Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 22 (1908)

Artikel: Die Erkenntnis der Engel [Fortsetzung]
Autor: Schlössinger, Wilhelm
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761915

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: 16.07.2025

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

bereichern" (S. III), er sei sich bewußt, „wieviel an den Vorträgen noch zu bessern und zu feilen ist" (S. V). Wir hätten uns doch aufrichtig gefreut, an dieser — wie es scheint — Erstlingsarbeit recht vieles lobend hervorheben zu können. Es ist zwar nicht zu verkennen, daß manches darin von echter philosophischer Begabung zeugt; auch die Darstellung ist im großen und ganzen frisch und angenehm. Trotzdem aber konnten wir nicht umhin, in manchen Punkten Bedenken geltend zu machen. Den Hauptfehler, an dem das Ganze krankt, sehen wir in der tatsächlichen Stellungnahme des Vf.s zur philosophischen Vergangenheit. Wir meinen nicht gerade sein Gar-nicht-zitieren, auch nicht sein Möglichst-wenig-erwähnen der größten Vertreter antiker und mittelalterlicher Spekulation, — so auffallend [1] es auch ist, kommt es doch schließlich nicht darauf an, — sondern seine erstaunliche Unkenntnis ihrer Arbeiten, die an mehr denn einer Stelle recht empfindlich zutage tritt. Man begreift schwer, wie dies der Fall sein kann in einem von einem katholischen Theologen für katholische Priesterkandidaten geschriebenen Lehrbuch. Aber auch rein wissenschaftlich ist es z. B. zum mindesten befremdend, eine Logik schreiben zu wollen, ohne vorher die grundlegenden Werke eines Aristoteles durchstudiert zu haben. Der Vf. scheint es nicht zu ahnen, in wie vielen Fragen er dadurch leichter und sicherer zu befriedigenderen Resultaten hätte gelangen können. Wir bedauern dies sagen zu müssen; möge der hochwürdige Herr Verfasser es uns nicht übel nehmen. Vielleicht trifft nicht so sehr ihn der Vorwurf, wie diejenigen, die berufen waren, seiner philosophischen Laufbahn die Richtung zu geben, und die es unterließen, ihn auf die Schätze der aristotelischen Vergangenheit aufmerksam zu machen, ja gar ihm von derselben abrieten.

Indessen wollen wir hoffen, die noch zu erwartenden Bände bieten uns Gelegenheit, ein günstigeres Urteil abgeben zu können, — was uns sicherlich zur größten Freude gereichen wird.

Graz, [2] März 1908. P. Meinrad M. Morard O. P.

DIE ERKENNTNIS DER ENGEL.

Von Fr. WILHELM SCHLÖSSINGER O. PR.

(Fortsetzung von Bd. XXII S. 325.)

Der Engel bedarf also zur Erkenntnis der außer seiner Wesenheit sich befindlichen Dinge notwendigerweise der Erkenntnisformen. Woher empfängt er aber diese Erkenntnisformen? wie gewinnt er sie? Sind diese Erkenntnisformen etwa von den Dingen gewonnen, abstrahiert? Oder

[1] Sonst sind Zitationen nicht selten; wir begegnen unter anderen Namen wie: Eucken, Liebmann, Schell, Müller (-Renaissance); dann Hochland, Deutsche Rundschau, Alte und Neue Welt.

[2] Nicht Freiburg (Schweiz), wie durch einen Irrtum der Redaktion unter eine frühere Rezension gesetzt wurde (Jahrbuch, XXII. Bd. 3. Heft, S. 379).

sind dieselben vielleicht eingegossen? Und wenn ja, sind diese Erkenntnisformen unmittelbar von einem äußeren Prinzip eingegossen? Wie heißt dieses Prinzip? Oder resultieren etwa die verlangten Erkenntnisformen aus dem Wesen, der Natur des Engels selbst — vorausgesetzt natürlich wenigstens ein entfernteres Eingreifen Gottes — etwa nach Art der Proprietäten, der Potenzen aus dem Wesen eines Dinges? Auf alle diese Fragen hoffen wir im folgenden die rechte Antwort geben zu können.

Vor allem müssen wir sagen: Die Erkenntnisformen, deren der Engel zur Erkenntnis der außer seiner Wesenheit liegenden Dinge bedarf, sind nicht von den Dingen selbst gewonnen, sind keine species intelligibiles a rebus abstractae, sie sind vielmehr eingegossene, und zwar ihm bei der Erschaffung eingegossene Erkenntnisformen, sie sind ihm connaturales. So der hl. Thomas I. q. 55 a. 2, woselbt er zwei Gründe für diese Theorie namhaft macht. Der erste lautet so: „Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiae non totaliter perficitur per formam; sed accipit nunc unam nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiae intellectivae scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quae naturaliter cognoscere possunt."

Nach der modernen Physik wird man vielleicht dies Argument als nichtsbeweisend qualifizieren; mag sein, dem äußeren Scheine nach.

Allerdings gibt der hl. Thomas in diesem Argumente die Anschauung seiner zeitgenössischen Physik wieder; heutzutage würde er gewiß dasselbe Argument anders formulieren, d. h. im Sinne unserer modernen Physik.

Jedoch können und müssen wir sagen, ohne begründeten Widerspruch zu erfahren: das Prinzip, das St. Thomas im bewußten Argument ausspricht, bleibt bestehen, und so behält obiges Argument auch seine Beweiskraft. Inwiefern?

Insofern nämlich, als wir uns den Engel als höchste (geschaffene) geistige Substanz zu denken haben, deren Potenzialität vollkommen aktuiert ist und zwar in bezug auf den Intellekt durch die Erkenntnisformen. Müßte der Engel seine Erkenntnisformen ebenso mühselig erst gewinnen, wie wir durch den umständlichen Prozeß der Abstraktion von den sinnlichen Dingen, dann wäre er ein genau so unvollkommenes, potenzielles Wesen wie wir; dann dürfte es aber auch schwer halten, ihn als höhere, geistige Substanz zu salvieren. Doch wir kommen auf dieselbe Sache noch einmal beim folgenden Argument zu sprechen. Aber wir können, wenn es beliebt, auf obiges Argument verzichten; St. Thomas führt noch ein zweites an, und dies ist beweiskräftig, stringent.

Die Art der Tätigkeit entspricht immer der Seinsweise (modus agendi est secundum modum essendi). Weil nun die Engel von der Materie total unabhängig und frei, also rein immateriell in bezug auf ihr Sein sind, müssen sie dies auch in bezug auf ihre Tätigkeit, namentlich in ihrem Erkennen, im Erkenntnisakte sein. Sie dürfen demnach in ihrem Erkenntnisakte absolut nicht von der Materie abhängen, sie brauchen nicht erst die Erkenntnisformen von den materiellen Dingen zu abstrahieren. Nein, die angelische Natur muß in ihrem höchsten Akte, dem Erkenntnisakte, total unabhängig von den materiellen Dingen sein; mit anderen Worten, sie muß mit einem Vorrat — der Ausdruck sei gestattet — von Erkenntnisformen ausgerüstet sein, durch welche der angelische Verstand alle außer sich liegenden Dinge erkennen kann. St. Thomas formuliert sein zweites Argument l. c. folgendermaßen: „Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae: et ideo ex ipso modo essendi competit eis, ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, id est angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Unde Augustinus dicit 2 super Gen. ad literam, c. 8 circ. princ., quod cetera, quae infra angelos sunt, ita

creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo."

Vielleicht wird dies Argument als Halbheit beanstandet. St. Thomas, so wird man vielleicht sagen, hat dadurch nur die Notwendigkeit eingegossener Erkenntnisformen betreffs der materiellen Dinge bewiesen; das mag richtig sein; denn eine Abstraktion der Erkenntnisformen aus den materiellen Dingen scheint mit der rein geistigen Engelnatur nicht im Einklang zu stehen. St. Thomas hat aber nicht bewiesen, daß jene Erkenntnisformen, durch die der Engel immaterielle Dinge (z. B. andere Engelsubstanzen, die Menschenseelen) erkennt auch eingegossene sein müssen; vielleicht trifft hier eine Abstraktion zu? — Vielleicht hält man uns auch vor: wenn der Engel alles durch eingegossene Erkenntnisformen erkennt, dann muß er in seiner Substanz eine ungeheure Vorratskammer von Erkenntnisformen, ein ganzes Warenlager derselben besitzen. Letzteres ist doch ein wenig zu menschlich gedacht; die Lösung dieser Schwierigkeit wird später erfolgen, wo wir das Wesen der angelischen Erkenntnisformen näher untersuchen.

Was nun den Einwand betrifft, wenigstens zur Erkenntnis geistiger Dinge (der Engelsubstanzen) bedürfe der Engel der Abstraktion der Erkenntnisformen, — St. Thomas habe für seine Ansicht keinen vollen Beweis geliefert — so antworten wir mit der Gegenfrage: Wovon soll der Engel die Erkenntnisformen der immateriellen Dinge, z. B. der Engelsubstanzen, der Menschenseelen, abstrahieren? Gehört denn die Abstraktion überhaupt zum Wesen des Verstandes als solchen als notwendige Proprietät, oder ist sie nicht vielmehr ein notwendiger Ausfluß, eine conditio sine qua non unseres armseligen Verstandes, der in seiner Tätigkeit an materielle Dinge gebunden ist und von ihnen abhängt? Übrigens soll zum vollen Überfluß in Bälde der Nachweis geliefert werden, daß der Engel auch zur Erkenntnis geistiger Substanzen eingegossene Erkenntnisformen besitzt, cf. I q. 56 a. 2.

Unser Resultat können wir noch durch folgenden Hinweis des weiteren erhärten. Die Menschenseele, vom Leibe getrennt, erkennt; sie ist gewiß nicht geistig blind in der Ewigkeit. Das ist Tatsache; aber sie erkennt — Materielles wie Immaterielles — ohne Abstraktion von den sinnlichen Dingen; das ist auch sicher, denn ihr fehlen

ja die notwendigsten Faktoren zur Abstraktion der Erkenntnisformen, die Sinne. Also: Entweder ist der Engel eine spezifisch höhere geistige Natur als die Menschenseele, und dann muß er, ja a fortiori er noch mehr als die Menschenseele, ohne Abstraktion erkennen können, — oder aber — und mit diesem Gegenteile mögen sich die Gegner zurecht finden. Erkennt der Engel nun ohne Abstraktion, dann muß er zur Erkenntnis eingegossene Erkenntnisformen besitzen, denn ein Drittes gibt es nicht.[1]

Die meisten Scholastiker stimmen hierin mit dem heil. Thomas überein; doch gibt es daneben noch zwei Meinungen, die wir in Kürze berücksichtigen wollen. Der ersten folgen Gabriel, Durandus, Vasquez[2] u. a., die, weil sie überhaupt die Erkenntnisformen verwerfen, auch dem Engel Erkenntnisformen und namentlich connaturales und concreatae absprechen müssen. Nach ihrer Ansicht erkennt der Engel ein Objekt durch dessen reine Gegenwart im Bereiche seines Verstandes ohne Erkenntnisform. Doch gibt Gabriel irgendwelche effektive Mitbetätigung seitens des Objektes mit dem Verstande zu. Demgegenüber antworten wir: a) Die Präsenz des Objektes allein in der Potenz genügt noch nicht zum aktuellen Erkenntnisakte; so sind gar manche Objekte unserem Intellekte präsent, ohne daß wir sie aktuell erkennen. Es müßte denn sein, daß die Potenz als in actu primo zur Setzung eines Aktes konstituiert vorausgesetzt würde, aber selbst dazu bedarf es einer Verbindung des Objektes mit dem Intellekte entweder in seiner Realität oder durch eine Erkenntnisform. b) Nach dieser Ansicht könnten die Engel materielle Dinge überhaupt nicht erkennen; denn das Materielle kann ja nicht unmittelbar auf rein Geistiges einwirken, irgendwelche Tätigkeit ausüben.

Die zweite Richtung vertritt die Ansicht, daß die Engel durch von den Dingen abstrahierte Erkenntnisformen erkennen. So unter anderen Alexander v. Hales, Richard v. S. Victor, Scotus,[3] die ihre Ansicht folgendermaßen begründen.

a) Sonst müßte der Engel unendlich viele eingegossene Erkenntnisformen bei seiner Erschaffung empfangen haben, da die Einzeldinge (res singulares) unendlich viele seien.

[1] Vgl. über denselben Gegenstand II Contra Gentes c. 96, De Veritate q. 8 a. 9. [2] In ihren einschlägigen Traktaten. [3] In den einschlägigen Traktaten.

Und würde man dagegen einwenden, unendlich viele Erkenntnisformen seien nicht notwendig, da ja der Engel sogenannte allgemeine Erkenntnisformen habe (species universales), durch die er die Einzeldinge alle erkennen könne, so antworten sie darauf: dann würde der Engel durch diese allgemeinen Erkenntnisformen die Dinge nur im allgemeinen, nicht aber quidditative, secundum propria, erkennen. — Darauf antworten wir: Die zitierten Autoritäten gehen von einer unrichtigen Voraussetzung aus. Die Art und Weise, wie der Engel die Einzeldinge erkennt, dürfen wir nicht nach menschlichem Maßstabe beurteilen, als hätte er für jedes Einzelwesen auch eine eigene Erkenntnisform. Dann brauchten wir unsere Phantasie nur weiterarbeiten lassen, wir würden bald zu überraschenden Resultaten kommen. Wir könnten uns den angelischen Intellekt romanhaft mit allen möglichen Erkenntnisformen in Klassen und Gruppen eingeteilt und geordnet u. dgl. mehr ausmalen. — Nein im Gegenteile, wir müssen vielmehr auf ein nüchternes Urteil bauend sagen, daß der Engel die Einzeldinge durch allgemeine Erkenntnisformen erkenne, aber nicht im Sinne obiger Autoritäten, sondern diese allgemeinen Erkenntnisformen haben wir uns immateriell und derart beschaffen zu denken, quae — lateinisch läßt sich dies besser ausdrücken — exprimunt et repraesentant tum naturam universalem tum naturas particulares, in et cum quibus haec natura universalis existit. Hierin gerade liegt der gewaltige Unterschied zwischen unseren mangelhaften, unvollkommenen menschlichen Erkenntnisformen und jener vollkommenen des angelischen Intellektes. Nostra species intelligibilis repraesentat tantum naturam universalem rei, quam exprimit; angelica autem species repraesentat hanc et omnes naturas particulares, in quibus natura universalis existit. Aus diesem Grunde braucht demnach der Engel zur Erkenntnis der Einzelwesen durchaus nicht unendlich viele Erkenntnisformen.

Als zweiten Grund für die Annahme abstrahierter Erkenntnisformen führen obige Vertreter folgendes an: Hätte der Engel eingegossene Erkenntnisformen, dann würde er durch dieselben auch Zukünftiges erkennen. Darauf antworten wir: a) Dies folgt noch lange nicht daraus. Wenn auch der Engel Erkenntnisformen der Einzeldinge besitzt und diese Einzeldinge erst später in der

Zukunft wirklich sein werden, so erkennt er durch seine eingegossenen Erkenntnisformen doch nichts Zukünftiges, aus dem einfachen Grunde, weil seinen eingegossenen Erkenntnisformen gegenwärtig noch nichts der Wirklichkeit Angehörendes entspricht, quia nihil futurorum est in rerum natura, quod speciebus illis assimilatur. Wie erkennt aber dann der Engel das Zukünftige, sobald es aktuell, gegenwärtig, geworden ist? Vernehmen wir hierüber den hl. Thomas De veritate q. 8 a. 9 ad 3: „Quaelibet cognitio fit per assimilationem cognoscenti sad cognitum. Unde sicut dupliciter contingit aliquid de novo assimilari alteri, per motum suum scilicet ad ipsum vel per motum alterius ad ipsum, ita dupliciter contingit habere novam cognitionem: uno modo per hoc, quod cognoscens de novo accipit formam rei, quam cognoscit, sicut in nobis accidit. Alio modo per hoc, quod res cognita de novo assimilatur illi formae, quae est in cognoscente. Et hoc modo angeli de novo cognoscunt eas res praesentes, quae prius erant futurae sine nova specierum acceptione a rebus.“ Und im selben Artikel 9 ad 5 erklärt der hl. Thomas: „quod intellectus angeli sine hoc, quod acquirat novas formas intelligibiles, potest aliquid de novo intelligere dupliciter: primo per hoc, quod aliquid de novo assimilatur illis formis; secundo per hoc, quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine ad plures cognitiones ex eisdem formis eliciendas, sicut ex eisdem formis in phantasia existentibus superveniente lumine prophetiae aliqua cognitio accipitur, quae accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.“ Lehre des hl. Thomas ist demnach: Auch für den Engel gibt es trotz seiner eingegossenen Erkenntnisformen Zukünftiges genug; ja, die eingegossenen Erkenntnisformen ermöglichen ebensowenig Zukünftiges zu erkennen wie die abstrahierten. Wenn nun etwas Zukünftiges (futurum contingens) — vom futurum absolutum und liberum wird später ausführlich die Rede sein — gegenwärtig geworden ist, so bedarf der Engel keiner neuen Erkenntnisform, sondern er erkennt dies früher zukünftige, jetzt aber gegenwärtige Objekt deshalb, weil dasselbe neuerdings der im Engel bereits vorhandenen Erkenntnisform assimiliert wird — auf diesem Wege kommt ja der Erkenntnisakt überhaupt zustande —, und so erkennt der Engel das Zukünftige, sobald es präsent geworden, mit der in ihm schon

vorhandenen eingegossenen Erkenntnisform. Noch vollkommener ist die Erkenntnis eines früher zukünftigen, nunmehr präsenten Objektes, wenn zu dessen Erkenntnis auch noch ein fortius lumen hinzutritt, unter dessen Beleuchtung, um uns so auszudrücken, das betreffende Objekt in allen seinen Einzelheiten, allseitig usque ad minutissima erkennbar gemacht wird, analog etwa, wie wenn unser Auge einen Gegenstand zuerst im gewöhnlichen Tageslichte, dann aber im vollen Scheine des Sonnenlichtes wahrnimmt. In diesem Sinne dürfen wir uns die Erkenntnis des Zukünftigen seitens des Engels vorstellen. Er hat die Erkenntnisform desselben, ja, ganz gewiß; aber er weiß nicht, welches Objekt dieser Erkenntnisform entspricht; erst wenn das Objekt in der Gegenwart realisiert ist, ist ihm auch die Bedeutung der schon längst besessenen Erkenntnisform erschlossen. Auf diese Weise kann der Engel Erkenntnisformen zukünftiger Dinge besitzen, ohne letztere selbst zu erkennen imstande zu sein, ehe sie dasind.

Es gibt außerdem noch eine andere Weise, diese gewiß schwierige Frage zu erklären, die wir, um nicht mißverständlich zu sein, lateinisch geben wollen. Species intellectui angelico impressa repraesentat singulare, antequam existit, in actu tantum primo, id est: habet virtutem illius repraesentativam; sed cum existit, repraesentat illud in actu secundo. Species enim intelligibilis repraesentat per modum similitudinis; singularia autem, priusquam existant, ad eam speciem non habent similitudinem, quam tamen habent, dum existunt. Aber vielleicht wendet da jemand ein: der Engel erkennt doch die Erkenntnisform, die er vom Zukünftigen (futurum contingens) hat, also muß er da auch das Zukünftige selbst erkennen; sonst ist er nur mit einer beschwerenden Belastung ausgerüstet, besitzt ein totes Kapital, das ihm nichts nützt. Ja noch mehr: Könnte sich der Engel — um menschlicherweise weiter zu reden — nicht bisweilen fragen: Was soll diese, was jene Erkenntnisform bedeuten, deren Inhalt ich nicht kenne? Darauf antworten wir mit Sylvius[1]: „Licet angelus cognoscat speciem, ut accidens est et ut est qualitas repraesentativa alicuius obiecti, non tamen directe cognoscit, cuius obiecti sit repraesentativa, nisi illud sit actu.“ Deshalb sind die Erkenntnisformen, die der Engel von

[1] Im Kommentar zu I q. 57 a. 2.

zukünftigen Dingen besitzt, durchaus noch nicht totes Kapital, auch wird sich der Engel nicht fragen, was diese, was jene Erkenntnisform bedeute, — das sind wirklich nur menschliche Gedanken — im Gegenteile: der Engel besitzt genaue und quidditative Erkenntnis aller seiner species infusae, wenn ihm auch der volle Inhalt dieser species, d. h. die in diesen species enthaltenen singulären, in der Zukunft erst zu realisierenden Dinge in ihrer Gesamtheit verborgen sind.

Weniger Schwierigkeit für die eingegossenen Erkenntnisformen bereitet die Erkenntnis der praeterita, der vergangenen Dinge. Doch wollen wir auch diese Frage kurz berühren. Einerseits erkennt der Engel Vergangenes durch gewisse Zeichen, Spuren, welche dasselbe zurückgelassen, dann aus der Mitteilung von seiten anderer Engel: das ist einleuchtend; denn was uns möglich ist, ist es und zwar noch mehr dem Engelverstande. Anderseits erkennt der Engel Vergangenes durch dessen Erkenntnisformen, die er stets in seinem intellektiven Gedächtnis behält und die er nie vergißt. Übrigens sind des Engels Erkenntnisformen alle aktuell, nie, wie die unsrigen, potenziell; somit kann beim Engel von einem „Vergessen-können" überhaupt nicht die Rede sein. Was aber der Engel nicht erkannte, als es gegenwärtig = actu war oder wovon keine Zeichen und Spuren mehr vorhanden sind — wenn es im Bereiche des Natürlichen überhaupt so etwas geben kann —, das kann er natürlicherweise nicht erkennen, er erkennt es aber auf Grund einer speziellen Offenbarung von seiten Gottes.

Scotus[1] macht noch eine besondere Schwierigkeit. Wiewohl er eingegossene Erkenntnisformen des angelischen Intellektes prinzipiell verwirft, so scheint ihm doch, wenn der Engel auch wirklich eingegossene Erkenntnisformen besäße, eine intuitive Erkenntnis der Dinge mittelst dieser Spezies deshalb unmöglich, weil ebendiese eingegossenen Erkenntnisformen die Dinge nur secundum esse essentiae, also abgesehen von deren aktuellen Existenz repräsentieren; deshalb, so meint er, müßte der Engel neben diesen eingegossenen Erkenntnisformen noch abstrahierte haben, durch welche er die einzelnen Dinge auch secundum esse existentiae, d. h. in ihrer realen Wirklichkeit erkennen

[1] Scotus: II. dist. 3. q. 10 c.

könne. Demnach wären die eingegossenen Erkenntnisformen unnötig und schließlich auch gar nicht vorhanden, da die Natur non abundat in superfluis. Scotus beweist eigentlich nichts: Nam species intelligibilis repraesentat per modum similitudinis; unde, quando aliqua res existit, habet similitudinem ad speciem, quae illam rem repraesentat. Propterea quando aliqua species concreata rem aliquam existentem repraesentat, eo ipso habet similitudinem ad illam rem, nec intellectus angelicus indiget alia specie ab ipsa re accepta. Überdies wäre eine abstrahierte Erkenntnisform völlig unnütz, der Engel bedarf ihrer durchaus nicht; denn die eingegossene Erkenntnisform repräsentiert eine Sache in besagter Weise vollkommen und genügt daher auch vollkommen zur Erkenntnis dieser Sache. Deshalb sagt St. Thomas I, q. 55 a. 2: „Dato, quod angelus posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret, quia eis non indigeret, cum habeat species intelligibiles connaturales.“ Scotus müßte zuerst beweisen, wie der Engel überhaupt die Erkenntnisformen von den materiellen Dingen zu abstrahieren imstande sei. St. Thomas hält dies absolut für unmöglich, denn er fährt in der zitierten Antwort ad 2 fort: „Quantumcunque potens sit intellectus angelicus, non tamen posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret ad esse formarum imaginatarum, quod est impossibile, cum careat imaginatione.“ Scotus scheint den intellectus angelicus gar zu menschlich aufzufassen, vielleicht gar nur als einen graduell höheren Menschenverstand mit den diesem anhaftenden Mängeln und Schwächen; und was unserem Verstande eigen ist, scheint er auf den angelischen zu übertragen.

Wir können dem Gesagten zufolge die Schlußfolgerung ziehen: Der Engel hat seine Erkenntnisformen nicht von den Dingen gewonnen, nicht abstrahiert, mit einem Wort: er hat keine species intelligibiles abstractae. Da es nun ein Drittes nicht gibt, bleibt nichts anderes übrig, als mit dem hl. Thomas zu sagen: Die Erkenntnisformen des Engels sind eingegossene, und zwar eingegossene von seiten Gottes. Wie aber, so entsteht sofort die Frage, wie aber geschah diese Eingießung? wann geschah sie? wie haben wir sie uns zu denken? Sind wir berechtigt, die Species infusae des Engels als eine Art emanatio intellectus angelici — natürlich posita saltem indirecta actione Dei — auf-

zufassen, oder hat Gott vielleicht unmittelbar selbst dieselben dem angelischen Intellekt ein- und anerschaffen? Für beide Teile dieser disjunktiven Frage haben wir unter den Thomisten gewiegte Vertreter. Für die Ansicht, daß die eingegossenen Erkenntnisformen des Engels als Emanationen seines Intellektes zu denken seien, treten ein Capreolus,[1] Cajetan, Medina, Bañez und meinen: Geradeso wie unser Verstand aus dem Wesen der Seele emaniert, ebenso emaniert der angelische Verstand zugleich mit seinen natürlichen Erkenntnisformen aus der Substanz des Engels. Cajetan gibt im Kommentar zu I—II q. 51 a. 1 ad 2 folgende Erklärung hiefür: „Quia essentiae angelicae participationes quaedam sunt divinae essentiae et in esse naturali et in esse intelligibili, et entia per participationem divisim suscipiunt, quod in superiori participato unitum est, sequitur quod, quemadmodum ad hoc, ut essentia complementum essendi habeat, indiget esse distincto a se, ita ad hoc, quod complementum in esse formae intelligibilis obtineat, ut species habeat adiunctas rerum aliarum: et sicut esse ab extrinseco habet, non tamen sic, quasi essentia praefuerit absque esse et accipiat esse ab alio, sed quia per hoc est, quod ab alio est, ita species additas ab extrinseco habet non sic, quasi praefuerit et suscipiat a Deo species, sed quia per hoc illas habet, quia a Deo congenitas naturali sequela ad propriam essentiam possidet.“ Bañez[2] begründet diese Meinung auf diese Weise: „Cum enim angeli sunt naturaliter intellectivi, debent habere vel speciem naturaliter (i. e. a natura) coniunctam, vel vim, qua possint eam sibi acquirere; alioquin, si crearentur in statu mere naturali, essent deterioris conditionis quam homines, qui naturaliter possunt per intellectum agentem eas acquirere.“ Stärkere Beweise führt Bañez nicht an, wie Suarez l. c. sagt. Darauf antworten wir mit Sylvius:[3] Diese Meinung scheint allerdings probabel zu sein; allein ein eigentlich stichhaltiger Beweis hierfür wird nicht geliefert. Überdies sieht man nicht recht ein, wie die aus dem Intellekt emanierten Erkenntnisformen des Engels noch als eingegossene bezeichnet werden können, und doch reden die angeführten Vertreter dieser Meinung stets von species infusae, connaturales, congenitae,

[1] Siehe bei Suarez, De angelis lib. II c. 7 n. 2. [2] Bañez in I qu. 55 a. 2. [3] Sylvius zur gleichen Stelle.

concreatae des Engels. Zur Erklärungsweise Cajetans fügen wir bei: Wir sagen allerdings, daß unser Verstand aus dem Wesen unserer Seele emaniere, und doch nennen wir ihn nicht eingegossen; die Erkenntnisformen des Engels aber werden allgemein als eingegossene bezeichnet, ein Zeichen, daß wir dieses Eingegossensein nicht als ein Emaniertsein verstanden wissen wollen. Auch Bañez gibt keinen strikten Beweis. Die Engel müssen allerdings notwendigerweise vom Anfang ihres Daseins an Erkenntnisformen haben; sie können nicht in statu naturae purae ohne Erkenntnisformen erschaffen worden sein, weil diese letzteren zu ihrer natürlichen Vollkommenheit gehören. Folgt aber daraus, daß die Erkenntnisformen deshalb aus dem Wesen des Engels mit dem Intellekt emanieren? Schwerlich! Übrigens können die Vertreter dieser Ansicht keinen einzigen Text des hl. Thomas für sich geltend machen. Im Gegenteile! St. Thomas lehrt ausdrücklich, wo immer er von den Erkenntnisformen der Engel spricht, daß sie von Gott eingegossen seien, nennt sie concreatae, connaturales, inditae, infusae a Deo etc.

Die andere Meinung, die wir mit Sylvius l. c. als die wahrscheinlichere und mit der Lehre des hl. Thomas konforme bezeichnen können, spricht sich dahin aus, daß die Engel ihre Erkenntnisformen unmittelbar von Gott empfangen haben zugleich mit ihrer intellektuellen Natur; sie sind ihnen bei ihrer Erschaffung direkt von Gott eingegossen worden. Als Hauptvertreter hierfür ist Ferrariensis[1] anzusehen; daneben auch Zumel,[2] Suarez[3] und Molina[2] u. a. Alle stützen sich in ihrer Meinung auf den hl. Thomas, der allerdings sich nirgends über diese Frage im einzelnen ausgesprochen hat; trotzdem lassen sich verschiedene Texte in diesem Sinne namhaft machen, die mehr oder weniger klar für eine unmittelbare Eingießung der Erkenntnisformen in den angelischen Intellekt seitens Gottes sprechen. So z. B. I q. 55 a. 2 c: Angeli „suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura.“ Mit diesen Worten will St. Thomas andeuten, daß die Erschaffung der Engel und die Eingießung der Erkenntnisformen in

[1] Ferr. 2 Contra Gent. c. 98 n. 3 dub. 2. [2] In ihren Kommentaren I q. 52 a 2. [3] De ang. lib. II c. 7 n. 4.

deren Intellekt zwei verschiedene Aktionen seitens Gottes waren. Ferner I q. 56 a. 2 ad 4: „Si Deus intendisset facere plures angelos vel pluras naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset.“ Schließlich soll noch eine Stelle hier Platz finden: III q. 9 a. 3: „Per Verbum Dei animae Christi sibi personaliter unitae impressae sunt species intelligibiles ad omnia, ad quae intellectus possibilis est in potentia; sicut etiam per Verbum Dei impressae sunt species intelligibiles menti angelicae in principio creationis rerum.“ Cajetan mit Bañez dürften schwer diese und ähnliche Stellen der Summa in ihrem Sinne erklären können; St. Thomas steht demnach nicht auf ihrer Seite. Allerdings hält man uns entgegen, St. Thomas nenne doch die angelischen Erkenntnisformen „congenitae, concreatae, connaturales“, es sei deshalb seine Meinung, sie emanierten aus der angelischen Substanz; demgegenüber aber erklären wir, die Erkenntnisformen des Engels werden connaturales genannt, einerseits weil sie ihm mit der Natur an- und einerschaffen wurden, anderseits weil sie ihm eingeprägt wurden iuxta naturalem appetitum et inclinationem angeli, qui secundum suae naturae conditionem postulat eas sibi cum natura imprimi, vel quia sunt datae a Deo ut auctore naturae simul cum natura.

Wir haben noch die hochwichtige Frage zu erörtern, wie beschaffen wir uns die angelischen Erkenntnisformen zu denken haben, ob nämlich alle diese eingegossenen Erkenntnisformen in jedem Engel ganz von der gleichen Intensität, Virtualität seien, oder ob vielleicht der höhere Engel vollkommenere, ausgezeichnetere, allgemeinere Erkenntnisformen (species universaliores) besitze als der niedere, in dem Sinne, daß das, was der niedere Engel nur mit Hilfe vieler oder mehrerer Erkenntnisformen erkennen kann, der höhere durch wenige oder gar nur durch eine, allerdings dann höchst vollkommene Erkenntnisform zu erkennen imstande ist. Dies letztere scheint schon auf den ersten Anblick unsere Bejahung zu verlangen, deshalb namentlich, weil wir ja der angelischen Natur eine größere Vollkommenheit speziell auf dem Gebiete der Erkenntnis zuschreiben müssen. In diesem Sinne antwortet auch der hl. Thomas:[1] „Quanto angelus fuerit superior,

[1] I q. 55 a. 3.

tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit; et ideo oportet, quod eius formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum." Seine Lehre beweist er durch folgendes Argument: „Ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitonis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intellectibus creatis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea, quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit." Auch ein Beispiel führt St. Thomas an, welches das Gesagte illustrieren soll: „Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur. Et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt."

Mit dem hl. Thomas stimmen fast alle Theologen hierin überein: Cajetan,[1] Capreolus,[2] Albertus M., Bonaventura, Ferrariensis[3] usw. Scotus[4] und Richard machen eine Schwierigkeit deshalb, weil ja nach ihnen alle Erkenntnisformen des Engels von den Dingen abstrahiert, somit singulär sind. Allerdings reden auch sie von allgemeinen Erkenntnisformen des Engels, verstehen sie aber im Sinne von klareren, vollkommeneren. Demnach kann auch der höhere Engel keine allgemeineren Erkenntnisformen haben, denn auch seine sind singulär; es unterscheiden sich also die Erkenntnisformen der höheren und niederen Engel einzig ratione claritatis. Diese Meinung ist ebenso unhaltbar wie jene der abstrahierten Erkenntnisformen, auf der sie basiert: beide fallen miteinander. Anderseits widerspricht sich Scotus. Er gibt im höheren Engel einen schärferen Verstand zu; daraus müßte er schließen: also müssen auch die Erkenntnisformen des höheren Engels nicht nur klarer und vollkommener, sondern auch allgemeiner sein, denn dem schärferen Verstande entspricht auch eine schärfere, d. h. allgemeinere Erkenntnisform.

[1] Comm. I q. 55 a. 3. [2] II. dist. 3 q. 2 a. 1. [3] III. C. G. c. 98. [4] II. dist. 3 q. 10.

In einem Bilde wollen wir dies veranschaulichen. Ein philosophisch- und theologisch-geschulter Verstand erkennt mit Hilfe weniger Erkenntnisformen z. B. die processio Spiritus S. a Patre et Filio, während hingegen einem nicht geschulten Verstand erst ein ganzer Apparat von Erkenntnisformen entfaltet und verständlich gemacht werden muß: dann erst wird von ihm die gleiche Wahrheit erkannt sein, wenn auch nicht in jener vollkommenen Weise wie vom geschulten Intellekte. Was wir hier von den verschiedenen Graden des menschlichen Verstandes aussagen, gilt a fortiori von den angelischen Intellekten; denn diese sind ja specifice voneinander verschieden, während alle menschlichen Intellekte, sie mögen noch so kultiviert und geschult sein, doch immer der gleichen Spezies angehören. Ja noch mehr! Geradeso wie bei den Menschen ein schwachbegabter Verstand mit den gleichsam inhaltsreichen und darum allgemeineren Erkenntnisformen eines scharfen und geschulten Verstandes — wir sprechen nur im Bilde — nichts erkennen wird und deshalb letzterer dem ersteren seine allgemeinen Erkenntnisformen zuerst in Teil-Erkenntnisformen zerlegen muß, um ihm so das Verständnis zu ermöglichen, — dies geschieht ja bekanntermaßen z. B. in den theologischen Schulen — so würde es auch dem niederen Engel ergehen, wenn er mit den allgemeineren Erkenntnisformen des höheren Engels erkennen sollte. Auch ihm müßte der höhere Engel zuerst seine allgemeineren Erkenntnisformen detaillieren, in partikuläre zerlegen, und durch diese erkannten Teil-Erkenntnisformen wäre dann der niedere Engel imstande, die durch die allgemeinere Erkenntnisform repräsentierte Wahrheit zu erkennen. Doch darüber wird später bei der Erleuchtung der Engel ausführlicher die Rede sein.

Wie haben wir uns nun die Universalität der angelischen Erkenntnisform zu denken? Wir glauben diese Frage im Sinne des hl. Thomas so beantworten zu können: Species universalis repraesentat multas rerum quidditates, prout conveniunt in aliquo communi, sub quo repraesentantur; unde immediate repraesentat naturam et rationem communem; mediate vero et tamen distincte quidditates seu naturas specificas sub illa communi contentas. Unde non sequitur, quod cognitio angeli sit imperfecta, tum quia universalitas illa non se tenet ex parte obiecti, sed ex parte medii (diese Ausdrücke sollen sofort ihre

Erklärung finden), tum quia species universalior est virtutis universalioris et ad plura repraesentanda sufficiens. Universalis enim dicitur ad modum formae agentis in causa universali, quae quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. So mag zum Beispiel einer der höheren Engel durch eine einzige Erkenntnisform alle Klassen, Gattungen, Arten, Individuen mitsamt den Ab- und Spielarten der Säugetiere erkennen; während ein niederer Engel ebensoviele Erkenntnisformen hierzu nötig hat, als es Klassen von Säugetieren gibt, ein noch niederer Engel bedarf für die einzelnen Gattungen spezieller Erkenntnisformen usw.

Wir sagten oben, die angelischen Erkenntnisformen seien allgemein: nicht ex parte obiecti, sondern ex parte medii. St. Thomas erklärt diese Universalität der Erkenntnisformen folgendermaßen:[1] „Cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter: Uno modo ex parte rei cognitae (i. e. ex parte obiecti), ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius; imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum, quod est animal.“ Eine solche unvollkommene Erkenntnis verträgt sich absolut nicht mit der vollkommenen Engelnatur. „Alio modo ex parte medii cognoscendi; quando scilicet aliquid cognoscitur per medium universale et sic perfectius est aliquid cognoscere in universali; perfectior enim est intellectus, qui per unum universale medium potest rem aliquam cognoscere secundum omnia, quae ipsi conveniunt, quam qui ad hoc opus habet diversis mediis.“ In diesem Sinne sind die species universaliores der höheren Engel zu verstehen. Diese allgemeine Erkenntnisform der Engel reicht hin, um alles, was sie in sich enthält, nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen, quidditative, secundum rationem propriam zu erkennen, wie der hl. Thomas l. c. ad 3 sagt: „Idem non potest esse plurium propria ratio adaequata; sed si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum . . . Quoniam ratio universalis, quae est in mente angeli, est excellens, ideo propter eius excellentiam possunt per ipsam multa cognosci propria cognitione.“

Wir kennen neun Chöre der Engel; nun fragt es sich:

[1] I q. 55 a. 3 ad 2; cf. De Veritate q. 8 a. 9 ad 1.

Haben nur die höheren Engelchöre oder hat vielleicht jeder höhere Engel desselben Chores species universaliores? Auch hierin sind die Thomisten geteilt. Ersteres meint Ferrariensis;[1] für letzteres stehen Capreolus,[2] Cajetan,[3] Suarez[4] und andere ein, die damit auch ganz im Sinne des hl. Thomas sprechen, der, wiewohl er nicht ausführlich diese Frage behandelt hat, doch ganz allgemein jedem höher stehenden Engel species universaliores zuweist, wenn er I q. 55 a. 3 sagt: „Angeli, quo superiores sunt, eo per universaliores species intelligunt, quia sunt similiores Deo.“ Noch deutlicher De anima a. 7 ad 5: „In diversis angelis sunt species intelligibiles diversae et quanto unusquisque est Deo propinquior, tanto habet formas intelligibiles magis elevatas et virtuosiores ad plura cognoscenda.“[5]

Manche Theologen haben, die Lehre des hl. Thomas in seinem Sinne weiterentwickelnd, die Meinung ausgesprochen, daß alles, was niedere Engel durch viele oder mehrere Erkenntnisformen erkennen, der höchste Engel durch eine einzige Spezies zu erkennen vermöge, und wollen so im höchsten Engel überhaupt nur eine einzige Erkenntnisform annehmen. Natürlich beziehen sie die Erkenntnis der futura contingentia, der cogitationes cordium u. dgl. nicht mit ein, stützen aber ihre Sentenz auf obige zitierte Worte des hl. Thomas: „Angeli, quo superiores, eo per universaliores species intelligunt“ etc. I q. 55 a. 3. Man mag davon halten, was man wolle; möglich ist es. Jedenfalls werden wir darüber est im Jenseits volle Aufklärung erhalten.

Nachdem wir nun gesehen, daß der Engel zur Erkenntnis der außer seiner Wesenheit liegenden Dinge gewisser Erkenntnisformen bedarf, daß diese Erkenntnisformen ihm von Gott unmittelbar bei seiner Erschaffung eingegossen wurden, daß sie somit keine species a rebus abstractae sind; daß ferner der Engel mit diesen Erkenntnisformen die Dinge quidditativ secundum propria und nicht secundum rationem communem erkenne; nachdem wir gesehen, daß der Engel, je vollkommener sein Wesen, um so weniger, dafür aber allgemeinere Erkenntnisformen hat, durch welche er alles und jedes bis ins einzelne genau, quidditativ

[1] Ferr. II c. G. c. 98. [2] Capr. II dist. 3 q. 2 a. 1. [3] Com. in I q. 55 a. 3. [4] De angelis lib. II. c. 16 n. 3. [5] Cf. De Veritate q. 8 a. 10; De Anima a. 7; II. C. G. c. 98.

secundum propria erkennt, wollen wir uns nun den Objekten der angelischen Erkenntnis zuwenden.

3. Die Objekte der angelischen Erkenntnis.

Die Objekte, die der Engel zu erkennen vermag, sind zweifach: immaterielle und materielle. Uns obliegt demnach die Aufgabe, zu untersuchen und zu erklären, ob und wie der Engel beide Gattungen von Objekten erkenne. Wir beginnen mit den immateriellen Objekten.

a) Die Erkenntnis der immateriellen Objekte.

Die immateriellen Objekte, die in den Bereich des angelischen Erkennens fallen, sind: die eigene Natur, die Wesenheiten anderer Engel und Gott. Da der Mensch kein rein geistiges Wesen ist, gehört er auch nicht zu den immateriellen Objekten. Den leiblichen Teil des Menschen erkennt der Engel nach Art der anderen materiellen Dinge; die Menschenseele aber nach Art der geistigen Substanzen. Von einigen Akten unserer Seele, insofern sie von den Engeln erkannt werden können, wird dann später ausführlich die Rede sein.

Beginnen wir demnach unsere Untersuchung damit, daß wir feststellen und erklären, ob der Engel und wie er sich selbst, sein eigenes Wesen, erkenne. Die Tatsache sowie die Art und Weise dieser eigenen Erkenntnis seiner selbst bestimmt St. Thomas näher dahin, wenn er I q. 56 a. 1 sagt: „Angelus per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligit.“ Mit diesem Satze spricht St. Thomas zwei Tatsachen aus: Erstens, daß der Engel sich selbst erkenne. Und dies ist auch evident; denn einerseits ist dies in der Hl. Schrift klar ausgesprochen: „Ego sum Rafael angelus, unus ex septem, qui adstamus ante Deum“[1] — anderseits sagt uns auch die Vernunft: der Engel ist für sich ein obiectum capacitatem intellectus sui non excedens eique proxime coniunctum. Zudem, wie die Erfahrung lehrt, erkennt der Mensch, der doch tief in puncto intellectueller Natur unter dem Engel steht, sich selbst; um so mehr muß sich der Engel erkennen können.

Zweitens hat St. Thomas in obigem Satze die Tatsache ausgesprochen, daß der Engel sich durch seine

[1] Tob. 12, 15.

eigene Wesenheit ohne spezielle, eingegossene Erkenntnisform erkenne, und dies beweist er l. c. in corpore folgendermaßen. . . . . „In actione, quae manet in agente, oportet ad hoc, quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti; sicut oportet, quod sensibile uniatur sensui ad hoc, quod sentiat actu. Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma, quae est principium actionis, in aliis agentibus. Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est, quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute; et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc, quod actu cognoscat requiritur, quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione praecedenti. Ex quo patet, quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis, inquantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt ad hoc, quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit alii inhaerens, et quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret, si esset per se subsistens, quam calefacit inhaerens. Sic igitur, etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum: angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur, quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat.“

Zur näheren Erklärung dieses Beweises läßt sich etwa folgendes sagen. Weil die Erkenntnisobjekte nicht unmittelbar selbst mit der Erkenntnispotenz in Kontakt treten können, sondern, um einen Erkenntnisakt zu ermöglichen, dazu ein medium quo, eine Form (species) notwendig ist, deshalb verlangten und bewiesen wir oben das Vorhandensein von Erkenntnisformen. Doch ist der Grund, weshalb zum Erkenntnisakte Spezies notwendig sind, ein anderer bei den materiellen Dingen und wiederum ein anderer bei den spirituellen Substanzen. Bei den materiellen Objekten brauchen wir Erkenntnisformen aus einer doppelten Ursache: einmal sollen durch sie die Objekte actu intelligibel werden; und dann sollen durch die Erkenntnisformen die Objekte mit der Erkenntnispotenz aufs innigste (scilicet

per modum formae et materiae) verbunden und diese, nämlich die Potenz, in actu primo oder in potentia proxima ad intelligendum konstituiert werden. — Anders verhält sich die Sache bei den immateriellen Objekten. Der erste Punkt fällt bei ihnen von selbst fort; weil sie wegen ihrer Immaterialität ohnedies actu intelligibel sind, brauchen sie dies nicht erst zu werden. Der zweite Punkt aber gilt auch für die immateriellen Objekte, d. h. auch sie, z. B. andere Engelsubstanzen, die Menschenseelen, müssen mit der Erkenntnispotenz des erkennenden Engels aufs innigste verbunden, und diese, d. h. die Potenz in actu primo erkennend konstituiert werden. Ist nun ein Objekt actu intelligibel und zugleich aufs innigste mit dem erkennenden Intellekte verbunden und zwar noch derart, daß dieser in actu primo erkennend konstituiert ist, dann ist überhaupt keine Erkenntnisform nötig, sondern dieses Objekt, diese Wesenheit selbst vertritt die Stelle und die Aufgabe der Erkenntnisform. Und dies ist gegeben, realisiert, wenn der Engel seine eigene Wesenheit erkennt; seine Wesenheit ist ja als actus auch actu intelligibel und zugleich aufs innigste mit seiner Erkenntnispotenz verbunden und konstituiert ihn in actu primo intelligens. Folglich bedarf der Engel zur Erkenntnis seiner Wesenheit keiner species superaddita, seine Wesenheit ist vielmehr zugleich in diesem Falle Erkenntnisform, d. h. sie leistet alles und zwar noch auf vollkommenere Weise, was die Erkenntnisform beim Erkenntnisakte zu leisten hat.

In gleicher Weise, d. h. ohne spezielle Erkenntnisform, nur durch die eigene Wesenheit erkennt der Engel auch alle jene Akzidenzien, die aus seiner Wesenheit als Proprietäten emanieren, wie Intellekt und Wille. Grund hierfür ist, weil der Engel eine komprehensive Erkenntnis seines Wesens hat;[1] folglich muß er in dieser komprehensiven Erkenntnis auch sein ganzes Wesen mit all seinen Proprietäten erfassen. Ob er auch seine anderen Akzidenzien nur durch seine Wesenheit erkenne, ohne spezielle eingegossene Erkenntnisformen, darüber streiten die Theologen; die Antwort scheint aber — wir wollen uns in diese Frage hier nicht weiter einlassen — im bejahenden Sinne auszufallen, weil, wie wir oben sagten, die Erkenntnis seiner selbst beim Engel komprehensiv ist. So wenigstens

[1] Auch darüber wird später ausführlich die Rede sein.

denkt St. Thomas De Verit. q. 8 a. 6 ad 1: „Angeli cognoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendendo".

Mit dem hl. Thomas stimmen in diesem Punkte so ziemlich alle Scholastiker überein. Cajetan[1] hat in dieser Frage noch eine kleine abweichende Nuancierung aufgestellt, insofern er nämlich behauptet, daß die Wesenheit des Engels an dem Erkenntnisakte seiner selbst nicht als eliciens, sondern nur als fons intellectus in actu respectu sui teilnehme. Wie sehr auch Suarez[2] diese Meinung gegen Valentia, der ihn verteidigt, dem Cajetan zuzuschreiben sich bemüht, so muß doch die ganze Sache deshalb in Schwebe gelassen werden, weil nach der Editio Leonina der Werke des hl. Thomas im Kommentar Cajetans einige verläßliche Handschriften „forma" statt „fons" lesen.

Dafür vertreten Scotus,[3] Gabriel[4] und andere eine besondere Meinung. Sie vindizieren dem Engel eine doppelte Erkenntnis seiner selbst, eine intuitive, diese ist ohne Erkenntnisform nur durch die eigene Wesenheit, und eine abstraktive, die durch von den Dingen abstrahierte Erkenntnisformen erfolgt. Die erste, nämlich die intuitive Erkenntnisart macht keine Schwierigkeit; hierin stimmen sie ja mit St. Thomas überein. Betreffs der abstraktiven Erkenntnisart nun behaupten sie, daß dieselbe auf doppelte Weise ermöglicht sei: Entweder dadurch, daß der Engel zeitweise von seiner intuitiven Erkenntnis ablasse oder dadurch, daß er sich zugleich intuitiv und abstraktiv erkenne.

Diese Ansicht, so antworten wir darauf, steht auf sehr schwachen Füßen. Denn erstens gibt es eine derartige abstraktive Erkenntnis, wie Scotus und Gabriel wollen, beim Engel nicht. Entweder, so argumentieren wir ad hominem, ist diese abstraktive Erkenntnis eine quidditative, secundum propria, und dann ist sie nicht abstraktiv, sondern intuitiv; quidditativ aber muß sich der Engel erkennen, wie wir später nachweisen wollen; oder aber diese verlangte abstraktive Erkenntnis ist unvollkommen, eine sogenannte connotativa, wie z. B. unsere Erkenntnis von Geist, Substanz u. dgl. es ist, und eine so mangelhafte Erkenntnis widerstreitet der Vollkommenheit der

[1] Com. in I q. 54 a. 3 ad 4. [2] De angelis lib. II c. 4 n. 5. [3] Sent. II d. 3 q. 10. [4] Gabriel I q. 2 a. 3.

angelischen Natur. Zweitens entgegnen wir, selbst wenn eine solche, in Rede stehende abstraktive Erkenntnis möglich wäre, so würde sich der Engel doch noch nicht abstraktiv erkennen. Denn eine abstraktive Erkenntnis seiner selbst ließe sich beim Engel nur auf zweifachem Wege ermöglichen: Entweder erkennt sich der Engel zugleich intuitiv und abstraktiv, und dann ist die abstraktive Erkenntnis, weil unvollkommen und nicht quidditativ, überflüssig. Übrigens gilt immer das Prinzip: Natura non abundat in superfluis. Oder aber man setzt voraus, der Engel könne von der intuitiven Erkenntnis seiner selbst zeitweise ablassen; dies ist aber unmöglich, müßte bewiesen werden; namentlich müßte jener schwierige Punkt nachgewiesen werden, wie der Engel, dessen Wesen doch auf das innigste aktuell mit seinem Intellekte verbunden ist, dessen Wesen und Intellekt sich auf das innigste wechselseitig durchdringen, auch nur — unter dieser Voraussetzung — auf ein Instans von der aktuellen, intuitiven Erkenntnis seiner selbst ablassen könne, ohne dadurch sein innerstes Wesen in Frage zu bringen? — Doch selbst angenommen, der Engel könne wirklich zeitweise der intuitiven Erkenntnis seiner selbst ohne Beeinträchtigung seines Wesens entbehren; er würde sich auch in diesem Falle nicht abstraktiv erkennen. Denn einerseits wäre ja diese abstraktive Erkenntnis seiner selbst unvollkommen, sie würde sein natürliches Verlangen, sich selbst allseitig und vollkommen zu erkennen, absulut nicht befriedigen. Anderseits könnte der Engel diese unvollkommene, weil abstraktive, Erkenntnis seiner selbst nur unter der Voraussetzung ernstlich wollen, daß er seine eigene Unvollkommenheit wollen, intendieren könnte. Ein solcher Willensakt ist aber unnatürlich; er widerstreitet von Natur aus dem jedem Wesen natürlichen, angeborenen Streben nach Vollkommenheit.

Eine Frage, die von den Theologen gleichfalls aufgeworfen wurde, wollen wir hier noch kurz berühren und erörtern: ob nämlich der Engel bei der Erkenntnis seiner selbst durch seine eigene Wesenheit auch ein verbum mentale formiere. Auf diese Frage ist mit Sylvius,[1] der sich seinerseits wieder auf Bañez, Zumel u. a. beruft, im bejahenden Sinne zu antworten, insofern nämlich, daß

[1] Com. in I q. 56 a. 1.

die angelische Wesenheit, wenn sie auch die Stelle der Erkenntnisform in ihrer selbsteigenen Erkenntnis vertritt, doch deshalb noch nicht als verbum mentale fungieren könne; der Engel hat vielmehr bei jenem Erkenntnisakte, in dem er sich selbst erkennt, ein von seiner Wesenheit verschiedenes (weil Akzidenz) verbum mentale nötig. Grund dessen ist, „quia, licet essentia angeli propter suam immaterialitatem sit secundum se actu intelligibilis atque ut talis praesens intellectui, non tamen est secundum se seu ex propria ratione actu intellecta nec est intime praesens ut secundum se actualiter intellecta, sed tantum, quatenus actualem cognitionem terminat, per quam formatur eius verbum mentale.“ So Sylvius l. c. Auch St. Thomas ist der gleichen Meinung. So sagt er De Pot. q. 9 a. 5: „Hoc est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta . . . hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur Verbum interius . . . Et quantum ad hoc non differt, utrum intellectus intelligat se vel intelligat aliud a se. Sicut enim, cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei . . . ita cum intelligit seipsum, format conceptum sui.“ Ferner De Veritate q. 4 a. 2: „Quando mens intelligit seipsum, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis.“ Noch deutlicher C. G. lib. 4 c. 11 Absatz 1, wo er von dem Erkenntnisakte der Engel also spricht: „Licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia: quia non est idem in eis intelligere et esse.“ Was St. Thomas unter dieser intentio intellecta versteht, sagt er gleich darauf: „Dico intentionem intellectam id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta . . . ista intentio verbum interius nominatur.“

Wir haben nun das zweite immaterielle Objekt der Engelerkenntnis zu untersuchen, nämlich die anderen Engelsubstanzen; nachzuweisen, ob und wie der eine Engel den anderen erkennt. Die Tatsache, daß die Engel sich untereinander und gegenseitig erkennen, ist auch in der Schrift ausgesprochen. „Unus angelus loquebatur quatuor angelis: nolite nocere terrae et mari“,[1] „(Seraphim) clamabant alter ad alterum“,[2] diese und ähnliche Texte der Hl. Schrift[3] deuten einen wechselseitigen Verkehr der

[1] Apoc. 7, 3. [2] Is. 6, 6. [3] Cf. Dan. c. 10; Luc. 8, 31 sqq. 11, 26 usw.

Engel untereinander an, woraus wir zu schließen berechtigt sind, daß sie sich, einer den anderen, erkennen.

Wie aber der eine Engel den anderen erkenne, darüber spricht sich die Offenbarung nicht aus; wir stehen somit in dieser Frage wieder auf philosophischem Boden. Lehre des Aquinaten ist, daß der eine Engel den anderen erkenne und zwar quidditativ, secundum propria — denn nur diese Erkenntnisart ist in Frage — und durch eingegossene Erkenntnisformen. St. Thomas beweist, sich hierin auf Augustin [1] stützend, dies folgendermaßen. „Ea, quae in Verbo Dei (ut Augustinus dicit l. c.), ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo effluxerunt. Uno modo in intellectum angelicum. Alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab aeterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium: ita tamen, quod unicuique angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet, quod in natura suae speciei subsisteret et per eam se intelligeret. Aliarum vero naturarum tam spiritualium quam corporalium rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret.“ [2]

Zur näheren Erklärung vorstehenden Argumentes sei folgendes beigefügt. Es gibt nur drei Weisen, durch die der eine Engel den anderen erkennen könnte: durch seine eigene Wesenheit, durch die Wesenheit des anderen oder durch eine von Gott eingegossene Erkenntnisform. (Von einer vierten Möglichkeit, nämlich durch eine vom anderen Engel empfangene Erkenntnis wird nachstehend die Rede sein.) Das Erste ist nicht möglich; denn da jeder Engel vom anderen spezifisch verschieden, somit keiner dem anderen völlig gleich ist, würde der eine Engel den andern nicht quidditati verkennen, doch müssen wir dies fordern. Noch weniger ist das Zweite möglich: denn die Wesenheit

[1] II sup. Genes. ad litt. c. 8. [2] I q. 56 a. 2.

des zu erkennenden Engels kann unmöglich in ihrer physischen Realität als Erkenntnisform mit der Wesenheit des erkennenden Engels verbunden werden, in dessen Wesenheit innerlich eindringen. Wie bekannt, ist es für ein Geschöpf metaphysisch unmöglich, intrinsece operari in natura alterius creaturae. Somit bleibt nur das Dritte übrig: d. h. jeder Engel muß von seinen Mitengeln eingegossene und zwar vom Schöpfer eingegossene Erkenntnisformen haben und dies vom Zeitpunkt seiner Erschaffung an, denn sonst wären sich die Engel eine Zeit lang unbekannt geblieben, derart, wie St. Thomas I q. 56 a. 2 ad 4 sagt, daß, wenn Gott hätte mehr Engel, mehr Geschöpfe schaffen wollen, er den einzelnen Engeln auch mehr Erkenntnisformen hätte eingießen müssen, ja, daß es für Gott ganz gleichbedeutend sei, das Universum mit neuen Geschöpfen zu erfüllen und den Engeln im selben Zeitmomente die diesen neuen Geschöpfen entsprechenden Erkenntnisformen einzugießen. Und als Grund hierfür gibt der Aquinate l. c. an: „Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit".

Derselben Meinung sind mit dem hl. Thomas Capreolus,[1] Cajetan,[2] Richard v. St. Victor,[3] Bonaventura,[4] Ferrariensis[5] und andere. Doch gibt es daneben noch zwei andere Ansichten unter den Theologen.

Die erste Ansicht behauptet mit Scotus[6] und Gabriel,[7] daß der eine Engel den anderen durch dessen Wesenheit erkenne und zwar in dem Sinne, daß, wie der Engel sich selbst intuitiv durch seine eigene Wesenheit, abstraktiv aber durch eine abstrahierte Erkenntnisform erkenne, so erkenne auch der eine Engel den anderen intuitiv durch dessen Wesenheit, abstraktiv aber durch dessen Erkenntnisform. Darauf können wir folgendes entgegnen:

a) Die Erkenntnisform muß dem Verstande innerlich sein; keine Kreatur kann aber der anderen innerlich zugegen sein, innerlich in deren Wesenheit sich betätigen. Das ist ausschließlich Vorrecht Gottes. Deshalb kann auch der eine Engel den anderen nicht durch dessen Wesenheit erkennen. Darum sagt St. Thomas II. C. G. c. 98

[1] II. dist. 3 q. 2 a. 3 ad 8. [2] Com. I q. 56 a. 2. [3] II. dist. 3 q. 10. [4] II. dist. 3 c. 8 a. 1 q. 2. [5] Com. II. C. G. c. 98; IV. C. G. c. 18. [6] II. dist. 3 q. 10. [7] I q. 2 a. 3.

fast am Ende: „Intelligibile est intra intellectum, quantum ad id, quo intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur, quod substantia separata (= angelus) per essentiam suam intelligatur ab alia et non per similitudinem eius in ipsa."

b) Weil es vom Willen des einen Engels abhängt, ob er von einem anderen hinsichtlich z. B. seiner Erkenntnisakte, Willensentschlüsse u. dgl. erkannt werden wolle oder nicht, wie wir später im Kapitel von der Erleuchtung der Engel nachweisen werden, so würde aus obiger Ansicht folgen, daß der eine Engel den anderen überhaupt nicht erkennen könnte, wenn letzterer es nicht wollte. Welche Unvollkommenheit aber wäre eine solche Abhängigkeit der Engel voneinander!

c) Der Erkenntnisakt vollzieht sich durch die Verbindung des Objektes mit dem Verstande. Damit also der eine Engel den anderen erkennen könnte, müßte letzterer dem ersteren gegenwärtig sein. Nun aber kann der Engel nicht zugleich an mehreren räumlich verschiedenen Orten gegenwärtig sein. Wäre nun obige Ansicht wahr, so würde daraus folgen, daß sich räumlich voneinander entfernte Engel nicht erkennen können.

d) Schließlich ist auch schwer einzusehen, wie die Wesenheit des einen Engels Erkenntnisform des anderen werden könnte; und doch wäre dies nach obiger Ansicht notwendig, sollte der zweite den ersteren erkennen. Deshalb sagt auch der Aquinate II C. G. c. 98 gegen den Schluß: „Non videtur esse possibile, quod una substantia separata (= angelus) sit forma alterius, cum habeat unaquaeque esse separatum ab alia." Er schließt daraus: „Impossibile igitur videtur, quod una videatur ab altera per essentiam suam." [1]

Die zweite Ansicht hält dem hl. Thomas gegenüber fest, daß der eine Engel den anderen erkenne, durch eine Erkenntnisform, welche letzterer dem ersten mitteilt (imprimit). So Scotus,[2] wie wir schon bei der ersten Ansicht sagten, und Alexander v. Hales,[3] der l. c. sagt: „Ille angelus, qui cognoscitur, cum sit lux, facit speciem suam in alio

[1] Vgl. die ganze letzte Detailfrage des c. 98. [2] II dist. 3 q. 10. [3] I q. 24 membr. 2.

cognoscente.“ Und später sagt er: „In angelis est natura dativa specierum sibi invicem, quia in eis est natura luminis, sicut lumen sensibile habet naturam dandi sensui speciem sui.“ Darauf entgegnen wir:

a) Wenn es auch nicht unmöglich ist, wie selbst St. Thomas II. C. G. c. 98 am Schlusse als mit Platos Lehre übereinstimmend zugibt, daß der eine Engel, weil er eine actu intelligible Wesenheit ist, dem anderen seine eigene Erkenntnisform mitteile, so scheint dies doch sehr unwahrscheinlich, quia potentia intellectiva angelorum naturaliter est completa per species intelligibiles, inquantum angeli habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quae naturaliter cognoscere possunt.

b) Übrigens wäre diese Art und Weise, wie der eine Engel den anderen erkennt, höchst unvollkommen; denn in diesem Falle würde eine gegenseitige Erkenntnis der Engel untereinander nur dann stattfinden, wenn der eine dem anderen seine Erkenntnisform mitteilen wollte. Und doch könnte der eine Engel dem anderen diese Erkenntnisform vorenthalten, deshalb, weil er sich eben dem anderen auch nicht offenbaren kann, wie wir später bei der Erleuchtung der Engel nachweisen wollen.

Der eine Engel erkennt also den anderen durch eine ihm von Gott bei seiner Erschaffung eingegossene Erkenntnisform. Wie aber? Quidditativ jedenfalls, das steht außer Frage, denn dazu hat er ja die eingegossene Erkenntnisform; zu einer Erkenntnis secundum communem rationem genügte seine eigene erkannte Wesenheit. Erkennen sich die Engel gegenseitig aber auch komprehensiv? Darauf läßt sich so ohne weiteres nicht mit ja antworten; wir glauben aber folgendes im Sinne des hl. Thomas bestimmen zu können.

a) Alle Theologen sind darin einig, daß der höhere Engel den niederen komprehensiv erkenne; natürlich muß in dieser komprehensiven Erkenntnis a priori all das ausgeschlossen bleiben, was die eine Kreatur in der anderen absolut nicht erkennen kann, z. B. Gedanken, freie Willensentschlüsse u. dgl. Wir können dies so begründen. Dasjenige wird komprehensiv erkannt, welches so vollkommen erkannt wird, als es überhaupt erkennbar ist; dies ist aber dann der Fall, wenn es erkannt wird in bezug auf alles, was es formell und virtuell oder eminenter enthält, wenn es erkannt wird nach allen seinen Beziehungen.

Eine derartige Erkenntnis nun hat der höhere Engel vom niederen, weil er dessen ganzes Wesen durchdringt, kraft jener Erkenntnisform, die ihm der Schöpfer bei seiner Erschaffung eingegossen.

b) Der niedere Engel kann aber nicht den höheren komprehensiv erkennen; dies ist Lehre des hl. Thomas, der allerdings nicht ausführlich darüber gehandelt hat, sondern nur gelegentlich seiner Meinung Ausdruck verlieh, — gegen Bañez I q. 56 a. 2 dub. 2, der sich daselbst seinerseits auf Victoria und Scotus beruft. Die Meinung des hl. Thomas läßt sich folgendermaßen erhärten:

1. Angelus inferior non est tantae cognoscitivae virtutis, quantae cognoscibilitatis est angelus superior. Daher ist die Erkenntniskraft des niederen Engels der Erkennbarkeit des höheren absolut nicht adäquat, folglich kann er ihn auch nicht komprehensiv erkennen. „Ad comprehensionem enim superioris angeli non sufficit solum cognoscere substantiam et naturales affectus ipsius", wie Sylvius[1] sagt, — in diesem Sinne sprechen Bañez und seine zitierten Autoritäten —" sed requiritur ea adaequatio rei intelligibilis, ut cognitio tantum se extendat in cognoscendo, quantum cognoscibile est ipsum obiectum, non solum secundum se, sed etiam secundum effectus et rationes, quas continet." In diesem Sinne versteht auch der Aquinate die comprehensio cf. I q. 12 a. 7.

2. De Malo q. 16 a. 8 in corp sagt St. Thomas: „Species intelligibiles superioris intellectus non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus; et ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere id est comprehendere." Daraus schließen wir: Wenn der niedere Engel die Erkenntnisformen des höheren nicht komprehensiv zu erkennen vermag, um so weniger kann er dann dessen Wesenheit komprehensiv erkennen; denn die Wesenheit des höheren Engels ist doch etwas Erhabeneres und Vornehmeres als seine Erkenntnisformen, die nur Akzidenzen sind. Doch über diese Fragen wird später noch einmal ausführlich die Rede sein.

[1] Sylvius, Com. I q. 56 a. 2.