Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 4 (1917)

Artikel: Die heiligmachende Gnade in ihrer Beziehung zu der Einwohnung des hl. Geistes in der Seele

Autor: Holtum, Gregor von

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762571

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: 30.06.2025

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

der Kunstwerke wird nur des besseren Verständnisses oder der Anschaulichkeit wegen hingewiesen. Die Kunstformen sind sinnlich wahrnehmbare Akzidentien, die Wesensform kann nur mit dem Verstande gedacht, nicht sinnlich wahrgenommen oder vorgestellt werden, wie wir von dem Urstoff dasselbe schon im Timäus des Plato gehört haben.

DIE HEILIGMACHENDE GNADE

IN IHRER BEZIEHUNG ZU DER EINWOHNUNG DES HL. GEISTES IN DER SEELE

Von P. Dr. GREGOR von HOLTUM O. S. B.

Erster Artikel[1].

Einer der großen deutschen Theologen der letzten Zeit, Scheeben, hat über das Thema, das in der Überschrift des Artikels umschrieben erscheint, vor Jahren eine weitläufige Kontroverse mit Granderath in der Zeitschrift „Katholik" (1883—1885 inkl.) geführt. Er tritt dafür ein, „der Begriff der Kindschaft Gottes lasse sich in einem volleren und weniger vollen Sinne fassen oder, was vielleicht verständlicher ist, in idealer Fülle und in elementarer Form, welche bloß das durchaus Notwendige und unbedingt Wesentliche bietet" (Kath. 1883, II, 562). Was Scheeben unter dem vollen und weniger vollen Sinn versteht, soll später ausgeführt werden. Das, was er Granderath gegenüber bekämpft, ist folgende Auffassung: Die Einwohnung des Heiligen Geistes kann mit dem durch die geschaffene Gnade gegebenen Erbschaftsrechte nur insofern in Verbindung gesetzt werden, als jene das objektive Unterpfand derjenigen Seligkeit sein soll, auf welche wir durch die in der geschaffenen Gnade allein gründende Kindschaft das Recht haben; keineswegs wäre sie auch nur als voll-

[1] Wie der Leser bemerken wird, will die Arbeit den Gedanken des Lessius über das Verhältnis zwischen Gnade und Einwohnung des Heiligen Geistes erneuern, aber in einer den thomistischen Prinzipien entsprechenden Art. Auch Scheeben steht dem Gedanken des Lessius nicht unfreundlich gegenüber, so daß ich zu der Meinung berechtigt sein dürfte, die vorliegende Vertiefung der Idee Lessius entspreche auch Scheeben. Er nennt selber Kath. 1883, II, p. 594, die Gnade ein im Heiligen Geiste wurzelndes und von ihn beseeltes Organ, was ganz dem im Artikel entwickelten Gedanken entspricht.

endender Grund des Erbschaftsrechtes und des Anrechtes überhaupt anzusehen. Demgemäß wäre auch die Verdienstlichkeit der Werke der Kinder Gottes zu dem inwohnenden Heiligen Geiste nur insofern in Beziehung zu setzen, als in demselben die zum Zustandekommen der übernatürlichen guten Werke notwendige effektive oder aktuelle Gnadenhilfe uns dauernd zur Verfügung gestellt sei, keineswegs aber auch insofern als die übernatürlichen Werke im inwohnenden Heiligen Geiste, ähnlich wie in der inhärierenden Gnade, ihr dignifizierendes Prinzip besäßen, woraus sie eine Erhebung ihrer Kondignität schöpfen. Von einer Vollendung der Adoptivkindschaft als solcher, wie sie durch die geschaffene Gnade bewirkt wird, durch die Einwohnung des Heiligen Geistes, kann nicht die Rede sein.

Besagt deshalb die geschaffene Gnade als Kindschaft Gottes eine auf Zeugung beruhende Kindschaft und ist deshalb sowohl ausschließlich als in erschöpfender Fülle nur sie diese auf Zeugung beruhende Kindschaft, weil unter allen Umständen die Zeugung als solche nur in der Verleihung eines inhärenten gottähnlichen Lebensprinzips besteht, welches nur die geschaffene Gnade sein kann, so kann der Heilige Geist nicht in eine mystisch-organische Verbindung zu diesem Zeugungsverhältnis gesetzt sein; er kann nur erzeugendes, erhaltendes und förderndes Prinzip des qualitativen übernatürlichen Seins und Lebens der Seele, also eingießendes und einpflanzendes Prinzip, nicht auch eingegossenes und eingepflanztes Prinzip sein, welches mit der Seele nach Analogie des Verhältnisses der Geistseele zum Leibe, aber nur als spiritus spiritaliter informans, nicht als anima animaliter informans, in gewisser Weise ein Ganzes bildete.

Und ist durch den Gnadenstand, also durch den Besitz der geschaffenen Gnade, eine wahre und vollkommene Vermählung der Seele mit Gott gegeben, so kann (nach der von Scheeben zurückgewiesenen Auffassung) die Einwohnung des Heiligen Geistes nicht über den Begriff einer freundschaftlichen Gegenwart hinausreichen, worin Gott seinen Kindern hilfreich beiwohnt und sich als Gegenstand gegenwärtigen und Unterpfand zukünftigen Besitzes und Genusses darbietet.

Es ist also in Konsequenz dieser These die geschaffene Gnade ohne jede besondere innere Beziehung zum

Heiligen Geiste; ganz genau so wie er, verhalten sich auch der Vater und der Sohn zu ihr.

Diese Auffassung der geschaffenen Gnade in ihrem Verhältnis zum Heiligen Geiste lehnt Scheeben ab; sie ist ihm in sich zu dürftig und erscheint ihm als in Widerspruch stehend zu der Lehre der Heiligen Schrift und der der Väter, besonders der griechischen. Darin hat nun Scheeben gewiß recht.

Was ist nun seine eigene positive Ansicht bezüglich des in der Artikelüberschrift umschriebenen Themas? Wie schon bemerkt wurde, läßt Scheeben den Begriff Kindschaft Gottes in einem volleren und weniger vollen Sinne, in idealer Fülle und in einer elementaren Form existieren. Er begründet das so: „Die Adoptiv-Gotteskindschaft ist nicht nur ein relativer, sondern auch ein analoger und partizipativer Begriff. Sie bezeichnet im allgemeinen ein Verhältnis der Gemeinschaft des Seins und Lebens mit Gott, welches der Kreatur verliehen wird als Nachbildung und Teilnahme desjenigen Verhältnisses, worin der natürliche Sohn Gottes zu Gott steht. Alle Momente, welche tatsächlich die Vollkommenheit dieses nachbildlichen und partizipativen Verhältnisses bestimmen, gehören daher auch innerlich, nicht äußerlich, als konstitutive Elemente in den vollen Begriff der Gotteskindschaft, wie sie tatsächlich besteht; und als konstitutive sind sie auch wesentliche und notwendige Elemente in dem Sinne, daß ohne dieselben das tatsächliche Verhältnis entweder gar nicht oder doch nicht in seiner wirklich vorhandenen idealen Fülle bestehen und begriffen würde. In diesem Sinne ist insbesondere die Einwohnung des Heiligen Geistes und weiterhin unsere Eingliederung in den menschgewordenen Sohn Gottes, welche die Verbindung unserer Seele mit dem Logos als dem Prinzip des Heiligen Geistes in sich enthält, ein in den Begriff der Gotteskindschaft hineinzuziehendes konstitutives Element und in gewisser Hinsicht ist sie sogar das wichtigste. Letzteres ist sie namentlich insofern, als erst in ihrer Verleihung die Nachbildung und Teilnahme der Sohnschaft des Logos auch auf die möglichst vollkommene Nachbildung und Teilnahme seiner Zeugung begründet wird, und mithin der Name der Zeugung nicht bloß in dem weiteren Sinne der Erzeugung gleichartigen Lebens, sondern in dem engeren Sinne einer mit Mitteilung der

eigenen Substanz des Zeugenden verbundenen Lebenserzeugung seine Anwendung findet.

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß der Begriff unserer Adoptivkindschaft gar nicht vollziehbar wäre, ohne daß alle tatsächlich zu ihrer inneren Vollkommenheit konkurrierenden Momente aufgenommen würden. Im Gegenteil gibt es naturgemäß verschiedene mehr oder weniger adäquate und erschöpfende, respektive dem Ideal der natürlichen Sohnschaft Christi gegenüber mehr oder weniger approximative Begriffe der Adoptivkindschaft, welche alle wahr und auch je in ihrer Weise vollständig sind; denn auch der minder adäquate Begriff kann doch insofern das Wesen göttlicher Adoptivkindschaft „ganz und voll" wiedergeben, als er einerseits dieselbe von allen übrigen Verhältnissen der Menschen unter sich und zu Gott, die keine Adoptivkindschaft sind, unterscheidet und anderseits derjenigen Bedeutung des Begriffes, in welcher alle konkurrierenden Elemente übereinkommen, nämlich der Begründung eines gottähnlichen Lebens in der Zeit, sowie eines wahren Rechtes und einer wahren Würdigkeit für die Teilnahme am ewigen Leben Gottes, genügende Rechnung trägt . . .

Die Grundform des Begriffes der Adoptivkindschaft ist also nach Scheeben die Begründung gottähnlichen Lebens in der Zeit nebst einem wahren Rechte und einer wahren Würdigkeit für die Teilnahme am ewigen Leben Gottes. Ohne weiteres besagt diese auch eine reale Teilnahme an der natürlichen Sohnschaft Christi, in dem ein gottähnliches Leben so begründet ist, daß er sein Leben in der Zeugung vom Vater erhaltend, in der Ähnlichkeit der einen göttlichen Natur es mit ihm teilt. „In der Einwohnung des Heiligen Geistes nun können und müssen wir auch, nach dem Vorgange der heiligen Väter, besonders inwiefern dieselbe in unserer Einverleibung in Christus als dem natürlichen Sohn Gottes mitgegeben ist, eine weitere Füllung der Grundform des Begriffes der Adoptivkindschaft erblicken, wodurch dieselbe in noch vollkommenerer Weise als Nachbildung und Teilnahme der natürlichen Sohnschaft Christi erscheint. Demnach sage ich zu gleicher Zeit einerseits: die geschaffene Gnade als solche und für sich allein genügt zur Konstitution des Wesens unserer tatsächlichen Adoptivkindschaft, insofern als letztere durch jene Gnade

allein schon als eine wahre und in bezug auf das unbedingt Wesentliche vollständige Adoptivkindschaft charakterisiert wird; anderseits: die geschaffene Gnade genügt nicht um unsere Adoptivkindschaft in der ganzen Fülle ihres konkreten Wesens, welches zugleich ihr ideal vollendetes Wesen ist, zu konstituieren, vielmehr ist für diese konkrete und ideale Wesensbestimmung auch die Einwohnung des Heiligen Geistes als wesentliches und notwendiges Element mit hineinzuziehen" (Kath. 1883, II, 567—570). — „Auf Grund meines ersten Satzes muß ich lehren und lehre wirklich, *a)* daß die geschaffene Gnade an sich hinreicht, um das uns von Gott gegebene Erbrecht innerlich zu begründen, daß demselben eine wahre und eigentliche Würdigkeit unserseits entspricht, und insofern das formelle Erbrecht schon hier eine analoge Grundlage hat, wie bei einem natürlichen Sohne. Und ebenso lehre ich, *b)* daß die geschaffene Gnade hinreicht, um eine wahre und eigentliche Verdienstlichkeit, der nichts unbedingt Notwendiges mangelt, zu begründen. Daneben aber kann und muß ich infolge meines zweiten Satzes lehren: *a)* daß das Erbrecht, wie es allein durch die geschaffene Gnade begründet ist, noch nicht die ganze und volle Ähnlichkeit mit dem auf konsubstantiellen Zusammenhange mit dem Vater berührenden, natürlichen Erbrechte des natürlichen Sohnes besitzt, welche es seiner Idee nach haben kann und in Wirklichkeit hat und insofern noch einer inneren Ergänzung und Steigerung fähig ist, wodurch es zu einem Erbrechte in strengerem und eigentlicherem Sinne gestaltet wird. Desgleichen lehre ich *b)* daß die Verdienstlichkeit unserer Werke, wie sie allein durch die geschaffene Gnade begründet ist, obgleich ihr nichts unbedingt Notwendiges fehlt, noch einer volleren und höheren Kondignität fähig und mit derselben ausgestattet ist, indem die Einwohnung des Heiligen Geistes, wie dem Wesen der Kindschaft und dem Erbschaftsrechte, so auch der Verdienstlichkeit der guten Werke von seiten des Prinzips, aus dem sie hervorgehen, ihre zugleich ideale und konkrete Vollendung gibt" (a. a. O., p. 570 f.).

Die Einwohnung des Heiligen Geistes als Vollendung der gratia creata faßt Scheeben so, daß er den Heiligen

Geist als semen spiritale und spiritus informans in eine mystisch-organische Verbindung mit der Seele treten läßt, wodurch derselbe zu unserem übernatürlichen Sein und Leben sich analog verhalte, wie auf natürlichem Gebiete das semen patris zum ganzen organisierten Leibe und die von Gott eingegossene Geistseele zum lebendigen Sein des Leibes, eine Auffassung, auf welche auch die Redeweise der Väter und Theologen hinauslaufe, wenn sie den größten Nachdruck darauf legen, daß der Heilige Geist nicht bloß als causa efficiens oder indens sigillum et unguentum, sondern als das sigillum und unguentum selbst uns besiegle und salbe; die vom hl. Bonaventura geltend gemachte Bedeutung jener Einwohnung, wonach sie den Gnadenstand im Sinne einer wahren und vollkommenen Vermählung der Seele mit Gott konstitutiv vollendet, nimmt Scheeben nicht für sich in Anspruch, weil nach Bonaventura diese Vermählung als ein zu der auf Zeugung beruhenden Kindschaft hinzutretendes neues Verwandtschaftsverhältnis hinzutrete, eine Auffassung, die die substantielle Einwohnung durchaus nicht ausschließe. Es ist also der Gedanke Scheebens im Grunde der, daß zunächst die gratia creata als ein semen ex Deo gefaßt werden müsse, daß dieses semen aber durch ein höheres semen spiritale ergänzt und vollendet werde, welches der Heilige Geist selber sei, so daß er persönlich das übernatürliche Leben besiegle und, um den Vergleich Bonaventuras zu gebrauchen, durch die eheliche Verbindung mit dem vollkommensten Bräutigam die Seele auf die höchste Stufe der Vereinigung mit Gott erhebe. Nun scheint mir aber, daß Scheeben, wenn er den Heiligen Geist als das höhere substantielle semen spiritale faßt, das das semen der geschaffenen Gnade ausbaut, mit sich selber in Widerspruch kommt, daß er, will er ganz genau sprechen, den Heiligen Geist nur als das zur perfekten substantiellen Natur entwickelte „germen“ bezeichnen kann, analog wie bei der Entstehung des natürlichen Lebens, das aus dem semen paternum entwickelte „germen hominis“ durch Eingießung der vernünftigen Seele belebt und so zur aktuellen menschlichen Natur gestaltet wird. Doch zu dem Zwecke der Gewinnung eines Resultates über diesen Punkt müssen die Ausführungen Scheebens vorgeführt werden, die sich auf den „Begriff der Zeugung und seine Anwendbarkeit

auf die Zeugung aus Gott" beziehen (K. 1884, I, p. 22 ff.). Er schreibt: „Bei der generatio viventium muß man in ‚der Mitteilung der Natur' ein Doppeltes unterscheiden: einmal die Mitteilung des formalen Lebensprinzips als solchen, welches im ‚engeren' Sinne den Namen Natur im Gegensatz zu Wesen und Substanz führt und diese geschieht — außer in der ewigen Zeugung — stets in der Weise der Erzeugung dieses Lebensprinzips; anderseits die Mitteilung der Substanz des Zeugenden als solcher, welche bloß Mitteilung und nicht Erzeugung der Substanz bedeutet." (Offenbar ist nur das semen patris als das von Scheeben gewollte Lebensprinzip faßbar; die Erzeugung desselben aber Mitteilung des formalen Lebensprinzips zu nennen, wie Scheeben es tut, geht doch nicht an; sie ist ja nur Fundament der Lebensmitteilung; diese selbst ist Mitteilung der präparierten Substanz [substantia partialis incompleta], wie auch Scheeben die Sache nimmt; insofern in der Gnadenordnung die Erschaffung der Gnade im kreatürlichen Geiste terminiert, fallen hier die Erzeugung und Mitteilung begrifflich zusammen.) — Welche Funktionen hat nun nach Scheeben die im empfangenen semen empfangene substantielle (natürlich noch nicht die menschliche Substanz darbietende) Natur zu vollziehen? Scheeben antwortet darauf, indem er den Unterschied zwischen dem formalen Prinzip des substantiellen Zusammenhanges des Gezeugten mit dem Zeugenden und dem formalen Prinzip der Ähnlichkeit hervorhebt; „das erstere ist die Wurzel, woraus die Natur hervorgegangen ist, nämlich das semen paternum, das letztere ist ein formaler Teil respektive eine Beschaffenheit der Natur, nämlich die Seele und die Dispositionen des Körpers." Daraus ergibt sich, daß der Zeugende mehr zu dem **substantiellen** Zusammenhang des Gezeugten mit sich selber konkurriert als zu der Ähnlichkeit desselben mit sich[1].

[1] „Das semen paternum enthält virtualiter und inchoative die Ähnlichkeit des Gezeugten mit dem Vater insofern nämlich, als es durch die ihm eigene Kraft und Wirksamkeit teils effektiv, teils dispositiv diese Ähnlichkeit herbeiführt. Das formelle Prinzip der Ähnlichkeit hingegen besteht in der durch jenes semen effektiv bewirkten Organisation des Leibes und der dadurch dispositiv bewirkten Belebung des Leibes durch die Seele; dieses formale Prinzip ist aber in keiner Weise Prinzip des substantiellen Zusammenhanges mit dem Vater" (a. a. O., p. 29).

Es sind also zwei verschiedene Momente bei der natürlichen Zeugung vorhanden, wenngleich bei ihr „in gewissem Sinne alle Beziehungen des Gezeugten zum Zeugenden durch die dem ersteren mitgeteilte Natur begründet werden, so nämlich, daß die gezeugte Person mit der Person des Zeugenden durch die von letzterer empfangene Natur ebenso substantiell zusammenhängt, wie sie durch dieselbe ihr ähnlich ist" (a. a. O., p. 26). Aus dem Gesagten folgt nun nach Scheeben, daß wenn ein Akt, aus dem ein wahres Leben für einen anderen hervorgeht, primär die Ähnlichkeit bewirkt, er noch berechtigterweise Zeugung genannt werden kann, wie so auch und besonders jener Akt mit Recht genannt wird, der den substantiellen Zusammenhang herstellt. Eine solche reale Duplizität liegt nun in der natürlichen Ordnung nicht vor; aber in der übernatürlichen Ordnung haben wir ein analoges Höheres; es ist die Erschaffung der Gnade der Akt, der primär (anfänglich) die Ähnlichkeit bewirkt, die Einwohnung des Heiligen Geistes (in aktivem Sinne) aber ist der Akt, der den substantiellen Zusammenhang (vollkommen) herstellt und auch er wird mit Recht Zeugung genannt, wenngleich er nicht ein der Seele inhärentes neues Lebensprinzip darstellt. Ja, weil, wie gesagt wurde, bei der natürlichen Zeugung der Zeugende mehr zu dem substantiellen Zusammenhang des Gezeugten mit sich als zu der Bewirkung der Ähnlichkeit mit sich selber konkurriert, wird die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes noch mit größerem Rechte Zeugung genannt, als die Einschaffung der Gnade diesen Namen erhält.

In diesen Ausführungen, die die Momente der natürlichen Zeugung ganz genau darlegen, wendet sich Scheeben gegen eine Auffassung, die er also darstellt: „Die assimilierende Tendenz des Aktes ist überhaupt und schlechthin das eigentlich Charakteristische der Zeugung. Das Hervorgehen des Gezeugten aus der Substanz des Zeugenden und demgemäß die Mitteilung dieser Substanz selber kommt erst an zweiter Stelle in Betracht und wird dem ersten Momente so unter- und eingeordnet, daß diejenige Form, welche in dem Gezeugten die Ähnlichkeit mit dem Vater konstituiert, auch wesentlich dasjenige Element sein muß, welches in dem Gezeugten die ihm mitgeteilte Substanz des Zeugenden darstellt und so den substantiellen

Zusammenhang des Gezeugten mit dem Zeugenden begründet. Hiemit ist denn von selbst die Konsequenz nahegelegt, daß bei der Anwendung des Begriffes der Zeugung auf die Adoptivkinder Gottes der Name in seinem naturgemäßen Sinne nur auf die geschaffene Gnade als die uns mit Gott assimilierende Form bezogen werden könne und diese Form, obgleich nur ein Akzidens, näher eine Qualität müsse und könne dann auch allein, zwar nicht als wirkliche Substanz, aber doch als Analogon einer solchen, dasjenige substantielle Element vorstellen und ersetzen, welche bei der natürlichen Zeugung den substantiellen Zusammenhang mit dem Vater begründet" (a. a. O., p. 23). Und nach der von mir skizzierten, von Scheeben gegebenen Widerlegung dieser Ansicht, die sicherlich auf Solidität Anspruch machen kann und den gegnerischen Standpunkt als unhaltbar dartut, kommt Scheeben zu dem Schluß: „So wenig ich ausgeschlossen will, daß auch die Lebensmitteilung als solche, soweit sie ein dem Vater ähnliches Leben herstellt, Zeugung genannt werden könne und werde, so wenig dürfte (man) anderseits das Recht haben, den Namen der Zeugung auf die Verähnlichung des Lebens so zu beschränken, daß durchaus nur in der Erzeugung des formalen Lebensprinzips auch die bei der Zeugung in Betracht kommende communicatio substantiae paternae gesucht werden dürfe" (a. a. O., p. 28). Es hat also, wir mir scheint, Scheeben wirklich dargetan, daß auch mit Berücksichtigung der natürlichen Zeugung und der bei ihr anzuwendenden Terminologie die substantielle Mitteilung des Heiligen Geistes an die Seele, wenn sie auch nach der Eingießung der geschaffenen Gnade („nach" posterioritate naturae) erfolgen sollte[1] mit Recht als Zeugung oder, besser gesagt, als Einsenkung eines göttlichen substantiellen semen bezeichnet werden kann und muß, weil ja, um nur das Wichtigste hier noch einmal zu betonen, auch die natürliche Zeugung mehr direkt auf die Herstellung des substantiellen Zusammenhanges hin tendiert als auf die Bewirkung der Ähnlichkeit. Aber die Einwohnung des Heiligen Geistes kann auch mit der Vollendung des

[1] Dieser Punkt wird besonders zu behandeln sein. Man kann nämlich Scheeben der Hauptsache nach beipflichten und doch der Ansicht sein, daß die Mitteilung des Heiligen Geistes vor der Einsenkung der Gnade liege.

semen im germen hominis verglichen werden und da die Entwicklung des semen zum germen als nativitas in utero zum Unterschied von der nativitas ex utero bezeichnet wird, so hat die Einwohnung mit diesem Prozeß der hervorragend Substanzmitteilung ist, Ähnlichkeit, wenngleich konkret beide Momente in der Eingießung des Heiligen Geistes zusammenfallen. Doch hören wir auch hierüber Scheeben: „Bekanntlich unterscheiden die Scholastiker bei der natürlichen menschlichen Zeugung eine doppelte nativitas, die nativitas ex utero und die nativitas in utero matris. Das letztere nasci findet darin statt, daß das aus dem semen paternum entwickelte germen hominis durch Eingießung der vernünftigen Seele belebt und so zur aktuellen natura humana gestaltet wird. Obgleich nun erst in dieser nativitas, die mehr Ziel als unmittelbare Frucht der väterlichen Zeugungstätigkeit ist, die letztere ihre Vollendung erreicht, namentlich aber erst in ihr effektiv als eine Tätigkeit erscheint, worin das Gezeugte der Natur des Zeugenden assimiliert wird: so wird doch als Zeugungsakt schlechthin derjenige Akt bezeichnet, worin durch Mitteilung der substantia paterna die erste substantielle Konstitution des germen erfolgt aus dem einfachen Grunde, weil dieser Akt eben der fundamentale Akt im Zeugungsprozesse ist, die Lebensmitteilung aber nur als von ihm getragen und durch ihn vermittelt den Charakter der Zeugung besitzt[1]. Nach der scholastischen Lehre fallen hier sogar die Geburt als productio naturae und die Zeugung als communicatio substantiae so sehr auseinander, daß sie auch zeitlich weit auseinander getrennt sind. Was kann also Unnatürliches und Künstliches, geschweige Verkehrtes, darin liegen, wenn ich auch in der Zeugung der Kinder Gottes die förmliche Lebensmitteilung durch Erzeugung eines inhärenten Lebensprinzips und die Mitteilung der substantia generantis in der Einwohnung des Spiritus Patris wie Geburt und Zeugung von einander unterscheide und zueinander in Beziehung setze" (p. 27 f.). Doch bezweckt Scheeben mit diesen Ausführungen nur, die Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, die

[1] Es ist also nach Scheeben das Fundamentale im Zeugungsakte die Übermittlung des semen; da aber dieses belebt ist, so ist per consequentiam auch die Mitteilung des Lebens Zeugung zu nennen.

man mit dem Hinweis auf die gewöhnliche Terminologie erhebt, die den doch unzweifelhaft aus der geschaffenen Gnade herzuleitenden Gnadenstand als Zeugung aus Gott fasse und die es schwer faßlich erscheinen lasse, wie der Heilige Geist organisch in diesen Begriff eingehen könne, was auch zutreffen müsse, wolle man die inexistente übernatürliche Ordnung überhaupt als etwas Einheitliches fassen. Damit will er aber nicht die Begriffe der Zeugung und Sohnschaft als die bezüglich des Verhältnisses der im Gnadenstande befindlichen Seele zu Gott einzig denkbaren hinstellen, noch allein im Anschluß an sie seine Auffassung von der Einwohnung des Heiligen Geistes verteidigen und begründen. „Die Sohnschaft ist nur eine der Formen, unter welchen dieses in seiner Art durchaus eigentümliche Verhältnis nach Analogie anderweitiger Verhältnisse begriffen werden kann und darf daher auch nicht ausschließlich, ja nicht einmal an erster Stelle für die Bestimmung der Faktoren jenes Verhältnisses als maßgebend gelten. Der schlechthin und auch für die Anwendbarkeit des Sohnschaftsbegriffes maßgebende Begriff des Gnadenverhältnisses der Kreatur zu Gott ist die übernatürliche Teilnahme eines Wesens niederer Ordnung an der Natur oder vielmehr an dem Sein eines höheren Wesens, näher eines geschöpflichen persönlichen Wesens an dem göttlichen Sein, wodurch das niedere Wesen zum ‚Wesensbild' des höheren Wesens gemacht wird" (Kath. 1884, II, p. 40). Und diese Teilnahme bestimmt Scheeben noch schärfer, wenn er schreibt: „Das übernatürliche göttliche Sein der Kinder Gottes als solches, soweit es durch den Heiligen Geist als causa formalis begründet wird, besteht nicht wie das durch die geschaffene Gnade begründete, in einem höheren Zustand oder einer neuen Beschaffenheit, respektive in einem hieraus resultierenden neuen Standessein des Subjektes. Es besteht vielmehr direkt und formell in einem höheren Standessein, welches durch die Zugehörigkeit dieses Subjektes an das ihm einwohnende göttliche Prinzip und die Zugehörigkeit des göttlichen Prinzips an das Subjekt, dem es einwohnt, konstituiert wird. Diese doppelte Zugehörigkeit ist gestaltet nach Art derjenigen, auf wechselseitiger Zueignung beruhenden Zusammengehörigkeit eines formalen Prinzips und eines materialen

Substrates, welches in der hypostatischen Union der Menschheit Christi mit dem Logos stattfindet, also nach Art der Einigung einer niederen Substanz mit einer höheren, in sich selbst subsistierenden Substanz in einem Ganzen. Sie ist ein Analogon der hypostatischen Union .... und wenn sie schon im Vergleich mit dieser eine bloß moralische und relative Einheit ist, so ist sie doch im Gegensatz zu jeder anderen bloß moralischen und relativen Einheit unter verschiedenen Wesen und Personen eine reale und substantielle Einheit. Wenn daher schon die Ehe unter Menschen für die Gattin als Glied des Mannes nicht bloß irgendwie einen neuen Stand, sondern einen neuen Seinsstand und Seinsbestand begründet, den sie durch den Mann und im Mann besitzt: um wieviel mehr wird dann nicht die κόλλησις mit dem Heiligen Geiste für die begnadigte Seele ein höheres Standessein, d. h. einen höheren Seinsstand und Seinsbestand begründen, den sie durch den Heiligen Geist und in ihm besitzt in analoger Weise, wie die Menschheit Christi vermöge der hypostatischen Union ihr göttliches Standessein, d. h. ihren göttlichen Seinsstand und Seinsbestand besitzt. Nun ist aber in der Menschheit Christi der Logos nicht zwar als eine sie selbst konstituierende oder ihr inhärente Seinsform nach Art der sogenannten „physischen Seinsformen", wohl aber als eine in sich subsistierende Form durch eine eminente Art der Information in aller Wahrheit die Formalursache des göttlichen Seins jener Menschheit. Folglich kann und muß auch in der Gnadenunion der Heilige Geist gerade als in sich subsistierende Form, durch eine seiner eminenten Information analoge und derselben proportional äquivalente Inhabitation Formalursache des göttlichen Seins der begnadigten Menschen sein, indem er nach Art einer forma insubsistens deren Substanz an sich zieht und trägt und zugleich dieselbe durch Mitteilung seiner selbst durchdringt und erfüllt" (Kath. 1884, II, 474f.). Mit diesen Ausführungen erreichen die Ausführungen Scheebens ihren Ausbau. Es lag ihm nun ob, unter jedem der entwickelten zwei Gesichtspunkte, dem des semen spiritale (und spiritus vivificans) und des die Seele zu neuem Standessein erhebenden substantiellen Prinzips, zu rechtfertigen, d. h. positiv zu begründen und gegen Einwürfe zu verteidigen. Er hat das auch in der

genannten Zeitschrift von 1883 bis 1885 getan. Wird nun auch die These Scheebens akzeptiert, so erhebt sich doch das Bedenken, ob nicht in seiner Theorie das Verhältnis des Heiligen Geistes zu der geschaffenen Gnade ungenügend gefaßt werde[1]. Man höre nur, wie er dasselbe ganz scharf bestimmt (a. a. O., 1883, I, p. 151): „Weil jenes Seins- und Lebensprinzip (die geschaffene Gnade) nicht etwas substantiell Göttliches, sondern ein der Beschaffenheit und Kraft der göttlichen Substanz nachgebildetes Akzidens ist, so repräsentiert dasselbe nicht auch den substantiellen Zusammenhang mit dem Vater, welcher in der natürlichen Kindschaft durch Übergang der Substanz des Vaters in das Kind begründet wird, und noch weniger jene substantielle Inexistenz des Vaters im Sohne, welche Christus als Grund und Form seiner Gottessohnschaft und Gemeinschaft mit dem Vater und als Vorbild und Grundlage unserer Einheit mit Gott bezeichnet; ebensowenig entspricht die Mitteilung jenes Seins und Lebensprinzips durch Erzeugung desselben dem Vollbegriff der Zeugung, welche eben eine solche Lebensmitteilung ist, die durch Mitteilung der eigenen Substanz des Zeugenden bedingt und getragen wird. Die Schenkung und Einwohnung des Heiligen Geistes hat nun eben in der Konstitution der Kindschaft Gottes gegenüber der geschaffenen Gnade die Aufgabe, diese Lücke auszufüllen, d. h. den substantiellen Zusammenhang mit Gott als unserem geistigen Vater und dessen substantielle Inexistenz in uns zu verwirklichen und mithin unserer Geburt aus Gott so viel als möglich den Charakter der Zeugung zu geben. — Weil aber die Geburt und Zeugung in unserem Falle nicht erst eine Person konstituieren, vielmehr eine bereits konstituierte Person durch Erhebung zur Gemeinschaft mit einer höheren Person vollenden soll: so hat dieselbe hier spezifisch die Form der Adelung oder Weihe einer geschöpflichen Person durch Verähnlichung und Vereinigung mit

[1] Scheeben hat neben unstreitig tiefen und originellen Gedanken auch mystische Spielereien, die weder eindringende Schärfe noch logische Genauigkeit verraten. So ist die von ihm Kath. 1884, I, p. 43 f., gegebene Darlegung und Begründung, weshalb er dem Namen „Kindschaft" vor dem anderen „Sohnschaft" Vorzug gebe, ganz ungenügend. Recht hat er ja und andere von ihm beigebrachte Gründe sind ja ganz stichhältig, aber der zuletzt von ihm gegebene Grund ist kein Grund; das Ganze entbehrt der logischen Verknüpfung.

Gott. Während nun die Verähnlichung mit Gott zunächst in der geschaffenen Gnade als einem Abglanze der Natur Gottes sich vollzieht, ist die nachfolgende[1] Vereinigung mit Gott nach dem Apostel in der Form einer Vermählung zu denken, in welcher Gott selbst sich der Seele so schenkt und verbindet, daß sie ein Geist wird mit ihm, wie die menschliche Ehe aus Braut und Bräutigam ein Fleisch macht. Die besondere Art und Weise endlich, wie Gott als Vater und Bräutigam seinem bräutlichen Kinde sich mitteilt und verbindet, ist die, daß Gott seinen eigenen Geist, d. h. sich selbst in seiner geistigen Substanz, respektive in der die Mitteilbarkeit der göttlichen Substanz nach außen repräsentierenden Person des Heiligen Geistes, der begnadigten Seele als ihren Geist einhaucht, wie eine Salbe ihn eingießend und wie ein Siegel ihn einprägend, und so durch sich selbst die Seele als seinen lebendigen Tempel weihend und heiligend."

Nach dem Mitgeteilten ist klar, daß nach Scheeben der Heilige Geist in seiner substantiellen Einwohnung eine Lücke auszufüllen hat, welche die geschaffene Gnade in der Seele ließ. Ist aber diese Auffassung des Verhältnisses die richtige[2]? Dagegen spricht doch, daß bei ihr wenigstens in einem gewissen Betracht die geschaffene Gnade das Wichtigere ist; sie allein kann grundlegend die Verähnlichung mit Gott bewirken; sie hat aber auch in sich nach Scheeben keine besondere Beziehung zum Heiligen Geiste; er deutet wenigstens eine solche nicht an; daß sie als ein Geschenk der göttlichen Güte dem Heiligen Geiste appropriiert wird, ist ja richtig; aber darin liegt nicht allein für sich eine „missio", die allein etwas Besonderes für den Heiligen

[1] Scheeben hätte offenbar genauer so sich ausdrücken müssen. Oder wenn er Verähnlichung und Vereinigung voneinander unterscheiden wollte, was ja zutreffend ist, so ist das Wörtchen „zunächst" überflüssig, bzw. am unrechten Orte gesetzt.

[2] Scheeben bezeichnet Kath. 1883, II, p. 598, die Einwohnung des Heiligen Geistes als das erste und tiefste „Prinzip der Kondignität", die zum meritum de condigno erforderlich ist. Damit dürfte aber schwerlich die Stellung harmonieren, nach welcher die Einwohnung eine von der Gnade gelassene Lücke auszufüllen hat. Er faßt dann sofort selber die habituelle Gnade als eine Folge der Hinordnung zum ewigen Leben, die unter der Wirksamkeit des einwohnenden Geistes stattfindet.

Geist schaffen kann; denn in der Hervorbringung der Wirkung ist doch keine missio zu erkennen, weil diese Hervorbringung allen drei Personen gleichmäßig zukommt; es ist aber die Gnade nach der Auffassung von Scheeben rein nur als Wirkung zu betrachten und folglich ist es wahr, daß sie in sich gar keine besondere Beziehung zum Heiligen Geiste aufweist; deshalb ist die Einwohnung des Heiligen Geistes ein äußerliches Sichverhalten desselben zu ihr. Ist aber diese Idee berechtigt? Wäre es nicht denkbar, daß ein organisches Verhältnis zwischen der Gnade und der Einwohnung des Heiligen Geistes bestünde? Zielt nicht auch schon die Gnade auf die substantielle Einigung ab, die in der Ewigkeit sich zwischen der Seele und Gott vollzieht? Wird nicht in der Theologie, in der Schrift (vor allem 2. Petr. 1, 4) und bei den Vätern (siehe Bell. De gr. et lib. arb. I, 4; de iustif. II, 8; Petav. de Trinit. VIII, 4–7; Ripalda, De Ente supern., Disp. 132, sect. 7; Scheeben, Dogm. II, 281 ff.) schon die Gnade so hervorragend gepriesen, daß man dabei die Auffassung Scheebens als dürftig erachten muß? Darf man da nicht den Versuch wagen, die inhabitatio Sp. S. nicht bloß zum Vollbegriff der Gotteskindschaft zu rechnen, sondern sie geradezu als die einzige Formalursache dieser Kindschaft in der Weise zu bezeichnen, daß die geschaffene Gnade in ihren Begriff hineinfällt[1]? Doch das ist späterhin noch genauer zu präzisieren und gegebenenfalls zu begründen. Zum Übergange aber nehme ich den Gedanken, daß die substantielle Ein-

[1] Scheeben drückt sich Kath. 1893, II, p. 598 ff., so aus, daß man meinen möchte, er stimme ganz der hier entwickelten Ansicht zu, wie schon bemerkt wurde. So schreibt er p. 599: „Vermöge der in Rede stehenden Einwohnung der virtus Sp. S. konkurriert die letztere als causa prima mit der von ihr abhängigen und ihr untergeordneten gratia habitualis creata in der Herstellung der vollkommenen passiven Hinordnung auf das ewige Leben, wodurch die begnadigte Person desselben vollkommen würdig wird, auf ähnliche Weise wie sonst der effektive Einfluß der causa prima mit der nicht nur durch eigene Kraft, sondern zugleich in virtute causae primae wirkenden causa secunda in der effektiven Produktion neuer Dinge, respektive neuer Akte konkurriert.“ Und wenn er p. 600 den verdienstlichen Akt als Wirkung der vom Heiligen Geiste durch die habituelle und aktuelle Gnade ausgehenden, auf die Hinführung zum ewigen Leben gerichteten göttlichen Bewegung auffaßt, ist das nicht ganz die im Artikel verfochtene Ansicht?

wohnung, die Scheeben will, falls dieses Wort überhaupt Realität soll beanspruchen können, doch nicht zu trennen ist von jener substantiellen Gegenwart, in der Gott schon natürlicherweise in allen Geschöpfen wesenhaft ist. Diese Gegenwart wäre, falls sie in sich zur übernatürlichen Ordnung erhoben werden könnte, in Wahrheit jene substantielle Gegenwart, die ich mit Scheeben außer der Gnade für die Seele postuliere, und sie würde nicht mehr die bei Scheeben zu findende äußere Ergänzung zur Gnade besagen, falls aus ihrem Begriff die Gnade resultiert, oder besser gesagt, wenn sie eminenter formaliter die geschaffene Gnade derart enthält, daß dieser Begriff sofort auch die Kausalität zeigt, aus der die Gnade erfließt. So aber ist in der Tat die Einwohnung des Heiligen Geistes zu fassen. Denn Gott will ja die übernatürliche Ordnung in dieser Zeit begründen in der Hinordnung zur Gewinnung des ewigen Lebens; sie ist also wesentlich Energie und alles, was in ihr an Kräften zur Erlangung des ewigen Lebens sich findet, ist schließlich als causae secundae zurückzuführen auf die causa prima. Deshalb kann der Heilige Geist sich substantiell-übernatürlich der Seele nur zuwenden mit der Beziehung, daß aus dieser seiner Hinwendung zur Seele die geschaffene Gnade sofort fließt, weil sie formell in dieser Hinwendung liegt. Weil aber der Heilige Geist nicht schöpferisch tätig sein kann, außer er sei da, wo eine Wirkung hervorgebracht werden soll, muß er offenbar ordine naturae früher übernatürlich der Seele gegenwärtig sein, bevor die Wirkung eintreten könne. Aber diese seine Gegenwart enthält, wie gesagt, als prima causa oder als höchstes und letztes Prinzip, das alle übernatürliche Tätigkeit des Geschöpfes ermöglicht, alle abgeleiteten Prinzipien, die ja nur in der Idee des letzten Urgrundes wurzeln und ihr nachgebildet sind[1]. Es könnte ja, absolut genommen, die Seele übernatürlich tätig sein ohne ihr eingepflanzte Prinzipien der Tätigkeit, nur unter dem Einfluß der aktuellen Gnade, wie diese auf Verstand und Willen einwirkt; deshalb ist in aller Wahrheit der Heilige Geist eminenter-causaliter all das, was die eingepflanzten übernatürlichen Vermögen sind.

[1] Causa supereminens vitae aeternae nennen den Heiligen Geist die Salmanticenses nach Scheeben: die Stelle war aber nicht zu verifizieren.

Aber noch aus einem tieferen Grunde können wir sagen, daß die substantielle Gegenwart des Heiligen Geistes in der Seele in sich eminenter ein Prinzip der Tätigkeit ausdrückt, die die Seele auszuüben hat. Ist nicht im ewigen Leben die Einwohnung Gottes in der Seele es, die der Seele Gott schaubar macht? Folglich kann auch aus der substantiellen Gegenwart des Heiligen Geistes in der Seele ein inneres, inhärentes Lebensprinzip, wie die Gnade es ist, abgeleitet werden. Folglich enthält die substantielle Gegenwart die geschaffene Gnade eminenter-formaliter (nicht bloß virtualiter) ganz adäquat unter der Rücksicht der Inhärenz und nicht bloß unter Rücksicht der obersten Kausalität, von der die Kausalität stammt, die in der Gnade wurzelt. Somit ist die geschaffene Gnade in organische Verbindung zu der substantiellen Einwohnung des Heiligen Geistes so gesetzt, daß sie nicht mehr, wie bei Scheeben, eine Lücke auszufüllen hat, welche die Gnade noch hoffen läßt. Sobald die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes gedacht ist, ist mit ihr wegen des göttlichen Beschlusses, die übernatürliche Ordnung den gewöhnlichen Gang nehmen zu lassen und mithin die potentia absoluta auszuschalten, auch sofort der Begriff der gratia creata da, so daß nur **mit ihr** die Seele als übernatürlich geadelt erscheint[1].

Indessen geht dieser Funktion der Gnade, die organisch mit der substantiellen Einwohnung des Heiligen Geistes verbunden ist, eine andere voraus; es ist die, die Seele schuldfrei zu machen. Diese Funktion, also die Befreiung der Seele von der Schuld, geht, wie Scheeben ganz richtig gesehen hat (a. a. O. 1884, II, p. 474, Anm. 1), ordine naturae als eine die Aufnahme des Heiligen Geistes bedingende Disposition der Seele voraus. Deshalb ist sie mit der substantiellen übernatürlichen Einwohnung des Heiligen Geistes nicht verknüpft;

[1] Scheeben schreibt a. a. O., p. 598: „Das inhabitare per gratiam stellt den Heiligen Geist dar als ein uns verbundenes Prinzip, und zwar verbunden vermittels eines durch seine Tätigkeit stetig in uns hervorgebrachten und unterhaltenen Bandes und dieses Band ist zugleich sein lebendiges Organ, wodurch er uns stetig und ununterbrochen zum ewigen Leben hinbewegt.“ Wenn das nicht mit Granderaths Auffassung zusammenfallen soll, hat es nur Sinn in der in diesem Artikel vertretenen Darlegung. In der Hinordnung auf das Band der Gnade ist uns substantiell der Heilige Geist verbunden, aber nicht erst durch dieses Band.

ihr entspricht die natürliche substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes; diese steht sozusagen nur in Diensten der zweiten Einwohnung. Daß sie nicht formell übernatürlich ist und ihre Funktion, die Schuld zu beseitigen, keinen Anspruch auf übernatürlichen Charakter erheben kann, geht mit Evidenz daraus hervor, daß die Nachlassung der Schuld ja auch bei mangelnder Wiederherstellung der übernatürlichen Ordnung denkbar ist. Aber wenn die Nachlassung der Schuld nichts mit der übernatürlichen Einwohnung des Heiligen Geistes zu tun hat, steht dann nicht auch die gratia creata dieser Nachlassung fremd gegenüber? Und wie ist das dann zu vereinbaren sowohl einerseits mit der Erklärung des Tridentinum: „unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit" und anderseits mit der einmütigen Lehre der Theologen, die formell durch die Gnade die Schuld verdrängt werden lassen? Ich gestehe offen, daß hierin eine wahre Schwierigkeit liegt. Gewiß ist die causa efficiens der Nachlassung der Schuld Gott, wie er in der natürlichen Ordnung der Seele innewohnt. Aber wirkt diese causa suprema das, was sie wirkt, ohne formelle Rücksicht auf ein anderes? Wir sehen, daß gerade das Gegenteil der Fall ist; die Nachlassung der Schuld wird nur erwirkt, auf daß die dem übernatürlichen Leben erstorbene Seele ein in der providentia ordinaria liegendes Prinzip des übernatürlichen Lebens empfangen könne; deshalb wird das neue Leben mit Recht formell dem früheren Tode gegenübergestellt und mithin auch das neue Prinzip übernatürlicher Handlungsmöglichkeit der früheren Ohnmacht zu übernatürlichem Tun. Deshalb kann man mit Recht die gratia creata als das geschaffene Formalprinzip bezeichnen, das der Schuld konträr gegenübersteht. Ein inhärentes Lebensprinzip stößt den Tod aus dem Subjekte, fordert die Entfernung des Erstorbenseins. Insofern die Gnade in der übernatürlichen Gegenwart des hl. Geistes formell eingeschlossen ist, ist sie zwar auch der Schuld gegenübergestellt; aber so wirkt sie nicht deren Beseitigung und kann sie nicht wirken, weil, wie wir sahen, Gott nach seiner natürlichen Präsenz in der Seele die Sünde tilgt; aber wie Gott so[1] wirkt, bezielt er die Gnade als sozusagen konnaturales Organ über-

[1] Der natürlichen Präsenz nach.

natürlichen Tuns, und so liegt es ihr ob, als Form der Seele die Sünde zu verdrängen. Ihr organisches Verwobensein mit der übernatürlichen Präsenz Gottes in der Seele zeigt sich nicht unter dieser Rücksicht. Es hat also die Gnade einen doppelten Charakter. Zunächst erscheint sie nur, inwiefern Gott die natürliche Ordnung, wie sie als natürliche Ordnung wegen eingetretener Schuld vorliegt und wegen dieser Schuld einen Gegensatz zur übernatürlichen Ordnung besagt, dieses Gegensatzes entkleiden will; das geschieht, indem er ihr, die an und für sich kein höheres Lebensprinzip zu besitzen braucht, dieses zuwendet; weil die Schuld sich damit nicht verträgt, verschwindet sie sofort nach dieser Rücksicht und daher die oberwähnte Bestimmung des Tridentimum, die die Gnade als die einzige Formalursache der Rechtfertigung erklärt. Das ist der erste, untergeordnete Charakter der Gnade. Es ist klar, daß die so betrachtete Gnade mit einer besonderen substantiellen Gegenwart des Geistes Gottes in der Seele nichts zu tun hat; sie erscheint ja rein als Mittel, um der an sich für übernatürliches Wirken nicht befähigten bloßen Natur ein entsprechendes inhärentes Lebensprinzip zu verleihen; nach dem Falle in Schuld kann und muß dieses bei seinem Erscheinen die Schuld notwendig verdrängen.

Insofern aber Gott die neue übernatürliche Ordnung positiv, sozusagen um ihrer selbst willen oder adäquat betrachtet, ist sie ordine prius als die bloße Natur und eigenen Gesetzen unterworfen wie mit überragendem Eigenwert begabt; betrachtet der Schöpfer so die Gnade, so ist sein Wille, falls er sie für die Seele bestimmt, daß dieses Lebensprinzip für die Kreatur alles besage und mit sich bringe, was es an sich enthält, und so erscheint das substantielle Leben Gottes, durch das der Ewige sich selber Lebensprinzip ist; deshalb liegt so in ihm alles vorgebildet, was abgeleitetes sekundäres Lebensprinzip ist, wie an erster Stelle die Gnade; wo sie also erscheint, erscheint sie mit dem substantiellen Leben Gottes, wie dieses in der Seele aufleuchtet, ganz und gar sich selber Ziel; diesem Ziel gegenüber ist das andere, die natürliche Ordnung, die notwendig übernatürlicher Organe ermangelt, ein dürftiges Ziel, das in dem ersten nicht formell enthalten ist. Offenbar unterscheidet auch

der hl. Thomas in dem Gerechtfertigten die Einwohnung des Heiligen Geistes und die Gnade so, daß schon die erstere für sich eine Hinordnung zum ewigen Leben ausdrückt, der die Hinordnung zum ewigen Leben durch die Gnade gänz untergeordnet ist, daß die erstere als das Element erscheint, das zuerst erwähnt werden muß, die Gnade aber als an zweiter Stelle stehend. Er schreibt nämlich 1. 2. q. 114 a. 3: „Si loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae de condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis in vitam aeternam, secundum illud Ioann. 4, 14: fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo, consors factus naturae divinae, adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso iure adoptimis secundum illud Rom. 8, 17: Si filii, et haeredes.“ Daß die substantielle Einwohnung aber für die Seele dies bedeutet, daß sie in ihr aufs tiefste aus Gott gezeugt und geboren wird, daß sie zugleich durch dieselbe Gott vermählt, zu einem höheren Seinsstand erhoben und vergöttlicht wird, was Scheeben von der der Eingießung der Gnade nachfolgenden Einwohnung des Heiligen Geistes lehrt, ist a fortiore wahr. Die entwickelte Anschauung ist eine Rechtfertigung und Aufhellung des tiefen Wortes des Verfassers der Hierarch. eccl., c. I, nr. 3: „Est autem haec deificatio, ad Deum, quantum fieri potest, assimilatio et unio.“ Die geschaffene Gnade ist nach mir, im Gegensatz zu Lessius, der die Einwohnung des Heiligen Geistes als die einzige Formalursache der übernatürlichen Kindschaft faßt, nicht das Band, wodurch der Heilige Geist mit der Seele vereinigt wird, sondern ist in der Einwohnung und durch sie und mit ihr diese Kindschaft selber; was die substantielle Gegenwart präformiert in sich trägt, dessen tatsächlicher geschaffener Ausdruck ist sie. Mit Lessius komme ich also darin überein, daß ich der geschaffenen Gnade den Charakter einer selbständigen Formalursache der Gotteskindschaft bestreite. So werden Gnade und Einwohnung als ein konstitutives Prinzip der Gotteskindschaft herausgestellt, was, wie mir scheint, die entwickelte Anschauung nur empfehlen kann (p. 22).

Scheeben selber kommt unwillkürlich dazu, die geschaffene Gnade und die Einwohnung des Heiligen Geistes in innige organische Einheit zu setzen[1]. Kath. 1883, II, p. 601, schreibt er: „Nachdem so die motio Spiritus sancti als erster und tiefster Grund, woraus alle Kondignität stammt und zugleich als höchster, unmittelbarer und formeller Grund der Kondignität erklärt ist, weist der hl. Thomas[2] treffend an zweiter Stelle auf die aus der motio Spiritus sancti hervorgehende, respektive schon in ihr miteinbegriffene gratia creata hin, welche, obgleich nur als abgeleiteter und untergeordneter Grund, gleichwohl formell durch ihr eigenes Wesen zur Begründung der Kondignität geeignet sei."

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, daß, wird nicht die substantielle übernatürliche Einwohnung des Heiligen Geistes mit der natürlichen Gegenwart in der Seele in organische Verbindung gebracht, so daß letztere in ihrer Erhebung und Verklärung zur übernatürlichen erscheint, ein flatus vocis ist, auf den sich doch wahrhaftig nicht all das beziehen kann, was die Heilige Schrift und die Väter von ihr aussagen. Die Erhebung zur übernatürlichen Gegenwart kann sie aber nach den Grundsätzen der thomistischen Philosophie nur in dem Verhältnis zu Wirkungen finden. Die erste und fundamentale ist die gratia creata. Weil diese radicaliter das Prinzip alles übernatürlichen Tuns ist und mithin nur in ihr die nächsten Prinzipien übernatürlichen Tuns wurzeln können, ist sie schon aus diesem Grunde auf Gott zurückzuführen, der als prima causa alle andere Kausalität eminenter-causaliter enthält; mithin ist schon unter dieser Rücksicht die substantielle Gegenwart des Heiligen Geistes mit der Hinordnung auf diese Wirkung innerlich verknüpft und diese ist in ersterer enthalten; aber weil im ewigen Leben die substantielle Einwohnung der Gottheit in der Seele es ist,

---

[1] Kath. 1884, I, p. 32 f., empfindet Scheeben selber den Mangel, daß er die Gnade und die Einwohnung als zwei Elemente faßt. Er sucht diesem Vorwurf Granderaths dadurch zu entgehen, daß er bemerkt, das sei bei einem Verhältnis in der Kreatur ganz natürlich, daß Vorzüge und Wirkungen, welche in höheren Wesen und besonders in Gott durch eine einfache Form begründet sind, in niederen Wesen durch Zusammensetzung aus mehreren Elementen begründet werden.

[2] 1. 2. q. 113 a. 3.

die die visio beata endgültig ermöglicht, kann offenbar aus der substantiellen Gegenwart des Heiligen Geistes in der Seele auch eminenter-formaliter ein inhärentes Lebensprinzip abgeleitet werden, das als letzter Grund alle übernatürliche Tätigkeit fundiert, durch die der Mensch zum ewigen Leben strebt. Substanz ist mit Substanz in der Vita beata geeint; wie sich diese Idee hinabsenkt in die Kreatur, entspringt in ihr alles übernatürliche Leben. Ist da nicht die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes der Faktor, der alles schafft?

Aber auch, wenn wir das Verhältnis der begnadigten oder in die übernatürliche Ordnung erhobenen Seele zum Sohne Gottes betrachten, ergibt sich, wie die substantielle Gegenwart des Heiligen Geistes überhaupt, so auch die im Artikel verfochtene Gegenwart. In bezug auf das erstere Moment hatte Scheeben a. a. O. 1884, I, 24, sehr gut folgendes hervorgehoben: „Schon Irenäus hat scharf hervorgehoben, daß, wenn unsere Adoptivkindschaft als ein solches Verhältnis aufgefaßt werden muß, worin wir über unser rein geschöpfliches Verhältnis hinaus zur Teilnahme an dem nicht auf Erschaffung, sondern auf Zeugung beruhenden Verhältnisse des natürlichen Sohnes Gottes erhoben werden, die vollkommene Wahrheit unserer „Zeugung" im Gegensatz zur Erschaffung aus nichts nicht einfach nach Maßgabe einer höheren Verähnlichung mit Gott, sondern zugleich in Hinsicht auf die etwa bei ihr gewahrt bleibende Mitteilung der substantia generantis zu prüfen ist. Bezüglich des zweiten Momentes sei aber darauf hingewiesen, daß der menschgewordene Sohn Gottes, dem wir in der übernatürlichen Ordnung sollen vollkommen eingegliedert werden, durch seine substantielle Verbindung mit der menschlichen Natur dieser die ihr eigene Heiligkeit mitteilt, zu der die geschaffene Gnade sich nur als ein konnaturaler Ausfluß verhält. Also wird es auch in der übernatürlichen Ordnung bezüglich der Kreatur so sein, daß sie zunächst durch die substantielle Eingliederung in ihn auf Heiligkeit bezogen erscheint, die nur deshalb für uns mit absoluter Notwendigkeit die gratia creata zeitigt, weil wir eben nicht hypostatisch mit der Gottheit verbunden werden. Es ist aber der Heilige Geist, durch dessen substantielle Einwohnung in uns auch unsere Eingliederung in Christus ihren Höhepunkt erreicht. Das sind nun Mo-

mente, die nicht bloß einen flatus vocis besagen. Also ist die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes die zur übernatürlichen Ordnung erhobene Präsenz.

Zweiter Artikel.

In der Kontroverse zwischen Granderath und Scheeben, von der im ersten Artikel die Rede war, hatte ersterer es als innerlich widersprechend hervorgehoben, daß der Heilige Geist, inwiefern er übernatürlich-substantiell der Seele einwohnt, in irgendwelcher Weise als causa formalis unseres übernatürlichen Seins und Lebens betrachtet werden könne, und unterstellt, daß die von Scheeben vertretene Erklärung der substantiellen Einwohnung in diesem Sinne zu nehmen sei. Ob mit Recht oder Unrecht dies letztere behauptet wurde, ist mehr nebensächlich und wird an dieser Stelle zwar berührt, aber doch nur so, daß der Fragepunkt bezüglich der causa formalis um seiner selbst willen untersucht werden soll. Die Väter sprechen hundertmal, wie Scheeben (a. a. O., 1884, I, 97) hervorhebt, von einem vivere spiritu Dei bei unserer Seele, welches dem vivere spiritu hominis bei unserem Leibe analog sei. Ist nun die Geistseele Formalursache für das Leben des Leibes, so scheint auch der der Seele substantiell einwohnende Heilige Geist als Formulursache für der Seele übernatürliches Sein und Wirken bezeichnet werden zu können.

Gewiß ist die Geistseele Prinzip des organischen Lebens, aber sie ist dessen Prinzip in dem von ihr informierten Leibe als einem von ihr selbst verschiedenen Substrate und mithin Prinzip eines nicht ihr selbst als unmittelbarem Träger zuzuschreibenden, sondern diesem Substrate inhärierenden Lebens. Der Leib ist das subiectum inhaesionis (proximum et incompletum) dieses Lebens und ist das principium quo desselben, während dessen principium quod der ganze Mensch ist. Und der Leib ist das subiectum inhaesionis seines organischen Lebens zwar in und mit der ihn informierenden Geistseele — ähnlich wie die nicht geistigen Lebensprinzipien inhäriert sie dem Leibe als physische Form, teilt ihm nicht bloß Leben mit, sondern nimmt auch an ihm teil — aber nicht formell wegen der ihn informierenden Geistseele; denn nicht spezifisch in ihrer Form als Geistseele informiert sie, sondern insofern sie eminenter als Geistseele auch die niederen

Formen in sich enthält. Deshalb ist sie eminenter-formaliter Form des Leibes, nicht einfach formaliter wie die Tierseele für den Tierleib. Aber selbstverständlich besagt diese eminentia formalis der Geistseele als Form des Körpers keinerlei Kausalität, auch nicht unter dem Gesichtspunkt der eminentia formalis, als wenn die so betrachtete Geistseele wirklich eine Kausalität bezüglich des Leibes ausüben würde; denn sie übt keinerlei wie immer gefaßte Kausalität aus, die über die Kausalität des Formprinzips hinausginge, und der Grund dafür liegt darin, daß „informare" nicht = agere ist. Wohl kann man unter dem Gesichtspunkte der eminentia formalis sagen, die Geistseele sei Emanationsprinzip des organischen Lebens, inwiefern sie gewissermaßen aus ihrer Eminenz die niedere Form emanieren läßt, die im Tiere sich findet. Deshalb kann die Geistseele — wenn auch Vorsicht hier am Platze ist — in einem guten Sinne Emanationsprinzip des leiblichen Lebens genannt werden. Ist also die Geistseele auch nicht Inhäsionsprinzip des leiblichen Lebens, weder wenn sie allein für sich betrachtet wird noch auch in und mit dem Leibe in reduplikativem Sinne, so verursacht sie doch dasselbe in aller Wahrheit sub ratione formae, und **insofern** ist es wahr, daß das organische Leben an der Form der Geistseele (Geistseele hier spezifikativ, nicht reduplikativ genommen) teilnimmt; deshalb muß auch das leibliche Leben und dessen Substrat, der Körper in seinem Bau, das geistige Leben irgendwie abschatten; wie herrlich das schon bezüglich des erwähnten Körperbaues vorliegt, ist oft genug gesagt worden; hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß dies aus einem tiefen inneren Grunde, den nur die aristotelische Philosophie angibt, geschieht, also innerlich notwendig ist. Folglich verursacht die Geistseele das organische Leben durch die denkbar innigste Gegenwart im Leibe, die eben die der Form ist; es liegt, insofern die Geistseele die niedere Form eminenter enthält, sogar ein organisches Verhältnis, eine organische Verbindung ihres Wesens mit dem Leibe vor; um die Sache auf das Bildliche zu wenden, kann man sagen, die Geistseele sei das Haupt, in dem das organische Leben wurzelt; der Terminus „Wurzel" selbst jedoch ist hier nicht angezeigt zum Vergleiche, weil das aus der Wurzel Ent-

stammende ganz genau das gleiche Leben mit der Wurzel hat, während im Haupt sich auch, und zwar vorzüglich, geistiges Leben betätigt.

Das nun mußte zur Einleitung aus einem doppelten Grunde gesagt werden: *a*) weil es unentbehrliches Fundament für die Inangriffnahme des zu behandelnden Punktes ist; *b*) weil die Ausführungen Scheebens über diese philosophische Partie, so anregend sie auch sind, doch der nötigen Präzision und Schärfe entbehren.

Die gestellte Frage beantworte ich nun also:

Weil der Heilige Geist in seiner übernatürlichen Einwohnung substantiell in der Seele ist, läßt sich einigermaßen — sehr entfernt — diese Gegenwart vergleichen mit der ebenfalls substantiellen Gegenwart, welche die Geistseele als Form des Leibes im Leibe ist; und weil das organische Leben von der Geistseele als Form (im umschriebenen Sinne) verursacht wird, **alles** übernatürliche Leben aber durch die substantielle Gegenwart des Heiligen Geistes verursacht wird; weil je nach der Auffassung, die ich in beiden Artikeln vertrete, selbst die geschaffene Gnade nur aus ihr ihre Erklärung findet, läßt sich der Einfluß des Heiligen Geistes auf die Seele in seiner Einwohnung auf diese Einwohnung als Formalursache einigermaßen und in abgeschwächtem Sinne zurückführen; substantielle Gegenwart mit substantieller Einheit auf der einen Seite und substantielle Gegenwart ohne substantielle Einheit auf der anderen Seite sind hier die Pole. Die Seele ist also subiectum (adaequatum) inhaesionis des ihr zuzuschreibenden Gnadenstandes und aller übernatürlichen Güter nebst aller übernatürlichen Tätigkeit und ist in ihrem übernatürlichen Sein und ihren übernatürlichen Kräften das principium quo (immediatum und formale) aller übernatürlichen Tätigkeit, wie der Leib das principium quo (immediatum et formale) physischer Tätigkeit ist. Die Einwohnung des Heiligen Geistes aber läßt sich, weil er als das principium substantialiter coniunctum dasteht, einigermaßen als das principium quo mediatum et radicale bezeichnen, weil, wie die Geistseele als Form (den Terminus Geistseele in sensu specificativo genommen) das principium mediatum et radicale für die physischen Kräfte des Leibes und dessen physisches Sein ist, so auch die substantielle Gegen-

wart des Heiligen Geistes die übernatürlichen Kräfte der Seele nebst deren Untergrund, der geschaffenen Gnade, ist, und zwar nicht bloß einfach causando[1], sondern auch um dessentwillen, weil sie präformierend die Gnade in sich trägt. Aber das Gesagte gilt nur, insofern die Gnade nicht der Aufgabe dient, die Schuld aus der Seele zu entfernen; denn die übernatürliche substantielle Gegenwart des Heiligen Geistes in der Seele hat, wie in dem ersten Artikel gezeigt wurde, nichts mit der Gnade zu tun, insofern sie die Seele zu rechtfertigen hat; es ist die Rechtfertigung ja an sich nur Bedingung; sie könnte auch eintreten bei bloßer Wiederherstellung des Versöhnungsverhältnisses zu Gott ohne Eingießung der Gnade.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun mit aller nur wünschenswerten Evidenz, daß, streng genommen, die Einwohnung des Heiligen Geistes unmöglich als causa formalis für irgend etwas aufgefaßt werden kann, weder als causa formalis iustificationis noch als causa formalis sanctificationis. Aber es erhebt ja auch der Heilige Geist durch seine substantielle Gegenwart die Seele zu neuer Würde, indem er, ihr innewohnend, sich ihr als causa vitae aeternae verbindet (vgl. Scheeben 1883, II, p. 596, Anm. 1). Und es will nun Scheeben in diesem Sinne die Einwohnung des Heiligen Geistes causa formalis iustificationis sein lassen. Er schreibt nämlich (a. a. O. 1885, I, p. 109): „In keiner Weise will ich den Heiligen Geist als causa formalis iustificationis, geschweige als die iustitia qua iusti nominamur et sumus betrachtet wissen. Daraus aber ergibt sich, daß ich es auch für unzulässig erachte, den Heiligen Geist in irgendeinem wahren Sinne als causa formalis derjenigen Heiligung zu bezeichnen, von welcher das Tridentinum allein redet, d. h. derjenigen sanctificatio, welche mit der iustificatio identisch ist, respektive dieselbe konstituiert, mithin eine sanctitas iustificans und eine iustitia sancta ist. Diejenige Heiligung aber, als deren causa formalis ich den Heiligen Geist betrachte, ist nur eine Heiligung im Sinne der Mitteilung einer dignitas sacra et divina, also eine sanctificatio nicht iustificans, sondern consecrans,

[1] Die Geistseele ist principium informando.

welche überdies der iustificatio so wenig als Ursache vorausgeht, daß sie vielmehr dieselbe als vollendet voraussetzt und erst im Gefolge derselben eintritt." Aber auch diese Rechtfertigung ist nicht haltbar. Denn wer sieht nicht sofort ein, daß die dignitas nova, von der Scheeben redet, ein moralischer Effekt ist; man kann aber von einer causa formalis mit Grund nur reden, wo von einem Sein die Rede ist. Aber noch in anderer Weise sucht Scheeben seine These zu halten. Er schreibt (a. a. O. 1884, I, p. 51 f.): „Die Verbindung zwischen der göttlichen Person und der begnadigten Person bezeichne ich näher als Vermählung. Aber damit, meint G. (= Granderath), gebe ich selbst den Begriff der causa formalis auf. Das würde ich allerdings tun müssen, wenn ich die Vermählung bloß als eine Art von freundschaftlicher Verbindung mit obligater Einwirkung einer Person auf die andere dächte. Aber das ist eben nicht die ganze und volle Idee der Vermählung. Von allen bloßen Freundschaftsverhältnissen unterscheidet sich die Vermählung dadurch, daß die vermählten Personen durch die Macht desselben Schöpferwillens, welcher die Einheit der organischen Wesen gebildet, ein solches Ganze bilden oder vielmehr zu einem solchen Ganzen zusammenwachsen, dessen Einheit analog dieselbe Kraft und Bedeutung hat, wie die physische Einheit eines organischen Wesens, so daß die beiden Personen sich verhalten wie Haupt und Glied, resp. wie Geist und Leben. Wie daher das Haupt für das Glied, der Geist für den Leib durch sich selbst und in sich selbst ein formales Prinzip höheren Seins ist, so analog der Mann für das Weib. Und doch ist diese natürliche Vermählung zwischen zwei menschlichen Personen nur ein schwaches Schattenbild von der Innigkeit und Kraft der Vereinigung, die der göttliche Geist mit der geschaffenen Seele eingehen kann. In Christus geht diese Vereinigung sogar so weit, daß durch dieselbe ein physisches persönliches Ganze konstituiert wird; und auch bei den Gerechten ist sie so stark, daß der Apostel sagt, sie mache unsere Seele mit dem göttlichen Geiste zu einem Geiste, d. h. zu einem geistigen Wesen und eben dadurch die Seele in sich selbst zu einem höheren geistlichen Wesen. M. E. W. man braucht nur die Vereinigung des Heiligen Geistes mit uns, ebenso oder vielmehr in eminenter Weise als Analogon der

hypostatischen Union des Logos mit der Seele Christi zu betrachten, wie die menschliche Ehe ein Analogon der Vereinigung von Geist und Leib ist; und der Begriff der causa formalis in unserem Falle ist so klar und bestimmt, daß er für jeden faßlich wird; und zugleich erscheint derselbe über den angeblichen Widerspruch mit der Selbständigkeit und Abgeschlossenheit der göttlichen Person so erhaben, daß darin die gerade den göttlichen Personen eigene prinzipienhafte Selbständigkeit glänzend hervortritt." Um über die Berechtigung des hier von Scheeben Entwickelten sich klar zu werden, muß man sich darüber klar werden, in welchem Sinne bei der natürlichen Vermählung von einer causa formalis die Rede sein könne. Scheeben läßt uns selber darüber nicht in Zweifel; denn wir hörten ihn sagen, daß die Einheit in der Vermählung analog dieselbe Kraft und Bedeutung hat, wie die physische Einheit eines organischen Wesens, so daß die beiden Personen sich verhalten wie Haupt und Glied, respektive wie Geist und Leib. Wenn man nun also allein auf dieses schon in der natürlichen Ordnung analoge Verhältnis schauen wollte und dementsprechend die Terminologie in der übernatürlichen Ordnung bilden würde, könnte man offenbar auch hier die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes mit der causa formalis nur vergleichen. Aber die Sache liegt doch viel tiefer. Die substantielle **Gegenwart** des Heiligen Geistes in der Seele hat für diese eine unvergleichlich tiefere und reichere Bedeutung als die substantielle **Einheit** der Geistseele mit dem Leibe für dessen physisches Sein und Leben; deshalb wird sie, wie Scheeben mit Recht sagt (a. a. O. 1884, I, p. 49), als „göttliche Lebensquelle zum formalen Prinzip unseres übernatürlichen Lebendigseins gezogen, ist es jedoch schon allein bezüglich der Gnade, wie sie eine Erhebung darstellt, wahr, daß sie nach allem, was sie ist und wirkt, nur aus ihrem idealen Zusammenhange mit der substantiellen Gegenwart des Heiligen Geistes, besonders aber noch wahr bezüglich der Gaben des Heiligen Geistes. Deshalb übertrifft die substantielle Gegenwart, obgleich sie in dem Moment der bloßen Gegenwart sogar einen Gegensatz zur Form als des sich substantiell einigenden Momentes enthält, doch alle Formen unendlich, indem sie suo modo, eminenter, für

das übernatürliche Sein und Leben bedeutet, was, um den allein zulässigen Vergleichungspunkt mit der Geistseele beizuhalten, diese für den Leib, dessen Sein und Leben bedeutet. Aber weil die substantielle Gegenwart des Geistes Gottes den Gegensatz zur substantiellen Einheit bewahrt, ist es zu vermeiden, zu sagen, sie sei causa formalis der sanctitas in der Seele, wenngleich Scheeben keinen Anstand nimmt, diesen Terminus bedingungslos zu gebrauchen. Damit stimmt Franzelin (Tract. de Deo Trino, p. 636) überein, wenn er schreibt: „Cavendum est ne ansa detur considerandi Spiritum S. velut formalem sanctificationem nostram.“ Viel besser ist es wohl, die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes den „Zentralgrund“ aller übernatürlichen Heiligkeit zu nennen, wohlverstanden die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes, nicht diesen selbst; denn wenn auch letztere Ausdrucksweise richtig im Sinne der zwei Artikel erklärt werden kann, so ist sie doch an sich zu unbestimmt, während der vorgeschlagene Terminus ebensowohl in sich alles bisher Angeführte enthält, als auch erklärt, ganz natürlich zu dem führt, was als sein Inhalt resümierend bezeichnet wurde. Scheeben kann das Verdienst nicht abgesprochen werden, daß er zu einer tieferen Auffassung der Einwohnung des Heiligen Geistes wesentlich beigetragen hat. Aber es ist zu bedauern, daß die Vorliebe für mystische Verhältnisse ihn bei seinen Erörterungen nicht immer die nötige philosophische Exaktheit und Wahrheit wahren läßt; ich glaube, es ist aus den beiden Artikeln gerade zu ersehen, wie aus dem engsten Anschluß an philosophische Nüchternheit der schönste theologische Gewinn erblüht, auch in mystischer Hinsicht.

KOMMENTATOREN ZUR *SUMMA THEOLOGIAE* DES HL. THOMAS VON AQUIN

Gesammelt von Dr. ANTON MICHELITSCH

(Fortsetzung aus IV, 116—152)

216 *Tabarelli*, Richardus, De Deo uno. In S. th. I, q. 2—14. Romae c. 1900. 8° (424 pp.).

217 *Terra salsa*, Clemens de (magister artium, theologiae professor), Conclusiones formales super prima parte, prima