

Die Lehre des Hl. Thomas von der *scintilla animae* in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik

Autor(en): **Grabmann, Martin**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **14 (1900)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761991>

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.

simpliciter necessaria est, aut virtualiter existens ad primam demonstrationem faciendam, aut formaliter existens ad reliquas demonstrationes faciendas sive in materia propria sive aliarum scientiarum.“



DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON DER SCINTILLA ANIMAE IN IHRER BEDEUTUNG FÜR DIE DEUTSCHE MYSTIK IM PREDIGERORDEN.

Von MARTIN GRABMANN.



Der hl. Thomas von Aquin hat durch seine tiefe, von Principien getragene Lehre und durch seine unvergleichliche Logik und Methodik auf die gesamte nachfolgende Wissenschaft einen durchgreifenden Einfluss ausgeübt. Was früher als originellste Geistesarbeit einzelner Denker galt, das hat nunmehr gar vielfach eine fortgeschrittene Quellenforschung beim englischen Lehrer mehr oder minder klar ausgesprochen gefunden. Ein Beweis hiefür ist das Verhältnis zwischen St. Thomas und den deutschen Mystikern des Predigerordens. Preger, Charles Schmidt und zum Teil auch Stöckl und Bach würdigen nicht oder nur wenig den innigen Zusammenhang des thomistischen und mystischen Denkens. Die Folge davon ist, daß die einen in Eckehart den Vater der deutschen Spekulation feierten, während andere in den Mystikern die Vertreter des Pantheismus und Quietismus sahen. Freilich haben sich auch schon frühzeitig apologetische Stimmen für die Orthodoxie der deutschen Mystiker erhoben. Surius hat die Werke Taulers, des doctor sublimis et illuminatus, ins Lateinische übersetzt und nennt ihn einen insignis theologus. Der ehrwürdige Ludwig von Blois hat sogar eine Apologia pro Thaulero geschrieben. Über Eckehart äußern sich Quétif-Echard also¹: „Non blasphemus, non haeresiarchae nota inurendus. . . . Sed in eos errores sanctioris vitae desiderio immodico ac non sobrio abreptus censendus.“

Es ist das hohe Verdienst des um die Geschichte der mittelalterlichen Litteratur höchst verdienten P. Denifle O. P., durch seine gründlichen Forschungen Licht in die dunkle Frage über den wahren Wert der deutschen Mystik gebracht zu haben. Wer

¹ Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.* I, 307. Über Eckehart siehe noch: Lütolf in der *Tübinger theol. Quartalschrift* 1875, 4. Heft, und Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, art. Eckehart.

die deutschen Mystiker verstehen will, bemerkt P. Denifle,¹ der „mufs in der Scholastik, besonders aber in den Werken des hl. Thomas gründlich bewandert sein, sonst reifst er notwendig die deutschen Mystiker aus dem Boden der Geschichte, in dem sie wurzeln, er wird jede Entwicklung zu ihnen hin leugnen, die doch einmal da ist, und er wird es nie und nimmer zu einem richtigen Verhältnisse auch nur ihrer Terminologie, geschweige denn ihrer Lehren bringen“. In den gelehrten Fußnoten zu Eckeharts lateinischen Schriften hat der gelehrte Unterarchivar des hl. Stuhles die Konkordanz zwischen Eckehart einerseits und dem englischen Lehrer, sowie der älteren Franziskanerschule andererseits klargelegt, und zwar gerade in den Fragen über das Wesen und Sein Gottes und der Geschöpfe. Dabei verschweigt aber der gelehrte Forscher keineswegs die verschiedenen Unrichtigkeiten Eckeharts.

Auch J. E. Erdmanns Grundrifs der Geschichte der Philosophie in seiner neuesten Auflage kennt und würdigt den Konnex zwischen Mystik und Scholastik,² indem er die Lehre vom Seelen Grunde der deutschen Mystiker in Zusammenhang mit dem *intimus mentis sinus* bei Richard von St. Viktor und der *scintilla animae* bei Thomas von Aquin bringt.

Im folgenden soll nun die Auffassung des hl. Thomas von der *scintilla animae* klargelegt und dadurch ein kleiner Beitrag zum Verständnisse der mystischen Terminologie geboten werden.

An zwei Stellen erklärt sich der englische Lehrer über den Ausdruck „*scintilla animae*“, nämlich in seinem Sentenzenkommentar (II. Sent. d. 39 q. 3 a. 1) und seinen *Quaestiones disput. de Veritate* q. 17 a. 2 ad 3^m (cfr. *ibid.* q. 16 a. 1c.).

In seiner theologischen Summa, wo er nicht als Kommentator thätig ist, sondern als Systematiker und Magister sein gereiftes, abschließendes Forschungsurteil gibt, findet sich über diese *scintilla animae* nichts, wengleich in der Prima die psychologischen Fragen ausführlich behandelt werden. Die Thatsache, dafs der Aquinate in seinem Sentenzenkommentar dieser *scintilla animae* einen eigenen Artikel widmet, läfst uns in seinem Ausdruck einen in der damaligen Lehrtradition gebräuchlichen älteren terminus vermuten. Der Text des Lombarden selbst führt uns auf den Ursprung dieses Ausdruckes: „*Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus (super Ezechielem 1, 7)*

¹ P. Denifle O. P., „Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre“ im Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters II. Bd. S. 532.

² J. E. Erdmann, Grundrifs der Gesch. der Philos. I, 503 (4. Aufl.).

in Cain non potuit extinguere, bonum semper vult et malum semper odit.“

Estius, gleich groß als Exeget wie als Scholastiker, bemerkt hiezu¹: „Haec porro habitualis cognitio menti impressa varie ab auctoribus nuncupatur, ut conscientia, conscientiae dictamen, lex naturalis, scintilla rationis, *συντήρησις* . . . Quae quidem notitia nec in damnatis extinguitur. . . . Unde Hieronymus scribens in Ezechielis 1 ad illud: „Et scintillae quasi aspectus aeris candentis.“ Ea, inquit, quam Graeci vocant *συντήρησις*, scintilla conscientiae, in Cain quoque pectore postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus.“

Auch Alexander von Hales führt, wie Endres² bemerkt, die Synteresis und damit auch die scintilla animae auf den Kommentar des hl. Hieronymus zu Ezechiel zurück. „Die erste Veranlassung zur Aufnahme dieses Begriffes ging ohne Zweifel von Petrus Lombardus aus. Er verweist in seinem Sentenzenwerke, an welches das systematisierende Mittelalter in der Darstellung der christlichen Lehrsumme immer aufs neue wieder anzuknüpfen pflegte, bei der Behandlung der Frage, wie es zu nehmen sei, daß jedermann von Natur aus das Gute wolle, auf einen Teil jener Stelle des hl. Hieronymus, aus welcher sich der Begriff herschreibt. . . . Und so dürfte die erste Reception dieses Begriffes in einer der zahlreichen ungedruckten Sentenzenbücher und Summen, welche für die theologische Wissenschaft an der Wende des 12. und 13. Jahrhunderts Zeugnis geben, zu suchen sein.“³ Der Ausdruck scintilla ist also dem Propheten Ezechiel entlehnt, wie ja überhaupt viele termini der scholastischen und mystischen Theologie der hl. Schrift entlehnt sind.

Das ist für den hl. Thomas die geschichtlich gegebene Vorlage gewesen, auf Grund deren er den Begriff scintilla animae näher erklärt, präcisiert und mit seiner Gesamtdoktrin in Einstimmung gebracht hat.

Scintilla animae ist ein bildlicher Ausdruck. In der Auffindung und Disposition des vollen Inhalts einer Metapher ist der engelgleiche Lehrer Meister. In welcher Weise eruiert nun hier

¹ Estius in II Sent. dist. 39 § 2 (ed. Paris 1680).

² Endres, Die Seelenlehre des Alexander v. Hales im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft I, 284.

³ Endres a. a. O. 292 u. 293. Vgl. Heinrich Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Gekrönte Preisschrift. — Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrh.

der Aquinate den tieferen Sinn der metaphorischen Bezeichnung „*scintilla animae*“? In II sent. dist. 39 q. 3 a. 1: „Et haec virtus *scintilla* convenienter dicitur, quod sicut *scintilla* est modicum ex igne evolans, ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis respectu eius quod de intellectualitate in angelo est.“

Scintilla animae ist also in der Weise, wie der Aquinate hier das *tertium comparationis* bestimmt, ein quantitativer Begriff und bezeichnet den höchsten Grad menschlicher Intelligenz als Berührungspunkt zwischen dem Menschen und dem Engel.

In de Verit. q. 17 a. 2 ad 3^m: „Ad tertium dicendum, quod sicut *scintilla* est id quod purius est de igne et quod super-
volat toti igni, ita *synderesis* est id quod supremum in conscientiae iudicio reperitur; et secundum hanc metaphoram *synderesis scintilla conscientiae* dicitur.“ Die Art und Weise, wie hier unser hl. Lehrer das *tertium comparationis* bestimmt, läßt uns einen qualitativen Begriff ersehen. Die *scintilla animae* bezeichnet in der menschlichen Seele das reinste und erhabenste Moment. An dieser Stelle wird zugleich die *scintilla animae* mit der *Synteresis* identifiziert und zum Ausgangspunkt des sittlichen Lebens gemacht.

Scintilla im erklärten Sinne besagt im wesentlichen dasselbe wie die andere bei St. Thomas vorkommende Metapher *vertex animae*. „Sicut *vertex corporis* est *suprema pars corporis*, ita *vertex animae* est *suprema pars animae*“, de Verit. q. 16 a. 2 ad 3^m. Auch diese Metapher ist der hl. Schrift entnommen.

Dieser Ausdruck *vertex animae*, *vertex intelligentiae*, *apex mentis*, *apex voluntatis* kehrt besonders häufig in den mystischen Schriften des Dionysius Carthusianus wieder.¹ In welcher Weise nun gliedert der hl. Thomas diese metaphorische Bezeichnung *scintilla animae* in seine auf aristotelischer Grundlage aufgebaute Psychologie ein, welche spekulative Entwicklung erfährt dieser terminus durch den Aquinaten, der ja die aus der hl. Schrift und der Patristik überkommenen Bezeichnungen in so klarer und tiefer Form zu erörtern pflegt?

¹ Dionysius Carthus.: De fonte lucis a. 14 u. a. — Surin, Catéchisme spirituel p. 5 c. 4. — Pierre de Poitiers O. Cap., Jour mystique l. 3 tr. 6. — Boudon, Règne de Dieu en l'oraison mentale c. 15. — Louis de Blois, Inst. spirit. c. 12. — Sehr anziehend schreibt hierüber auch der hl. Franz v. Sales in seinem Theotimus 1. Buch, Kap. 12. Er vergleicht hier recht sinnig diesen *vertex animae* mit dem Allerheiligsten des Tempels von Jerusalem.

Der Ausgang ist für den hl. Lehrer (II Sent. l. c.) ein allgemeiner Gedanke seines Lieblingsautors Dionysius Areopagita: „*divina sapientia coniungit prima secundorum ultimis primorum*“. Die nähere Erklärung hiezu gibt die prop. 30 des liber de causis, wo gesagt wird, daß im Bereiche des Geschöpflichen die niedere Ordnung der nächsthöheren Ordnung ähnlich sein müsse.

Das ist aber nur dann möglich, wenn die niedere Ordnung in etwas an der Vollkommenheit der nächsthöheren Ordnung teil hat. Dann ist diejenige Vollkommenheit des höheren Geschöpfes, an der das nächststehende niedere Geschöpf teilnimmt und wodurch zwischen beiden eine Ähnlichkeit begründet wird, zugleich das höchste Moment in dem niederen Geschöpfe und das niederste Moment in dem höheren Geschöpfe. Der Grund hievon liegt im Wort- und Sachbegriffe des Teilhabens, der *participatio*. Diese Wahrheit veranschaulicht der englische Lehrer an der Parallelstelle in Quaest. disp. de Verit. q. 16 a. 1c. an einem Gleichnisse: Nach Dionysius läßt Gott die Grenze des höheren Geschöpfes mit dem Anfange der folgenden niederen geschöpflichen Ordnung in Berührung treten. Zusammengeordnete Naturwesen verhalten sich eben gerade so zu einander wie unmittelbar zusammenstoßende Körper. Wie nämlich der unten liegende Körper mit seiner Oberfläche die unterste Seite des oberhalb liegenden Körpers physisch berührt, so grenzt das niedere Naturwesen in seiner höchsten Vollkommenheit metaphysisch an eine der unmittelbar höheren Kreatur eigentümliche Vollkommenheit, indem es an letzterer in unvollkommener Weise teil hat. Wir sehen: der Obersatz der thomistischen Lehre über die *scintilla animae* ist genommen aus der tief metaphysischen Doktrin von der *participatio*, welche in der Philosophie und spekulativen Theologie des hl. Thomas die Rolle eines Grundgesetzes spielt, und welche hellstes Licht bringt in die Ordnung der Kreatur, ja selbst in die Ordnung der Übernatur, der Gnade und der Kirche.

In unserem Falle wendet der hl. Lehrer diesen Grundsatz auf das Verhältnis zwischen Mensch und Engel an.

Unter den Geschöpfen besteht aber, so fährt (II Sent. l. c.) der Aquinate weiter fort, die Ordnung, daß an erster Stelle der Engel und an zweiter Stelle die vernünftige Menschenseele in Betracht kommt. Da die Menschenseele Wesensform des Leibes ist, so ist die ihr natürlicherweise zukommende Erkenntnis eine Erkenntnis, welche vom Sinnenfälligen zum Geistigen fortschreitet und zur Erkenntnis der Wahrheit nur auf Grund vorhergehender Untersuchung kommt: deshalb wird diese Erkenntnis eine

schliessende, eine vernünftige Erkenntnis genannt. Ganz anders ist es beim Engel. Da er schlechthin unkörperlich ist, so entspricht seiner Natur ein Erkennen, das einfachhin ohne Untersuchung die Wahrheit erfafst. Der Engel wird deshalb mit Recht ein rein geistiges Wesen genannt. Es besteht demnach zwischen der Thätigkeit des englischen und menschlichen Geistes, und da vom Akt der Schlufs auf das Wesen geht, zwischen den Naturen beider ein durchgreifender Unterschied. *Natura autem animae humanae est infra angelicam.*

Aber nach dem im Obersatz ausgesprochenen Grundgesetze von der *participatio* mufs trotz dieser grossen Differenz zwischen dem Menschen und dem Engel ein Berührungspunkt existieren. Dieser Berührungspunkt kann aber nur auf der Linie des Geistigen, des Erkennens gefunden werden, da dieser Berührungspunkt das höchste Moment im Menschen sein mufs, das Höchste aber im Menschen nach dem vom hl. Thomas verteidigten Intellektualismus das Erkennen, das Denken ist.

Es ergibt sich deshalb, dafs in der vernünftigen Menschenseele, die in der Ordnung der Kreaturen dem Engel zunächst steht und ihm ähnlich ist, ein gewisses Mafs von Teilnahme an der dem Engel eigentümlichen reinen Verstandeskraft sich finde, so dafs auch des Menschen Geist einige Wahrheit unmittelbar ohne Untersuchung erfassen kann. Thatsächlich werden nun die ersten dem natürlichen Erkennen zugänglichen Principien in der spekulativen und praktischen Ordnung in dieser (unmittelbaren) Weise erfafst und erkannt. Diese Kraft, diese höchste Kraft im Menschen wird als Ausgangspunkt des spekulativen Erkennens *intellectus*, als Ausgangspunkt des praktischen ethischen Handelns *synderesis* genannt.

Und unmittelbar auf diese Ausführung folgt beim heiligen Thomas (II. Sent. I. c.) der Satz: „*Et haec virtus (haec virtus bezieht sich ohne Zweifel auf das unmittelbar zuvor stehende talis virtus, d. h. auf den intellectus und die synderesis zugleich in ihrer höheren Einheit) scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu eius quod de intellectualitate in angelo est; et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est*“ Aus diesem Texte läfst sich entnehmen, dafs der englische Lehrer unter *scintilla animae* im allgemeinen die *ratio superior* überhaupt als Ausgangspunkt des spekulativen Denkens und praktisch-ethischen Handelns versteht. Es ist dies die *intellectualitas* im Menschen, jenes Moment, das ihn dem Engel

am nächsten bringt. Herrlich schildert der Aquinate diese Intellektualität in seiner *expositio in Boeth. de Trinit. q. 6 a. 1*: „Differt autem ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate; unde dicit Boeth. 6 de Consol., quod similiter se habet ratio ad intellectum, sicut tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere: unde dicit Dionysius 7 cap. de div. Nomin., quod animae secundum quod habent rationabilitatem, diffusive circumeunt veritatem, et in hoc deficient ab Angelis; sed inquantum convolvunt multa ad unum, quodammodo angelis aequantur. Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat, et in illa totius multitudinis cognitionem capit: sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit.“

Durch diese intellectualitas wird demnach der Mensch nicht bloß dem Engel, sondern Gott selbst ähnlich. Dieses gilt von den beiden Grundformen dieser intellectualitas, nämlich sowohl vom *habitus primorum principiorum speculativorum* wie auch vom *habitus primorum principiorum operabilium*, welcher letzterer auch *synteresis* heißt. Vom ersteren sagt der englische Lehrer: „*Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nata, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis*“ (*de Verit. q. 11 a. 1*). Und von der *synteresis* gelten in erster Linie die Worte: „*Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*.“ *S. Th. I. II. q. 91 a. 2*. Wie schon gesagt, versteht der Aquinate (*II. Sent. l. c.*) unter *scintilla animae* im weiteren und allgemeineren Sinne die menschliche Intellektualität als Quelle des spekulativen Denkens und praktisch-sittlichen Handelns überhaupt. Im engeren und besonderen Sinne identifiziert der Aquinate, wie aus der Parallelstelle *de Verit. q. 17 a. 2 ad 3* hervorgeht, die *scintilla animae* mit dem *habitus primorum principiorum operabilium*, mit der *synteresis*. Er gebraucht dann den Ausdruck *scintilla conscientiae*. Übrigens hat die *synteresis* in der Auffassung des hl. Thomas und der Dominikanerschule viel mehr intellektiven Charakter, während, wie Endres bemerkt, in der Auffassung der Franziskanerschule der Schwerpunkt der *Synteresis* auf die Seite des menschlichen Willens neigt.

Hiermit haben wir die Texte des hl. Thomas über die *scintilla animae* besprochen und verglichen. Im allgemeinen versteht der Aquinate darunter überhaupt das höchste intellektuelle

¹ Endres a. a. O. S. 293.

Können im Menschen, das *seminarium totius cognitionis*. In einem engeren adäquateren Sinne ist *scintilla animae* gleichbedeutend mit *synteresis*. Diese *scintilla animae* wohnt dem Menschen naturaliter inne, sie ist ein integrierender Bestandteil des Menschenwesens und darum unzerstörbar.

Der hl. Thomas hat an den besprochenen Stellen die *scintilla animae* lediglich vom psychologisch-ethischen Standpunkte aus erörtert. Für die Theorie des übernatürlichen Erkennens in der spekulativen und mystischen Theologie hat der Engel der Schule diesen terminus nirgends verwertet, selbst an den Stellen nicht, wo er die Grundzüge der mystischen Theologie bietet.

Es ergibt sich nun die Frage, ob das, was Thomas unter *scintilla animae* im weiteren und engeren Sinne versteht, nicht wenigstens dem Ansätze nach für die mystische Theologie verwertbar und von den deutschen Mystikern wirklich verwertet worden ist.

Die *scintilla animae* bezeichnet das Innerste, das Höchste im Menschengeste. Der englische Lehrer hat nun eine sehr tiefe Auffassung von dem natürlichen und übernatürlichen Wirken Gottes im Innersten des Menschen. „*Deus est unicuique intimus sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei.*“ So der englische Lehrer in I. Sent. dist. 37 q. 1 a. 1. Diese Lehre, welche in den Schriften des hl. Thomas so oft wiederkehrt, ist besonders auch die Lehre seines hl. Freundes Bonaventura: „*Deus est intime agens in omni actione et intimus est ipsi potentiae operanti, ita quod potentia ipsa in nihil exit, quod non sit ab ipso.*“ So der seraphische Lehrer in I. Sent. d. 37 a. 1 q. 1 ad 5^m. Diese Gedanken sind besonders tief ausgeführt und für die Noëtik verwertet von den Schülern des hl. Bonaventura, wie die: „*De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*“¹ beweisen. Diese Lehre nun, daß Gott den Substanzen und Potenzen der *causae secundae* zu innerlichst ist, ist von fundamentaler Bedeutung für die Auffassung der *vita supernaturalis* und der *inhabitatio supernaturalis Dei in anima iustorum*.

Die essentiellen Principien der *vita supernaturalis* sind Wahrheit und Gnade, *gratia et veritas*, die wir von dem empfangen, der Gottheit und Menschheit in der denkbar innersten und

¹ *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*. Quaracchi 1883. — Cfr. *S. Bonaventurae Principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta a P. Ignatio Jeiler O. Min.* Quaracchi 1897.

innigsten Verbindung in sich eint. Die übernatürliche Wahrheit wird nun im einzelnen Menschen subjektiviert durch die eingegossene Tugend des Glaubens. Nach dem hl. Thomas ist aber der hl. Glaube ein Akt bezw. Habitus des Intellektes, zunächst des spekulativen, dann ex redundantia auch des praktischen Intellektes. „Fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto, ut manifeste patet ex fidei obiecto: sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in 1 de Trin. c. 8, inde est, quod per dilectionem operatur, sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus.“ S. Th. II. II q. 4 a. 2 ad 3^m. Kardinal Cajetan bemerkt hiezu mit der ihm eigenen Gedankenschärfe: „Altius enim et verius loquendo dicendum est secundum ipsum (sc. secundum S. Thomam) et veritatem, quod fides est habitus altior practico et speculativo praehabens eminenter utrumque sicut sensus communis respectu sensuum propriorum et propterea utrumque opus habet: sed loquendo, ut plures, et comparando ad haec duo, sub speculativo comprehenditur. Hanc autem esse mentem auctoris patet tum ex eo, quod theologica scientia, quae virtualiter continetur in principiis, quorum est fides, est huiusmodi, ut in primo libro ostensum est: tum ex eo, quod dona Spiritus sancti, quae ex fide emanant, sunt huiusmodi, ut infra patebit. Esse autem hanc doctrinam secundum veritatem eminentia divinae cognitionis, cuius est impressio proprii ordinis, manifestat, ut de theologia dictum est.“ Cajet. in II. II q. 4 a. 2 ad 3^m. Aus diesen gedankentiefen Bemerkungen des ersten und größten Kommentators der theologischen Summa entnehmen wir für unseren Zweck die nachstehenden Folgerungen.

Fürs erste erfafst der Glaube das Höchste im geistigen Menschen, da er gleichsam noch die Ausgangspunkte der spekulativen und praktischen Vernunft überragt. Der Glaube hat zum Gegenstand Principien, d. h. die Glaubensartikel. Die Glaubenserkenntnis ist keine schließende, keine demonstrative, aber sie ist eine höchst sichere und gewisse Erkenntnis. Aus all dem läßt sich folgern, daß durch den hl. Glauben die scintilla animae übernatürlich erhoben und durchdrungen wird.

Fürs zweite gilt das, was vom Glauben gesagt wurde, analog auch von den übrigen Formen des übernatürlichen Erkennens. Cajetan erinnert nur an das theologische Erkennen, an die Gaben des hl. Geistes, und er weist in letzter Linie auf das göttliche Denken selbst hin. Die spekulative Theologie ist die Synthese von Glauben und Metaphysik. Vom Glauben bemerkt der hl. Thomas: „Cognitio etiam fidei maxime pertinet

ad intellectum. Non enim eam rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus ei assentimus“ (in Boeth. de Trinit. q. 6 a. 1 corp. 3 ad 4^m). Und von der Metaphysik, der *θεολογία* des Aristoteles, sagt der Aquinate: „Intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus“ (in Boeth. de Trinit. q. 6 a. 1 corp. 3).

Was die Gaben des hl. Geistes betrifft, so kommt hier zunächst die Gabe des Intellectes in Betracht: „Diese Gabe,“ schreibt Dr. Regler,¹ „heißt Intellect — Verstand, weil sie sich zu den übernatürlichen Wahrheiten so verhält, wie sich das natürliche Licht zu den Grundwahrheiten der Erkenntnis verhält.“

Aus diesen Ausführungen lassen sich unschwer Anknüpfungspunkte für die Verwertbarkeit der *scintilla animae* zur Erklärung der übernatürlichen Erkenntnis entnehmen. Es gilt von all diesen Formen übernatürlicher Erkenntnis der Satz: „Humana cognitio vel consideratio quantum ad sui terminum pertingit quodammodo ad angelicam cognitionem non secundum aequalitatem, sed secundum quamdam assimilationem“ (S. Thom. in Boeth. de Trinit. l. c. ad 3^m). Ja, noch mehr, durch die übernatürliche Erkenntnis wird das menschliche Denken dem Erkennen des Engels in viel höherem Grade ähnlich, weil ja nach der Lehre des hl. Thomas der Glaubensinhalt auch das natürliche Erkennen des reinen Geistes übersteigt.²

Was von den eben angeführten gewöhnlichen Formen übernatürlichen Erkennens gilt, das wird sich auch bezüglich der anderen Arten des Erfassens übernatürlicher Wahrheit nicht leugnen lassen. Für die Theopneustie und schliesslich für all die Stufen der mystischen Kontemplation, welche das innerste und höchste Seelenleben des Menschen ergreifen, wird die *scintilla* in der weiteren Fassung des hl. Thomas die natürliche Unterlage, die *potentia obedientialis* bilden.

Der zweite Faktor der *vita supernaturalis* ist die Gnade, welche den innersten Menschen heiligt und vergöttlicht. Die aktuelle Gnade, „in quantum anima hominis movetur a Deo“ (S. Th. I. II q. 110 a. 2), erfafst sicherlich auch die höchste Kraft der Menschenseele, die Quelle des Erkennens und Wollens, die *scintilla animae*. Und gerade die tiefe thomistische Lehre von der *praedeterminatio physica* weist auf ein innerstes übernatürliches Walten und Wirken Gottes in uns und in unseren

¹ Regler, Die sieben Gaben des hl. Geistes unter Zugrundelegung der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Regensburg 1899. S. 80.

² S. Thom. in IV. Sent. dist. 10 q. 1 a. 4 sol. 4.

höchsten Seelenkräften nachdrücklich und ausdrücklich hin. Gerade diese Lehre ist für die Ascetik und Mystik ungemein brauchbar. „Die thomistische Auffassung ist indessen nicht bloß geeignet, der Seele geistlichen Trost zu bereiten, sondern auch, was ungleich wichtiger ist, sie in der Demut zu befestigen.“ So Konstantin von Schüzler.¹ Nach Schüzler, der so gern auf den ascetischen Wert der Lehre des Aquinaten aufmerksam macht, ist die ascetische Lehre des hl. Ignatius v. Loyola echt thomistisch.² Auch die mystische Theologie der hl. Theresia ruht auf thomistischer Grundlage; ja selbst die mystisch-ascetische Auffassung des hl. Franz von Sales findet Schüzler im thomistischen Gnadenbegriffe begründet.³

Immanentes Princip des übernatürlichen Gnadenlebens ist die vom hl. Geiste uns eingegossene heiligmachende Gnade, die von innen heraus den Menschen erhebt und übernatürlich belebt und in seinen Kräften und Akten durchdringt. Ihr Sitz ist in der Seelensubstanz selbst. „Und wie vom Wesen der Seele die Potenzen herausfließen, als nächste Thätigkeitsprincipien, so fließen von der heiligmachenden Gnade die Tugenden hervor, durch welche die Potenzen zu übernatürlichen Akten bewegt werden.“ S. Th. I. II q. 110 a. 4 ad 1^m. Da dem so ist, werden da nicht die Wurzeln und Ausgangspunkte des geistigen Denkens und Wollens von diesem Leben und Wirken der Gnade durchdrungen werden?

Gott ist die Ursache dieser heiligmachenden Gnade; denn „mentem, in qua est gratia, nulla creatura illabitur“ (de Verit. q. 27 a. 3). Die heiligmachende Gnade verleiht dem Menschen ein esse supernaturale, ja sie macht ihn göttlicher Natur teilhaft.⁴ Der Mensch, der als Geschöpf *vestigium Dei*, als vernünftiges Geschöpf *imago Dei* ist, wird nunmehr als begnadetes Kind Gottes *similitudo Dei et templum Spiritus sancti*.⁵ Diese Lehre des hl. Thomas vom Wesen und Wirken der heiligmachenden Gnade und besonders seine Ausführungen über die *similitudo Dei* sind recht dazu geeignet, den Menschen, den Christen zur Ver-

¹ Konstantin v. Schüzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. Mainz 1867. S. 217.

² A. a. O. S. 220.

³ A. a. O. S. 224.

⁴ Cfr. Goudin O. P., *Tractatus theologici* (ed. Dummermuth O. P.) tom. II pag. 246. — Ledesma O. P., *Tractat. de div. perf.* q. IV a. 6. — Gonet, *Clypeus Thomisticus* p. II tract. 8 disp. 2.

⁵ Cfr. Barthélemy Froget O. P., *De l'habitation du St.-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de St.-Thomas d'Aquin*. Paris 1898.

innerlichung zu gemahnen. Das, was der engelgleiche Lehrer *scintilla animae* heisst, ist gleichsam der natürliche Ansatz zu dem hellen himmlischen Lichte, das in der heiligmachenden Gnade gerade die höchsten und geistigsten Potenzen des Menschen durchleuchtet.

Unsere Erörterungen haben gezeigt den Zusammenhang der *scintilla animae* im weiteren und engeren Sinne mit den beiden Komponenten des übernatürlichen Lebens: Gnade und Wahrheit. Aus diesen unseren Ausführungen lässt sich folgern, dass die Lehre des hl. Thomas von der *scintilla animae* nicht bloß für die spekulative Theologie, sondern besonders auch für die christliche Mystik verwertbar ist, wie überhaupt die thomistische Doktrin die sicherste Basis einer gesunden kirchlichen Mystik ist. Gerade die Betonung des Physischen im Übernatürlichen, die Lehre von der *praedeterminatio physica*, von der heiligmachenden Gnade als physischer Teilnahme an der göttlichen Natur, die Lehre von der physischen Wirksamkeit Christi als des Hauptes der Kirche und von der physischen Wirksamkeit der hl. Sakramente: gerade diese Gesichtspunkte sind es, welche den späteren Lehrern der Mystik: Philippus a Trinitate, Vallgornera, Joannes a Jesu Maria u. a. den innigsten Anschluss an die Doktrin des hl. Thomas als höchst ratsam, sicher und segensreich erscheinen ließen.

In welcher Weise spezifizieren sich nun diese generellen Bemerkungen über die Verwertbarkeit der Doktrin des hl. Thomas für die Mystik in Hinsicht auf die deutschen Mystiker des Predigerordens in dem speciellen Punkte der *scintilla animae*? P. Denifle bemerkt so wahr¹: „Die deutschen Schriften der Mystiker offenbaren uns zum guten Teil das Ringen, für die damalige lateinische Terminologie und Ideenwelt die geeigneten deutschen Ausdrücke zu finden. . . . Es dürfte nicht schaden, wenn unsere Germanisten die Terminologie der deutschen Mystiker mit etwas nüchterneren Augen betrachten würden als bisher. Freilich ist dazu die scholastische Vorbildung unumgänglich erforderlich. Die deutsche Terminologie ruht eben auf der scholastischen.“

Ein solcher aus der lateinischen Scholastik genommener terminus ist eben auch das „Seelenfünklein“ Eckeharts und anderer Mystiker. Es ist dieses Seelenfünklein der eigentliche Grund, das Innerste der Seele, ganz lauter und rein, der wahre innere Mensch, wo der Mensch mit Gott in übernatürlichen Verkehr tritt. Die hl. Theresia hat hierfür den Ausdruck Seelenburg,

¹ Archiv für Litteratur- und Kirchengesch. d. M.-A. II, 423 u. 424.

der auch bei Eckehart vorkommt. J. E. Erdmann gibt die Lehre des Meisters Eckehart also wieder¹: „Vielmehr muß es der innerste Grund der Seele sein, jenes ‚Bürglein‘ (*castellum*), mit dem man die aufgeschlossene ganze Gottheit erfafst und in ihrem Abgrund sich begräbt. Weil sich darin das unmittelbare Anschauen mit dem ebenso unmittelbaren Gewissen vereinigt, deswegen wird hier das Wort ‚Fünklein‘ gebraucht, das an die *scintilla conscientiae* bei Kirchenvätern und Scholastikern erinnert.“

Wenn auch nicht zu leugnen ist, daß der Litteralsinn vieler Stellen Eckeharts excessiv-realistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Kreatur darzustellen scheint, so ist doch die hinter den mitunter etwas überschwenglichen Äußerungen heißer Gottessehnsucht verborgene Idee keineswegs als pantheistisch oder quietistisch zu bezeichnen.

Doch wir haben hier nicht die Aufgabe, die Mystiker von den ihnen gemachten Vorwürfen zu reinigen; uns genügt es, die Verwertbarkeit der thomistischen Lehre, hier speciell der thomistischen Auffassung von der *scintilla animae* für die katholische Mystik gezeigt zu haben. Der praktische Zweck der Mystik beursachte deren Vorliebe für Bilder und Gleichnisse. Und gerade um die verschiedenen Grade der Vereinigung mit Gott zu charakterisieren, waren den Mystikern passende Gleichnisse und Metaphern angenehm und willkommen. In den Werken des Areopagiten, diesem Kanon mittelalterlicher Mystik, bei Basilius, St. Bernhard, bei Richard v. St. Viktor, Bonaventura, bei Dionysius Carthusianus, Theresia und Joh. v. Kreuz kehren die herrlichsten Gleichnisse zur Veranschaulichung mystischer Thatfachen und Thätigkeiten wieder. Besonders ist es die Metapher vom Licht und Feuer, welche in den mannigfachsten Variationen von den Mystikern verwertet und auch vom hl. Thomas angewendet und erklärt worden ist. (II. Sent. dist. 13 q. 1 a. 2.)

Und in diesem Sinne wurde auch die Lehre vom „Seelenfünklein“ von den Mystikern adaptiert und auf übernatürlich-mystische Verhältnisse übertragen. Das „Seelenfünklein“, die *scintilla animae*, ist, wie wir schon am Eingange gesehen, beim hl. Thomas eine Bezeichnung für den innersten, letzten Ausgangspunkt des menschlichen Erkennens und Handelns. Zweck der Mystik ist nun, den Menschen sich selbst zurückzugeben, ihn zur Einkehr in sich selbst, in sein Innerstes zu führen, mit einem Worte: die umfassendste theoretische und praktische Anerkennung

¹ Erdmann, Grundrifs der Gesch. der Philos. [4] I S. 509.

und Anwendung des Wortes des göttlichen Heilandes: „Das Reich Gottes ist in euch“ (Luk. 17, 21). Der Mensch „mufs entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, überbildet werden in der Gottheit“, das ist die besonders beim seligen Heinrich Seuse ausgesprochene und ausgeführte leitende Idee der Mystik. Gewifs war zur Erläuterung dieses Zweckes der Mystik die scholastische Lehre vom innersten Seelenleben ein schätzenswerter Behelf, zudem ja die Lehre von der *scintilla animae* in inniger Beziehung steht zu den beiden Grundfaktoren der *vita supernaturalis*: „*gratia et veritas*“, auf denen die wahre kirchliche Mystik sich aufbaut. In der späteren theoretischen Mystik wurde dieser Ausdruck „*scintilla animae*“ zur theologisch-psychologischen Analyse mystischer Seelenthätigkeiten herangezogen. Thomas Vallgornera O. P., einer der gründlichsten Kenner der Mystik des hl. Thomas, äufsert sich in dieser Richtung also¹: „*Contemplamur hanc immensam bonitatem cum apice intelligentiae, quae est suprema pars intellectus. D. Thomas in II. dist. 39 a. 1 in corp. affirmat quod superior pars rationis, quae vocatur scintilla, significatur per aquilam, quae caetera animalia in volando transcendit. . . . Et qu. 16 de Verit. a. 2 ad 3^m istam scintillam vocat verticem; cum ista adornata lumine fidei contemplamur Deum non per partes et particulares rationes attributorum, sed in communi et sub conceptu universali, quia est tanta capacitas intellectus nostri ad cognoscendum Deum, quod veluti videtur, quod non satiatur in cognitione unius attributi, nisi cognoscat totum Deum. . . . In ista contemplatione Dei, quam exercet scintilla rationis mediante lumine fidei, qua contemplatur Deum sub conceptu universali, debet quiescere. . . .*“ Mit Recht betitelt Vallgornera sein Werk: „*Mystica theologia D. Thomae, utriusque theologiae scholasticae et mysticae principis.*“

Denn die Lehre des hl. Thomas ist die sichere Grundlage für eine gesunde kirchliche Mystik. Die heilige Seele des Aquinaten selbst hat sich in harmonischer Einigung von Scholastik und Mystik himmelwärts zu Gott erhoben, den er sich als einzigen Lohn erbeten. Wenn die *scintilla animae* den Berührungspunkt zwischen dem Menschegeist und dem Engel bezeichnet, so ist dies in besonders hohem Mafse bei unserem hl. Lehrer der Fall, der wegen seines tiefen Intellectes und seiner glänzenden Seelenreinheit als Doctor Angelicus gefeiert wird. Der

¹ P. Thomas Vallgornera O. P., *Mystica Theologia Divi Thomae* q. III disp. 1 a. 5 (ed. Berthier, Aug. Taur. 1890 I, S. 366 u. 367).

Geist des hl. Thomas lebt fort in seinem Orden, in seiner Schule, wo Scholastik und Mystik sich gegenseitig fördern und ergänzen. Aufser den deutschen Mystikern Eckehart, Tauler, Seuse, Nikolaus von Strafsburg u. a. sind als Mystiker des Predigerordens zu bezeichnen Ludwig von Granada, Bartholomäus a Martyribus, der Philosoph Alexander Piny und viele andere. Sehr bemerkenswert ist auch die Thatsache, dafs die Hauptverteidiger der thomistischen Gnadenlehre: Dominikus Bañez und Antonin Mas-soulié grofse Kenner der Mystik gewesen sind, der erstere als Seelenführer der hl. Theresia, letzterer als Verfasser hochbedeut-samer mystisch-ascetischer Traktate. Und wenn in unseren Tagen Heinrich Seuse von Gregor XVI. seliggesprochen wurde, wenn erst ganz kürzlich am 15. Mai 1899 Raymund von Capua, der Beichtvater der hl. Katharina v. Siena, durch Papst Leo XIII. feierlich beatifiziert ward, so ist das gewifs eine Apologie für die aus dem unversiegbaren Born thomistischer Wahrheit geschöpfte Mystik des Predigerordens.



DES AREOPAGITEN BUCH VON DEN GÖTTLICHEN NAMEN NACH ST. THOMAS.

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



Der grofse Dionysius vom Areopag, der Bekehrte des heil. Völkerapostels Paulus (Apostg. 17, 34), verfafste auf Grund der hh. Schriften vier verschiedene Bücher über Gott: die göttlichen Hypotyposen; die göttlichen Namen; die symbolische Theologie; die mystische Theologie. Im Prolog seines herrlichen Kommentars zum Buch von den göttlichen Namen sagt darüber der Aquinate näher dies: „Ad intellectum librorum beati Dionysii considerandum est, quod ea quae de Deo in sacris Scripturis dicuntur, artificialiter quadrifariam divisit. Nam in libro quodam, qui apud nos non habetur, qui intitulatur de divinis Hypotyposibus, idest characteribus, ea de Deo tradidit quae ad unitatem divinae essentiae et distinctionem personarum pertinent: cuius unitatis et distinctionis sufficiens similitudo in rebus creatis non invenitur; sed hoc mysterium omnem naturalis rationis facultatem excedit. Quae vero dicuntur de Deo in Scripturis, quarum aliqua similitudo in creaturis invenitur, dupliciter se habent. Nam huiusmodi similitudo in quibusdam quidem attenditur secundum aliquid quod a Deo in creaturas derivatur; sicut a primo