissentlich vermeiden wollen.

Der Engel ist also ein rein geistiges Wesen, ohne Körper, ohne Materie; und diese Auffassung müssen wir als christliche Lehre, als kirchlichen Offenbarungsgedanken hinstellen. Mit dieser reinen und völligen Geistigkeit oder Immaterialität des Engels ist aber zugleich dessen Vollkommenheit gegeben. Weil er immateriell ist, deshalb ist er auch intellektuell, besitzt er einen vollkommenen Verstand, vollkommenen Willen mit all den herrlichen Eigenschaften und Vorzügen, natürlichen und übernatürlichen, die wir bereits an anderer Stelle bei der „Erkenntnis der Engel" und in der Abhandlung „Das angelische Wollen" nachgewiesen haben, mit anderen Worten: Der Engel ist das höchste, mit Vernunft und freiem Willen begabte, persönliche Wesen der ganzen Schöpfung. Mit diesem Resultat sind wir dem richtigen Verständnis von der Stellung des Engels in der Schöpfung einen bedeutenden Schritt näher gekommen.

Die Hl. Schrift, die Offenbarung überhaupt, spricht von einer Zahl, sogar großen Zahl, einer auch organisierten großen Anzahl von Engeln, mit verschiedenen Obliegenheiten, Ämtern und Pflichten; diese Worte berechtigen uns zu dem Ausdrucke „Engel- oder Geisterwelt". Dieser großen Zahl oder Welt von Geistern wollen wir demnach zunächst unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

2. Zahl der Engel.

Die Offenbarung legt uns nahe, daß es eine große Zahl von Geistern gebe. So spricht Daniel[1]: „Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei." Nach den Worten Gregors d. Gr. gibt es so viele, zahllose Engel, daß deren Zahl, wiewohl Gott bekannt, von uns nicht berechnet werden kann. Und Hieronymus sagt von obiger Stelle bei Daniel, daß die bestimmte Zahl für die unbestimmte stehe; so viel ist sicher, daß den Hofstaat Gottes ein zahlloses Heer von seligen Geistern bilde. Auch Christus spricht bei seiner Gefangennahme am Ölberg von mehr als zwölf Legionen Engel, die ihm sein himmlischer Vater auf sein Gebet hin zu seiner Befreiung sofort zur Verfügung stellen würde[2]: „An putas, quia non possum

[1] 7, 10. [2] Matth. 26, 53.

rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum?" Mit diesen Worten bezeichnet Christus die Zahl der Engel zum mindesten als eine sehr große. Auch beim hl. Johannes lesen wir im selben Sinne[1]: „Audivi vocem angelorum multorum in circuitu throni et animalium et seniorum; et erat numerus eorum millia millium." Übrigens lesen wir an vielen Stellen der Hl. Schrift von Engeln in der Mehrzahl, z. B. Angelis suis mandavit de te.[2] In resurrectione homines ... erunt sicut angeli Dei in coelo.[3] Angeli eorum semper vident faciem Patris mei.[4] Deus angelis peccantibus non pepercit.[5] In angelis suis reperit pravitatem.[6] Ebenso sprechen die Väter von einer großen Zahl der Engel ganz im Anschluß an die Hl. Schrift. Das kirchliche Lehramt sagt uns nicht, wie groß die Zahl der Engel sei; ist es ja auch für uns eine sozusagen müßige, mehr der Neugierde als Wißbegierde dienende Frage, zu wissen, wie viele Engel es gebe. — Auch unsere Vernunft, gestützt auf die Offenbarung, hält eine große Zahl von Engeln für konvenient; einen strengen Beweis vermögen wir selbstverständlich nicht zu erbringen. St. Thomas spricht sich, nachdem er die platonische Ansicht und jene des Rabbi Moyses als schriftwidrig bezeichnet und nachgewiesen, im folgenden Sinne aus[7]: „Dicendum est quod etiam angeli, secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes." Der Aquinate spricht sich hier nicht deutlich aus, ob er an eine multitudo quoad individua oder quoad species denke; letzteres ist aber wahrscheinlicher, denn er sagt anderswo[8]: „Unde et substantiae incorporeae, sicut Dionysius dicit cap. 4. Coel. hierarch., omnem multitudinem materialium specierum transcendunt." Und wiederum: „Substantias separatas, quas angelos dicimus, oportet esse plures speciebus rerum materialium."[9] Der Sinn des hl. Thomas dürfte also nicht der sein, als gäbe es mehr Engel als Wassertropfen oder Sandkörner oder Fliegenindividuen u. dgl., sondern die Zahl der Engel ist eine größere als die Zahl der Arten in den materiellen Dingen; nur dürfen wir Arten (species) in einem nicht gar zu engen Sinne verstehen, sondern auch wieder im Sinne des Aquinaten, der z. B. equus und asinus

[1] Apoc. 5, 11. [2] Ps. 90, 11. [3] Matth. 22, 30. [4] Matth. 18, 10. [5] II. Pet. 2, 41. [6] Iob 4, 18. [7] I. q. 50 a. 3. [8] Pot. q. 6 a. 6. [9] II. C. Gent. c. 92.

als zwei verschiedene species bezeichnet. — Nur nebenbei sei bemerkt, daß sich die Gelehrten bisher noch nicht einigen konnten, wie eng oder wie weit die Grenzen der Begriffe „Gattung, Art“ (genus, species) zu ziehen seien. — Diese maxima multitudo angelorum begründet sodann der Aquinate also: „Et huius ratio est, quia, cum perfectio universi sit illud, quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in maiori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem, quod corpora incorruptibilia, quae sunt perfectiora inter corpora — nach der mittelalterlichen Anschauung, die aber durchaus nicht die Beweiskraft des Argumentes abschwächt, — excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corruptibilia.“ Ein analoges Beispiel bietet uns die moderne Wissenschaft in den vorsündflutlichen Land- und Meerungeheuern, von denen sich auch ceteris paribus sagen ließe, daß sie quasi incomparabiliter unsere gegenwärtige Tierwelt an Größenproportionen übersteige. Nam tota sphaera activorum et passivorum — die ganze niedere Welt, mit allen Elementen, Gesteinen, Pflanzen, Tieren und Menschen, mit allem, was ist, gewesen ist und sein wird, also unsere Erde — est aliquid modicum respectu corporum coelestium, wie ein Sonnenstäubchen gegen den unermeßbaren Weltraum, sagen wir, oder wie das Bild beim Propheten lautet, wie ein Tropfen am Eimer. Unde rationabile est, quod substantiae immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter.“

Je vollkommener also ein Wesen ist, um so größer ist es, wenn es ein körperliches Wesen ist, der Quantität nach, und um in so viel mehr Exemplaren kommt es in der Schöpfung vor, wenn es ein geistiges, immaterielles Wesen ist; so lautet der Beweisgrund des Aquinaten. Dagegen wird sich um so weniger etwas Stichhaltiges einwenden lassen, da dieser Beweisgrund aus der Erfahrung genommen ist.[1] Ob es nun Hunderttausende, Millionen, Milliarden oder etwa gar Billionen, Trillionen usw. von Engeln gibt, das läßt sich nicht mathematisch ausrechnen, weder auf Grund der Offenbarung (Daniel 7, 10) noch mit Hilfe

[1] Cf. andere Argumente II. C. Gent. c. 92.

menschlicher Kalkulierung (durch Berechnung der Spezies materieller Dinge, der Menschenseelen, deren Schutzgeister die Engel sind, u. dgl.); vielmehr irren wir am wenigsten, je unbestimmter wir diese Zahl ansetzen, am besten mit dem Ausdruck des hl. Thomas „quasi incomparabiliter". Jedenfalls, so hoch wir auch die Zahl der Engel ansetzen, sie ist keine unendliche.

Allerdings wendet man gegen den obigen Beweisgrund des hl. Thomas ein, obwohl der Mensch viel vollkommener als alle Tiere, Pflanzen usw. sei, so ist doch die Anzahl aller niederen Geschöpfe eine viel größere als die Anzahl der Menschen. Das Argument beweise also auch nichts betreffs der Engel. Dagegen ist zu sagen: Wenn auch die Zahl der Menschenseelen geringer sei als die Zahl der Individuen aller vernunftlosen Geschöpfe, so ist sie doch nicht geringer als die Zahl der Arten aller vernunftlosen Geschöpfe. In diesem Sinne allein will ja auch der hl. Thomas verstanden sein, hier in der Summe wie auch in seinen übrigen Werken.

Gonet[1] hält es für probabile, daß es mehr Engel als Menschen gebe, auch beim letzten Gericht, wenn die Zahl der Menschen keinen Zuwachs mehr erfahre, und beweist dies mit den Worten: „Quia iuxta communem sententiam Patrum et Theologorum ex una tantum hierarchia designantur custodes hominum — worüber später einmal ausführlich die Rede sein wird — et quilibet hominum suum proprium habet custodem, qui alterius hominis custos nec erit nec fuit — auch das soll an anderer Stelle einmal eingehender erklärt werden —. Ergo haec sola hierarchia ad minus aequat numerum hominum; ergo hi exceduntur numero ab angelis, ratione aliarum hierarchiarum, d. h. dazu sind die übrigen 8 Chöre der Engel zu zählen, die etwa nach dem früher erwähnten Prinzip noch incomparabiliter mehr Engel umfassen müßten als der unterste Chor derselben. Exceptis etiam daemonibus, die auch zur Geisterwelt zu zählen sind, — eine für uns beschränkte Menschen schier unberechenbare Zahl, eine Zahl, die uns von der Stellung und dem Einfluß der Geisterwelt auf die sichtbare Schöpfung, speziell auf uns Menschen ganz andere Begriffe verschaffen wird, als wir uns für gewöhnlich im täglichen Leben machen.

[1] De angelis disp. II. a. 2 § 2.

3. Jeder Engel ist seine Spezies.

Die große Zahl der Engel legt uns die Frage nahe, ob wohl die Engel zueinander sich in gleicher Weise verhalten wie wir Menschen, ob nämlich die Engel nur Individuen seien einer und derselben Spezies, sowie alle Menschen zur selben Spezies Mensch gehören. Schrift und Tradition, ebenso das kirchliche Lehramt antworten uns hierauf nichts; es ist also eine rein theologische Frage, auf welche der hl. Thomas antwortet: Wir können nicht von Engelindividuen, sondern nur von Engelspezies reden, jeder Engel bildet selbst eine Spezies. Sein Beweis lautet[1] . . . Quidam dicunt, quod omnes angeli sunt unius hierarchiae aut etiam unius ordinis. Sed hoc est impossibile; ea enim, quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma et distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra (q. 50 a. 2.), sequitur, quod impossibile sit. — Der Aquinate bezeichnet es also geradezu als unmöglich — esse duos angelos unius speciei, sicut etiam impossibile esset dicere, quod essent plures albedines separatae aut plures humanitates, cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. Si tamen angeli haberent materiam, — auch unter der Voraussetzung, daß eine geistige Materie ohne Quantität, wie z. B. St. Bonaventura meinte, Wesensbestandteil der angelischen Natur wäre — nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret, quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum. Quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei, sed generis.“ Die Vertreter jener Meinung, welche das Wesen des Engels aus Form und Materie zusammengesetzt sein läßt, können also noch weniger von Engelindividuen reden; nach ihr müssen also die Engel nicht nur spezifisch, sondern sogar generisch verschieden sein, eine Folgerung, welche die genannten Vertreter kaum auszusprechen geneigt sein werden.

Wie sich der Aquinate diese spezifische Verschiedenheit der Engel denke, sagt er deutlich, indem er die Spezies der Engel mit den Tierspezies vergleicht[2]: „Differunt

[1] I q. 50 a. 4 c. [2] Ib. ad 1m. Cf. II C. Gent. c. 93, De spir. creat. a. 8.

specie animalia irrationalia secundum diversos gradus naturae sensitivae. Et similiter omnes angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae."

Übrigens sind mehrere Individuen nur für materielle Dinge notwendig; dieselben würden aussterben, wenn jede Spezies nur in einem Individuum vertreten wäre; dieser Grund fällt bei den immateriellen Wesen vollständig weg. Deshalb sagt der hl. Thomas[1]: „Ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus incorruptibilibus, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo, conservetur in pluribus; unde etiam in corporibus incorruptibilibus — nach der Anschauung des Mittelalters, die aber die Beweiskraft des Prinzips nicht abschwächt — non est nisi unum individuum in una specie. Substantiae autem separatae natura potest conservari in uno individuo, eo quod sunt incorruptibiles; non igitur oportet in illis substantiis esse plura individua eiusdem speciei." Von der Menschenseele, die doch auch immateriell ist, läßt sich schon deshalb ein Gleiches nicht behaupten, weil sie keine substantia completa ist, wie der Engel, und in vielen Individuen auftritt einzig und allein propter multiplicationem corporis.

Jenen, welche schon im 13. Jahrhundert behaupteten, die Vollkommenheit und Schönheit des Universum sei um so größer, je mehr Individuen eine Spezies, namentlich eine so erhabene Spezies wie der Engel ist, aufweise, antwortet der hl. Thomas[2] „Id quod est speciei in unoquoque, dignius est eo, quod est individuationis principium, praeter rationem speciei existens. Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis et perfectionis universo, quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis; magis igitur competit ad perfectionem universi, quod sint plures secundum speciem diversae, quam quod sint multae secundum numerum in eadem specie." Das Universum ist also um so vollkommener und schöner, je mehr Spezies, namentlich in den höchsten, immateriellen Geschöpfen, nicht aber je mehr Individuen in derselben Spezies, analog etwa wie ja auch die Kunst eines Mannes um so höher und wertvoller eingeschätzt wird, je mehr graduell verschiedene Kunstwerke er herzustellen vermag als in dem Falle, wenn

[1] II. C. Gent. c. 93. [2] l. c. Nr. 4.

er nur wenige Kunstwerke produzieren kann, dieselben aber in Tausenden von Exemplaren — rein mechanisch — vervielfältigt.

Gonet[1] behauptet: „Etiam de potentia Dei absoluta non posse angelos intra eandem speciem multiplicari" nämlich den Individuen nach und bezeichnet diese Meinung als Lehre des hl. Thomas; die Beweise hierfür entnimmt er I. q. 50 a. 4 (früher von uns wörtlich angeführt), q. 75 a. 7, woselbst der englische Lehrer sagt: „Non potest intelligi, quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei", woraus Gonet folgert: „Quod autem intelligi nequit, repugnat et non potest de absoluta Dei potentia fieri", und aus De spir. creat. a 8, wo es heißt: „Si angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere, quod sint plures angeli unius speciei." Daraus konkludiert Gonet: „Repugnat, quod forma simplex et a materia tam actu quam aptitudine separata seu quae nullum dicit ordinem ad materiam, solo numero multiplicetur; sed talis est natura angelica. Ergo repugnat illam intra eandem speciem solo numero multiplicari."

Sylvius behauptet das Gegenteil: Gott könnte absolut mehrere Engelindividuen einer Spezies erschaffen, und beruft sich in gleicher Weise auf den hl. Thomas. Erstens sagt er,[2] involviere es gar keinen Widerspruch, wenn Gott die Engel numerisch unterscheide durch etwas anderes als durch die Beziehung zur Materie oder durch etwas, was dem Menschen bekannt sei. — Wir können zwar die absolute Allmacht Gottes nicht ergründen, wissen aber, daß die reinen Formen durch sich selbst individuiert werden ohne Beziehung auf etwas anderes, was immer das auch sei, und müssen darum an dem Widerspruche in terminis gegen Sylvius festhalten. — Dann, fügt Sylvius dem ersten Argument ein zweites hinzu, hindere nichts die absolute Allmacht Gottes, einen Teil der existierenden Geister zu vernichten und an ihrer Stelle andere zu erschaffen, die den ersteren völlig gleich seien inbezug auf Natur, Spezies, Vorzüge etc. — Diese neuen Engel werden aber dann, so müssen wir darauf entgegnen, wenn sie auch hinsichtlich der Spezies den ersteren völlig gleichen, auch ebenso spezifisch verschieden sein als ihre Vorgänger. Neben diesen Gründen beruft sich Syl-

[1] De angelis disp. II. a. 3 § 4. [2] I. q. 50 a. 4.

vius auch auf den hl. Thomas und führt aus dessem Opusc. 16. Stellen an, — auch Suarez will seine Meinung im hl. Thomas finden — die also lauten und im Sinne des Sylvius verstanden werden müssen: „Dato quod non esset de natura intellectus, quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret, quod intellectum multiplicari includeret contradictionem.“ Und etwas später: „Sic ergo intellectus, si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, possit tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa nec esset implicantia contradictionis.“ Die ganze Ausführung schließt der hl. Thomas mit den Worten ab: „Quod non tantum dicimus propter propositum, sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur.“ Zu diesen Worten des Aquinaten bemerken wir, daß er, wie wir mit anderen Texten nachwiesen, in seinem reiferen Alter und dort, wo er ex professo diese Frage erörterte, sogar einen Widerspruch findet in der Behauptung, die Engel könnten sich anders als spezifisch unterscheiden. Mit Sylvius[1] stimmen auch Capreolus und Ägidius Romanus im Sentenzenkommentar und Bannez, Zumel, Ripa in ihren Kommentaren zur Summa überein.

Bonaventura, Scotus, Durandus, Suarez, Vasquez und die meisten neueren Autoren geben zwar zu, daß die Engel auch spezifisch verschieden seien, daß die einzelnen Chöre verschiedene Spezies enthielten oder wenigstens die einzelnen Chöre sich spezifisch unterschieden, behaupten aber, daß jede dieser Spezies eine Menge Individuen enthalte. Scotus argumentiert hauptsächlich mit seiner Haecceitas, Suarez mit seiner singularitas. Ohne uns weiter in diese Frage einzulassen — da sie unsere These nicht direkt berührt und es genügt, die gegenteilige Meinung angeführt zu haben —, erwidern wir, daß die Engel, wiewohl völlig frei von Materie, doch auch Individuen sind, daß in ihnen dennoch Individuum und Spezies sich vollkommen decken und daß wir also richtig verstanden ganz gut auch von Engelindividuen sprechen können. Wie die Engelnatur individuiert wird, erklärt der hl. Thomas also[2]: „Formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam . . . sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed per se subsistens, ex hoc ipso individuatur,

[1] Cf. bei Sylvius I. q. 50 a. 4. [2] I. q. 3 a. 2 ad 3.

quod non potest recipi in alio." Und ähnlich anderswo[1]: „Sicut forma, quae est in subiecto vel materia, individuatur per hoc, quod est esse in hoc, ita forma separata individuatur per hoc, quod non est nata in aliquo esse; sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis, quod praedicatur de multis, ita non posse esse in multis." Aus diesen Worten folgert Gonet[2]: „Itaque in natura angelica individuatio datur, sed unica et non multiplicata; et haec sumitur a forma, quatenus irreceptibilis est et incommunicabilis alicui naturae, quod habet, quia forma completa et subsistens est. Unde licet individuatio cum multiplicatione naturae exigat materiam vel ordinem ad illam, quia requirit principium fundans divisionem substantiae entitativam seu materialem sine divisione formali speciei, non tamen individuatio sine multiplicatione naturae, ut patet in Deo, qui habet individuationem et singularitatem sine ulla materia vel ordine ad illam et sine aliqua capacitate multiplicationis."

Aus dem Gesagten erhellt, daß nach der thomistischen Lehre — jeder Engel ist seine Spezies — die Stellung des Engels in der Schöpfung eine viel vollkommenere, erhabenere und einflußreichere sein müsse als nach der Meinung der Gegner, für die es nur wenige graduell verschiedene Engelspezies gibt, die aber dafür jede der einzelnen Spezies viele Engelindividuen umfassen läßt, wie ja überhaupt nach dem hl. Thomas[3] das Universum um so vollkommener und schöner ist, nicht je mehr Individuen, sondern je mehr graduell verschiedene Spezies von Geschöpfen es enthält. Freilich sind wir nicht imstande, usque ad minutissima die Folgerungen aus diesem Prinzip zu ziehen und in konkreten Fällen die Applikation dieses Prinzipes nachzuweisen. Aber wir dürfen uns glücklich schätzen, wenigstens ahnen zu können, daß es so sein müsse; und auch dies Resultat, so bescheiden es sein mag, ist ein großer Gewinn nach den Worten des Stagiriten und Aqinaten[4] „Minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum — und unsere Kenntnisse betreffs der Engel dürfen wir gewiß ohne Übertreibung zu den res altissimae rechnen — desiderabilius est quam certissima cognitio, quae habetur de minimis rebus."

---

[1] De spir. creat. a. 8 ad 4.
[2] De angelis disp. II, a. 3 § 5.
[3] II. C. Gent. c. 93, Nr. 4.
[4] I. q. 1 a. 5 ad 1.

4. Die Unsterblichkeit des Engels.

Weil der Engel völlig immaterieller Natur ist, deshalb ist er auch unverwüstlich, inkorruptibel. Die Inkorruptibilität ist demnach nur ein Korollar der Immaterialität, wie auch der hl. Thomas den Beweis für die Inkorruptibilität des Engels auf dessen Immaterialität gründet[1]: „Si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, non potest amittere esse; ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio, quare angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.“ Von Natur aus, ihrem innersten Wesen nach sind also die Engel inkorruptibel, unsterblich; es kann ihnen deshalb keine potentia intrinseca ad non esse eigen sein. Dem widerspricht aber durchaus nicht, daß die Engel ihr Sein durch die absolute Potenz Gottes verlieren könnten; denn dependere quoad esse und intrinsece incorruptibile esse sind zwei grundverschiedene Dinge; deshalb sagt der Aquinate[2]: „Quoddam necessarium est, quod habet causam suae necessitatis. Ein solches necessarium ist der Engel. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo, quod dicitur, quod omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur a Deo, et etiam angeli, non datur intelligi, quod in angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc, quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc, quod in seipso aliquod principium corruptionis habet vel contrarietatis vel saltem potentiam materiae.“

Vasquez, der in dieser Sache dem Scotus, Alensis, Gabriel und Aureolus folgt,[3] bestreitet die natürliche Inkorruptibilität der Engel und läßt nur eine solche durch die Gnade zu. Ihrer Natur nach sind die Engel korruptibel, besitzen die intrinseca potentia ad non esse. Als Beweise werden außer einigen Väterstellen angeführt: 1. quia angeli habent non repugnantiam, ut a Deo annihilentur. Darauf ist mit dem hl. Thomas[4] zu antworten, der Grund ist nicht stichhaltig. Denn „sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam — von einer solchen kann bei der Schöpfung, bei der productio totius

[1] I. q. 50 a. 5 c. [2] Ib. ad 3. [3] Cf. Gonet, De angelis disp. II. a. 4. [4] I. q. 75 a. 6. ad 2.

entis ex nihilo nicht die Rede sein — sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere, ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, wie Vasquez mit seinen Gewährsleuten glaubt, sed in Creatore potentia ad hoc, quod esse non influat." Das erste Argument der gegenteiligen Meinung beruht also in einer nichtverstandenen Auffassung der potentia passiva. Ebenso auch das zweite: 2. quia secus sequeretur, quod Deus annihilando angelum, violentiam ei inferret, quia faceret contra naturalem eius inclinationem, qua connaturaliter exigeret conservari in esse. Auch dies Argument ist nicht beweiskräftig. In jeder Kreatur, auch im Engel, findet sich die potentia obedientialis, qua[1] quaelibet creatura subditur Deo ad hoc, ut in ea vel de ea faciat, quidquid non implicat contradictionem. Unde si Deus annihilaret angelum, nullam violentiam ei inferret; quia licet tum faceret contra inclinationem particularem, quam angelus habet ad semper durandum et permanendum in esse, non tamen contra inclinationem universalem, quam ut pars universi habet ad obediendum Creatori. . . . Deshalb sagt der hl. Cyrillus v. Alex.: „Quae naturis praecipue insunt, ea respectu Creatoris Dei nihil sunt; quare sicut ignis combustivus est, sed non Deo, sic et angelus immortalis est, sed non Deo."

Die Engel sind also von Natur aus, ihrem innersten Wesen nach inkorruptibel, unsterblich; jedenfalls ist dies Inhalt des Offenbarungsgedankens; wenn auch die Väter in ihren diesbezüglichen Ausdrücken nicht ganz klar sind, und von der Inkorruptibilität in ähnlicher Weise sprechen wie von der Materialität der Engel — per comparationem ad Deum, der soeben zitierte hl. Cyrillus spricht in diesem Sinne —, so haben sie doch nie die gegenteilige Ansicht ausgesprochen, vielmehr einer viel vollkommneren Unsterblichkeit der Engel das Wort geredet, als sie dies von der Menschenseele taten. Zudem ist die Unsterblichkeit der menschlichen Seele definiertes Dogma, und diese Tatsache berechtigt uns zur Behauptung, den Engeln zum mindesten eine gleiche Unsterblichkeit beizulegen.

Auch die Inkorruptibilität des Engels beleuchtet in besonderer Weise dessen erhabene Stellung in der Schöpfung.

[1] Gonet l. c.

Unverwüstlichkeit ist ja nicht dasselbe wie Immaterialität; gibt es nun Wesen, die immateriell und inkorruptibel sind, und dies von Natur aus, ihrem Wesen nach, so muß deren Rang ein ganz anderer als der der materiellen und korruptiblen Wesen sein, dann müssen sie aber auch einen ganz ausgezeichneten, durchgreifenden und vollkommenen Einfluß auf alle der Materialität und Korruptibilität mehr oder weniger unterworfenen Wesen auszuüben imstande sein.

5. Die Immutabilität des Engels.

Aus dem Gesagten folgt weiter eine gewisse Immutabilität und Invariabilität des Engels, nämlich nur quoad esse. Das angelische Wesen ist ein Akt, ein immaterieller Akt, unterliegt daher nicht der Veränderlichkeit wie die materiellen, korruptiblen Wesen. Darum sagt der heil. Thomas[1]: „Substantiae incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus, quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur, nisi per hoc, quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse, et ideo huiusmodi substantiae sunt immutabiles et invariabiles secundum esse . . . sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas: una secundum quod sunt in potentia ad finem et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit, alia secundum locum, inquantum virtute sua finita possunt attingere quaedam loca, quae prius non attingebant.“ So vollkommen die aktuelle Natur des Engels ist, so erstreckt sich die Unveränderlichkeit doch nur auf das Sein, dessen er sich ohne die geringste Veränderlichkeit und Veränderung immer in gleicher Weise erfreut; in allen übrigen Dingen ist auch er der Veränderlichkeit unterworfen; denn in seiner Natur gibt es eine Aufeinanderfolge von Akten der Erkenntnis, des Wollens, der (äußeren und inneren) Tätigkeit, und zwar üben sie dieselben an verschiedenen Orten, verbunden mit örtlicher Bewegung, aus, und alle Engel waren einst im Prüfungszustande veränderlich hinsichtlich der unvollendeten Gnade, wie der Fall der bösen Engel

[1] I. q. 9 a. 2.

beweist. Und doch ist den Engeln eine Art von Unveränderlichkeit in ihren Willensakten eigen, nämlich, was immerhin sie wollen, das wollen sie immutabiliter, ohne je davon abzulassen und diese Unabänderlichkeit in ihren Willensentschlüssen ist ja der Grund, warum die gefallenen Engel sich nie bekehren können. Wenn der hl. Thomas sagt[1]: „Perfectam immutabilitatem angeli non nisi per gratiam assequuntur", so schließt er mit diesen Worten die den Engeln als Geschöpfen eigene Veränderlichkeit hinsichtlich der Aufeinanderfolge von Akten der Erkenntnis, des Wollens, der äußeren Tätigkeit, und die Veränderlichkeit bezüglich der Orte und örtlichen Bewegung nicht aus, betont dieselbe vielmehr bei den diesbezüglichen Fragepunkten, wie wir bereits früher[2] nachgewiesen haben.

Auch die im erläuterten Sinne festgestellte Unveränderlichkeit bezw. Veränderlichkeit des Engels erklärt uns dessen vorzügliche Stellung in der Schöpfung. Ist auch der Engel in mehrfacher Weise ein veränderliches Wesen, so ist er es doch in bedeutend geringerem Maße als alle anderen Geschöpfe, und weil weniger veränderlich, Ursache oder wenigstens Mitursache der Veränderlichkeit und Veränderung der niederen Geschöpfe. Die Unveränderlichkeit seines Seins und die Unabänderlichkeit seiner Willensentschlüsse lassen die bevorzugte Stellung des Engels, seinen Einfluß in der Schöpfung in noch hellerem Lichte erscheinen. Wir beschränkte Menschen können in allen diesen Punkten nur ahnen; wir stellen Prinzipien auf, sehr oft recht inhaltsreiche Prinzipien, aber die in diesen inhaltsreichen Prinzipien verborgenen Konsequenzen vermögen wir nicht zu entdecken, die Folgerungen, so naheliegend sie sein mögen, nicht zu ziehen. Unsere Kenntnisse der Geisterwelt müssen uns wie eine Bibliothek vorkommen, deren Bücher wir nur den Titeln nach kennen; welche Wissensschätze unter diesen Titeln verborgen enthalten sind, können wir mehr ahnen als verstehen. Und doch müssen wir uns glücklich schätzen, wenigstens von diesen inhaltsreichen Prinzipien eine Ahnung zu haben! (Fortsetzung folgt.)

[1] I. q. 50 a. 5 ad 1. [2] Erkenntnis der Engel.