Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

Artikel: Die Erkenntnis der Engel [Fortsetzung]
Autor: Schlössinger, Wilhelm
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762052

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: 13.07.2025

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

DIE ERKENNTNIS DER ENGEL.

Von Fr. WILHELM SCHLÖSSINGER O. PR.

(Fortsetzung von Bd. XXII S. 325 u. 492.)

Es erübrigt noch, die Erkenntnis des letzten und höchsten Objektes seitens der Engel zu erläutern, nämlich der Wesenheit Gottes. Gott wesenhaft, also essentialiter, per speciem propriam erkennen, ist einzig nur der visio beata, der seligen Anschauung, eigen; da erkennt das Geschöpf, Mensch sowohl als Engel, Gott so, wie er in und an sich ist. Doch darüber soll später ausführlich die Rede sein. Außer dieser übernatürlichen Erkenntnis muß es aber in der Geisterwelt doch auch noch eine natürliche Erkenntnis Gottes geben; einmal schon deshalb, weil doch alle Engel einstmals einen Prüfungszustand durchmachen und in diesem Zustande eine Gotteserkenntnis haben mußten; und diese natürliche Gotteserkenntnis war um so notwendiger, weil sie Grundstock und conditio sine qua non der übernatürlichen Gotteserkenntnis der Engel in statu viae ist: nur auf Grund dieser beiden, der natürlichen und übernatürlichen, Erkenntnisarten der Wesenheit Gottes verstehen wir, wie der Engel zur visio beata gelangen kann. Das Übernatürliche fußt eben auf dem Natürlichen und vervollkommnet es, wie immer und immer wieder der Aquinate betont. Zeitens dürfen wir nicht vergessen, daß auch die gefallenen Geister, die Teufel, Gott erkennen; ihre Gotteserkenntnis muß, da sie der visio beata entbehren, — abgesehen von jener übernatürlichen Erkenntnis, die sie noch aus dem Prüfungszustande gerettet haben — notwendigerweise eine natürliche sein.

Über die natürliche Gotteserkenntnis seitens des Engels gibt uns die Offenbarung keinen Aufschluß; wir bewegen uns demnach auch hier auf rein theologischem Boden. St. Thomas verleiht seiner Meinung I q. 56 a. 3 Ausdruck, wenn er sagt: „Angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia“, und beweist dies folgendermaßen: „Ad cuius evidentiam considerandum est, quod aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per praesentiam suae essentiae in cognoscente; sicut si lux videatur

in oculo." So erkennt Gott sich selbst, die Seligen Gott, und die Engel ihre eigene Wesenheit. „Alio modo per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva; sicut lapis videtur ab oculo per hoc, quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo per hoc, quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re alia, in qua resultat; sicut cum videmus hominem in speculo." Derart ist unsere menschliche Gotteserkenntnis beschaffen; denn wir erkennen hier auf Erden Gott aus seinen Bildern in den Kreaturen, deshalb heißt es auch, daß wir in diesem Leben Gott wie im Spiegel schauen. „Primae igitur cognitioni, fährt der Aquinate fort, assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia. Tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio, qua nos cognoscimus Deum in via per similitudinem eius in creaturis resultantem, secundum illud ad Rom. 1, 20: ‚Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur;' unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem, qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognitioni, qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa, per suam essentiam angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt; quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum, divinam similitudinem repraesentans." Daraus geht hervor, daß der Engel eine natürliche Gotteserkenntnis habe, diese aber ist unvollkommen, denn „er sieht nicht Gottes Wesenheit"; dann erkennt er Gott durch seine (des Engels) Wesenheit, insofern seine Natur Gottes Ab- und Ebenbild ist.

Scotus,[1] Occam,[2] Gabriel[3] u. a. aber meinen, die Engel hätten in statu viae von Gott eine species propria gehabt, durch welche sie Gottes Wesenheit unmittelbar, wie sie in sich selbst ist, proprio conceptu, also nicht secundum aliquam communem rationem erkennen konnten, und begründen ihre Meinung mit dem Hinweis darauf, es sei

[1] II dist. 3 q. 9 u. IV d. 49 q. 11. [2] II dist. 3 q. 14.
[3] II dist. 3 q. 2 a. 3.

kein Widerspruch, daß es eine species propria Dei gebe, durch welche Gott abstraktiv erkannt werden könne, und anderseits sei diese Erkenntnisart nichts Übernatürliches, weil sie nur eine abstraktive sei. Darauf entgegnen wir:

a) Eine von den obigen Kapazitäten postulierte Erkenntnis Gottes per speciem Dei propriam wäre eine quidditative und damit übernatürliche; deshalb müßte auch diese Erkenntnisform übernatürlich und könnte dem Engel absolut nicht connaturalis sein. Wer letzteres behaupten wollte, verfiele der Häresie; denn der katholische Glaube lehrt, daß Gott an sich ein über jede Kraft des geschaffenen Verstandes erhabenes Objekt sei.

b) Hätten die Engel in statu viae eine species propria Dei besessen, dann hätten sie natürlicherweise das Geheimnis der hlst. Dreieinigkeit erkannt — denn niemand kann Gott wesenhaft erkennen ohne Erkenntnis dieses tiefsten Geheimnisses —; dann hätten aber die Engel auch nicht sündigen können; denn wer wesenhaft Gott schaut, ist vollkommen selig und kann absolut nicht sündigen. Beide Folgerungen aber stehen im Widerspruche mit der Glaubenslehre.

Von den Theologen wurde auch die Frage aufgeworfen, ob denn überhaupt eine species propria Dei möglich sei. Die Thomisten bestreiten die Möglichkeit einer solchen Erkenntnisform aus dem einfachen Grunde, weil eine solche species propria Dei etwas Geschaffenes und damit Endliches wäre, die absolut nicht die unendliche Wesenheit Gottes quidditativ repräsentieren könnte. Suarez[1] hält eine solche Erkenntnisform für möglich; Beweis bringt er daselbst keinen, sagt vielmehr nur, das quidditative Erkennen Gottes durch eine solche Erkenntnisform müsse zugleich mit Intuition verbunden sein. Damit kommen wir aber zur übernatürlichen Gotteserkenntnis seitens des Engels. Und dies ist eine ganz andere Frage, die später beantwortet werden soll.

St. Thomas lehrt, wie wir oben sahen, daß der Engel durch seine Wesenheit Gott erkenne, weil seine Wesenheit ein Ab- und Ebenbild Gottes ist. Nun fragt es sich aber: Erkennt er unmittelbar durch seine Wesenheit Gott, oder muß er sich zuerst selbst erkennen, d. h. kann er Gott nur durch seine eigene und zwar erkannte Wesenheit

[1] De ang. lib. II cap. 17 n. 7.

erkennen? Das erste nehmen Capreolus,[1] Ferrariensis,[2] Alexander v. Hales[3] u. a. an, obwohl sie auch das zweite zugeben, für welches Bonaventura,[4] Richard v. St. Victor[5] mit anderen eintreten.

Darauf antworten wir kurz folgendermaßen: Das Wahrscheinlichere ist, daß der Engel nur mittelst seiner eigenen zuerst erkannten Wesenheit Gott erkenne.

a) Denn der Engel kann ja Gott durch seine Wesenheit nur insofern erkennen, als eben diese Wesenheit von ihm erkannt ist; nur so kann seine Wesenheit Erkenntnismittel in seiner Gotteserkenntnis sein. Deshalb, so scheint es uns, muß wenigstens ordine naturae die Erkenntnis seiner Wesenheit der Erkenntnis Gottes durch ebendiese Wesenheit vorausgehen.

b) Es ist auch schwer einzusehen, wie der Engel durch etwas Unbekanntes ein anderes Unbekannte sollte erkennen können. Deshalb muß doch der Engel zuerst seine eigene Wesenheit erkennen und mittelst dieser seiner eigenen erkannten Wesenheit vermag er dann auch Gott zu erkennen.

Schließlich wollen wir noch eine Frage kurz berühren, die gleichfalls von den Theologen ventiliert wurde: Erkennt, so fragt es sich, der Engel durch seine Wesenheit sich selbst und Gott in zwei verschiedenen Akten, oder ist dies nur ein Akt? Kajetan[6] verlangt hierfür zwei Akte und begründet seine Meinung damit, weil der Engel sich intuitiv, Gott aber abstraktiv erkenne; beide Erkenntnisarten, die intuitive und die abstraktive, verlangen verschiedene Akte; und schließt „ex uno actu scilicet essentia sua cognita naturaliter procedit ad alium actum scilicet ad essentiam Dei (natürlich unvollkommen) cognoscendam". — Ferrariensis[7] mit anderen gibt nur einen Akt zu; denn, sagen sie, sonst müßte der Engel discursiv erkennen, das ist aber unmöglich, wie auch wir später nachweisen werden. Und dann meinen sie „eodem actu intelligitur relatio et terminus relationis; unde, quia angelus cognoscendo se cognoscit Deum ut terminum habitudinis transcendentalis, quam ad ipsum habet, eodem actu cognoscit se et Deum". Darauf antworten wir kurz:

---

[1] II dist. 3 q. 2 a. 1 u. 3. [2] II C. G. c. 98. [3] II q. 24 memb. 1. [4] II dist. 3 a. 2 q. 2. [5] IV a. 1 q. 1. [6] I q. 56 a. 3. [7] II C. G. c. 98.

a) Wenn der Engel durch seine Wesenheit auch in verschiedenen Akten sich selbst und Gott erkennt, so haben wir in diesem Falle immer nur eine Aufeinanderfolge von Akten, aber noch keinen discursus.

b) Das zweite Argument hat nur Beweiskraft unter der Voraussetzung, daß der Engel Gott als Ursache erkenne; wollte er aber Gott im absoluten Sinne, z. B. als den Unendlichen, den Allmächtigen erkennen, dann müßte er notwendigerweise sich selbst und Gott in zwei verschiedenen Akten erkennen. Suarez[1] hält sich in der Mitte beider obiger Meinungen und erklärt, der Engel könne allerdings sich und Gott in einem Akte erkennen, sobald er Gott als Ursache erkenne, bedürfe aber zweier Akte, sobald er Gott als unendliches Wesen, also im absoluten Sinne erkennen wolle.

b) Die Erkenntnis der materiellen Dinge.

Vor allem ist der Nachweis zu liefern, daß der Engel Materielles im allgemeinen erkennt. Einzelne materielle Objekte, soweit sie in den Bereich der Engelerkenntnis fallen, werden im Verlaufe ihre Würdigung finden.

Vor allem belehrt uns die Offenbarung über die Tatsache, daß der Engel Materielles erkenne. So berichtet uns die Hl. Schrift, daß Engel an Menschen mit Aufträgen abgesandt werden, die sie doch kennen mußten, z. B. Gabriel zu Sara und Tobias;[2] daß die Engel Beschützer der Menschen seien, sie müssen deshalb sowohl die Menschen wie auch das erkennen, was ein Schützen und Beschützen ermöglicht;[3] daß die Engel die Menschen erleuchten;[4] daß der Teufel auf der Erde herumstreife, in der Absicht, die Menschheit zu verderben.[5] Aus diesen Schrifttexten ist ersichtlich, daß die Engel materielle Dinge erkennen; im selben Sinne spricht auch die Tradition. St. Thomas führt folgende Vernunftbeweise an I q. 57 a. 1:

a) Im Argumentum ‚Sed contra': „Quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior; sed intellectus hominis, qui est ordine naturae infra intellectum angeli, potest cognoscere res materiales, ergo multo fortius intellectus angeli."

---

[1] De ang. lib. II c. 19. [2] Tob. 3, 25 cf. Luc. 1, 26; I Par. 21, 5; II. Mach. 15, 22. [3] Ps. 90, 11; Act. 5, 19; 12, 7. [4] Act. 10, 3; 23, 9; 27, 23. [5] I Pet. 5, 13.

b) „Talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem.“ Welch ein herrliches Prinzip, auf dem St. Thomas seinen Beweis aufbaut, ein Prinzip, das von einer großartigen Auffassung des Universums zeugt! Wie armselig schaut der Engel im Sinne so mancher Gegner des Aquinaten aus, die ihn erst mühselig von den Dingen die Erkenntnisformen abstrahieren lassen, durch die er dann natürlich auch eine mangelhafte Erkenntnis der Dinge gewinnt, nicht viel besser als die unsrige! St. Thomas aber, von einem noch höheren, unumstößlichen Prinzipe ausgehend, daß, je näher ein Wesen dem göttlichen Ursprung, auch um so vollkommener sei, folgert und stellt ein anderes ebenso unumstößliches Prinzip auf: Also was immer wir in den niederen Kreaturen an Vollkommenheit mangelhaft, stückweise und vielfältig vorfinden, das muß in den höheren Kreaturen eminenter, in erhabenerer Weise, in einer gewissen Totalität und Einfachheit sein, derart, daß die niederen Kreaturen gleichsam nur mehr Strahlen und Funken jener ewigen Vollkommenheit und Schönheit sind, die sich in die höchsten Kreaturen als mächtiger Strom ergoß. Auf Grund dieses großartigen Prinzips bedarf es nur eines kleinen Schrittes zu dieser Schlußfolgerung: Also müssen auch die materiellen Dinge auf irgendeine Weise im Engel als in der höheren Kreatur vorhanden sein, welche Weise, wie wir oben sahen (bei den Erkenntnisformen) und im Verlaufe des Beweises neuerdings sehen werden, St. Thomas als Erkenntnisformen näher bestimmt. Nach dieser Unterbrechung knüpfen wir mit St. Thomas an obiges Prinzip an: „Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia super-substantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse (ut Dionys. dicit in libro de Div. Nom. c. 1 et 7). Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex bonitate divina et perfectius (ut Dionys. dicit 4 cap. Coel. Hier.). Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis praeexistunt, simpliciter quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem, quod est in aliquo, est in eo per modum eius, in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales. Et

ideo sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit: ita angeli ea cognoscunt per hoc, quod sunt in eis per suas intelligibiles species."

St. Thomas hat damit die Tatsache bewiesen, daß die Engel das Materielle erkennen, und zugleich auch den Modus erklärt, wie sie dasselbe erkennen, nämlich durch die ihnen von Gott bei ihrer Erschaffung eingegossenen Erkenntnisformen; letzteres wurde oben erklärt, somit haben wir hier nichts mehr beizufügen.

Die Engel erkennen also die materiellen Dinge; erkennen sie aber auch das Singuläre, die Einzelwesen, oder haben sie nur vom Materiellen einen allgemeinen Begriff?

Darauf antworten wir: der Engel erkennt auch das Singuläre, die Einzeldinge, wie uns der heilige Glaube lehrt und die oben angeführten Schrifttexte beweisen. Das Gegenteil bezeichnet St. Thomas als etwas, quod „derogat catholicae fidei".[1] Es lassen sich aber außer obigen Schriftzitaten noch folgende sich auf die Hl. Schrift stützende Beweise namhaft machen.

a) Nullus potest custodire, quod non cognoscit. Sed angeli custodiunt homines singulares, secundum illud Ps. 90, 11: „Angelis suis mandavit de te." Ergo angeli cognoscunt singularia,[2] d. h. die Engel müssen nicht nur die ihrem Schutze anbefohlenen einzelnen Menschen erkennen, sondern auch all das, vor dem sie diese beschützen sollen; und auch diese Menschen samt den diesen feindlichen Elementen, sie mögen heißen wie immer, müssen ihnen, den Engeln, allseitig, also quoad propria in allen ihren Verhältnissen, Beziehungen, Wirkungen, Äußerungen u. dgl. bekannt sein: sonst könnten die Engel den Menschen unmöglich einen wirksamen Schutz angedeihen lassen.

b) Nach dem hl. Paulus[3] sind die Engel dienstbare Geister: „Nonne omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos, qui hereditatem capiunt salutis?" Hätten nun die Engel keine Erkenntnis der Einzeldinge, und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern quoad propria im oben besagten Sinne, dann wäre abermals ihr ministerium unmöglich und illusorisch. Oder wie sich St. Thomas im Anschluß an obigen Text ausdrückt: „Si

[1] I q. 57 a. 2 c. [2] l. c. arg. „sed contra". [3] Hebr. 1, 14.

autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his, quae in hoc mundo aguntur, cum actus singularium sint.“ [1]

c) Im Ekklesiastes [2] heißt es: „Ne dicas coram angelo, non est providentia.“ Also muß doch der Engel jenen Menschen erkennen, der diesen Satz aussprechen würde.

In ähnlicher Weise könnten noch manche Schrifttexte [3] angeführt und aus ihnen der Beweis geliefert werden, daß die Engel das Singuläre, die Einzeldinge erkennen.

Auch die Vernunft liefert uns den strikten Nachweis, daß der Engel die Einzeldinge erkenne, und erklärt uns, auf welche Weise diese Erkenntnis im Engel möglich sei. Für beides lassen wir St. Thomas das Wort. Die Tatsache, daß der Engel die Einzeldinge erkenne, beweist er I q. 57 a. 2 folgendermaßen: „Sicut homo cognoscit diversis viribus cognoscitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia: ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod, quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem: [4] sicut in ipso homine patet, quod sensus communis, qui est superior, quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit, quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia, quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare. Unde, cum angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere, quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid, quod angelus per unam vim suam cognoscitivam scilicet intellectum non cognoscat.“

Über die Art und Weise, wie der Engel die Einzeldinge erkennt, gibt der Aquinate folgende Erklärung: „Modus autem, quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quod, sicut a Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica.[5] Manifestum est autem, quod a Deo effluit in rebus non solum illud, quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea, quae sunt individuationis

[1] I q. 57 a. 2 c. [2] Eccle. 5, 5. [3] z. B. Der Teufel bei Eva im Paradiese, bei Christus in der Wüste usw. [4] Welch herrliches Prinzip, das abermals von der großartigen Auffassung des Universums seitens des Aquinaten zeugt und aus dem er gleichsam spielend leicht die nachfolgende Theorie entwickelt! [5] Augustinischer Gedanke II. sup. Gen. ad litt. c. 8.

principia. Est enim causa totius substantiae rei et quantum ad materiam et quantum ad formam. Et secundum quod causat, sic et cognoscit; quia scientia eius est causa rei, ut supra ostensum est (I q. 14 a. 8). Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales sed etiam quantum ad singularitatem: ita angeli, per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae."

Wir sagten schon oben bei den Erkenntnisformen, wie der Engel zu den species intelligibiles gelange, durch die er die Einzeldinge erkennt; wir erklärten auch die Beschaffenheit dieser Erkenntnisformen. Nur einiges, das wir früher berührten, soll hier noch eine ausführlichere Erläuterung finden.

Die Engel, so hieß es oben, erkennen durch die ihnen eingegossenen Erkenntnisformen die Einzeldinge nicht nur im allgemeinen, sondern auch secundum propria, in dem Sinne nämlich, daß die species angelorum non solum naturam universalem repraesentant, sed etiam, quia sunt virtutis seu efficaciae universalis, possunt repraesentare multa distincte, scilicet naturas universales et particulares, proprietates particularium et principia individuantia, wie St. Thomas sagt:[1] „Formae intellectus angelici nec sunt singulares sicut formae imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales, nec sunt hoc modo universales sicut formae intellectus nostri, quibus nonnisi natura universalis repraesentatur, sed in se immaterialiter existentes exprimunt et demonstrant universalem naturam et particulares conditiones." Auch die Akzidenzien der Einzeldinge erkennt der Engel durch seine Erkenntnisformen, wie der Aquinate daselbst[2] erklärt: „Intellectus angeli per speciem, quam apud se habet, cognoscit singulare non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia eius." Im ähnlichen Sinne spricht St. Thomas De Veritate q. 8 a. 8 u. 11 und II C. G. c. 99 u. 100.

Die lokale Distanz ist für den Engel, um die Einzeldinge zu erkennen, völlig belanglos. Deshalb sagt der

[1] De Veritate q. 8 a. 11 ad 13. [2] Ibid. ad 9.

Aquinate:[1] „Localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum, nisi per accidens, inquantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum; intelligibilia autem actu — und derart sind ja alle Erkenntnisformen des Engels, wie oben nachgewiesen wurde[2] — secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, cum sint a materia corporali separata. Cum igitur substantiae separatae (= angeli) non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur."

Ebenso belanglos für den Engel bei seiner Erkenntnis der Einzeldinge ist die Zeit, die zeitliche Distanz; denn der Engel steht über der Zeit. Darum sagt St. Thomas l. c. im Anschluß an obiges: „Palam est etiam, quod intellectuali operationi eorum (= angelorum) non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem, unde non mensurat nisi ea, quae aliqualiter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiae separatae i. e. angeli est supra tempus." Unser menschliches Erkennen ist allerdings der Zeit unterworfen, wie St. Thomas daselbst fortfährt, weil wir nichts ohne Phantasmen und ohne Abstraktion erkennen können; beides aber unterliegt der Zeit und beides fällt beim Engel weg. — Damit wollen wir uns aber kein Präjudiz betreffs der Frage schaffen, wie der Engel das Zukünftige erkenne; denn diese Frage hat ihre besondere Schwierigkeit und wird demnächst ihre erschöpfende Lösung finden. —

Was die Frage anbelangt, wie viele singuläre Dinge der Engel erkenne, können wir allerdings nicht mit einem mathematischen Resultat dienen, aber doch wieder so viel im allgemeinen sagen, daß jeder Engel ebenso viele Einzeldinge erkenne, als seine vollkommene Natur, oder sein Amt, seine Pflichten erfordern. Was namentlich die Schutzengel betrifft, können wir zweifelsohne festhalten, daß, sobald irgendeiner aus ihnen einem neuen Weltbürger zum Schutze zugeteilt wird, er, der Engel, durch ebenso viele ihm von Gott auf besondere Weise eingegossene Erkenntnisformen — hätte er sie früher nicht schon besessen, — alle jene Einzelwesen, z. B. Eltern, Verwandte,

[1] II. C. G. c. 96 gegen Ende. [2] Bei der Erklärung der angelischen Erkenntnisformen.

Örtlichkeiten, Verhältnisse, Zustände seines Schützlings erkennen kann, soviel er davon erkennen muß, um sein Amt als Schutzengel in vollkommener Weise erfüllen zu können. Dazu aber bedarf der Engel durchaus nicht einer unendlichen Menge von Erkenntnisformen; denn seine Erkenntnisformen sind ja, wie wir oben nachgewiesen haben, allgemeine, universales, und um so universeller, je höher der einzelne Engel, und weil universellere, daher auch um so geringer an Zahl, oder wie Kajetan [1] sich ausdrückt, die Erkenntnisformen des Engels sind „species excellentes seu excedentes i. e. repraesentantes non solum hoc, sed etiam multa alia. Sic angelus per speciem quidditatis excessive cognoscit non solum ipsam quidditatem sed etiam singulares conditiones, quas habet in rerum natura". —

Eine spezielle Schwierigkeit unter den singulären Dingen machen die futura, jene singularia, quae existentiam aliquando habenda sunt tempore futuro; aber nicht alle futura bieten dieselbe Schwierigkeit. Wir wollen all das, was sich hierüber sagen läßt, folgendermaßen zusammenfassen:

Die Engel können zukünftige Dinge erkennen, nicht wie diese in sich selbst sind, sondern in deren Ursachen. Doch auf verschiedene Weise. Jene futura, die aus notwendigen Ursachen hervorgehen, d. h. aus Ursachen, die ihre Wirkungen notwendigerweise zur Folge haben, erkennen die Engel mit Sicherheit. Grund dessen ist, weil die Engel, wie St. Thomas sagt,[2] „cognoscunt omnes causas naturales". Wirkungen aber, die notwendigerweise aus ihrer Ursache hervorgehen, kann derjenige mit Sicherheit erkennen, der die Ursache genau kennt. — Jene futura, die als Wirkungen ihrer Ursachen ut in pluribus eintreffen, erkennen die Engel nicht mit Sicherheit, wohl aber konjekturell und mit um so größerer Konjektur, je vollkommener und allumfassender (universalius et perfectius) sie die Ursachen der Dinge erkennen als wir. — Die futura contingentia aber, d. h. jene, die sich ut in paucioribus ereignen, und die futura libera, die freien Ursachen (quae proveniunt ex causis indifferenter se habentibus ad utrumlibet) kann der Engel natürlicherweise nicht erkennen. Als Grund hierfür bezeichnet St. Thomas,[3] „quia ex causa ad utrum-

[1] I q. 57 a. 2 ad 1m. [2] De Veritate q. 8 a. 12 c. [3] De Veritate q. 8 a. 12.

libet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad alterum; ideo huiusmodi effectus in causis ad utrumlibet nullo modo possunt cognosci per se acceptis. Sed si adiungantur causae illae, quae causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua certitudo coniecturalis de effectibus praedictis haberi, sicut de his, quae ex libero arbitrio dependent, aliqua futura coniicimus ex consuetudinibus et complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum." Der Aquinate zieht daraus folgenden Schluß mit einer wichtigen Bemerkung: „Cognitione igitur naturali illa tantum per formas innatas futura praescire possunt, quae in causis naturalibus sunt determinata vel in una tantum causa vel in collectione plurium; quia aliquid est contingens respectu causae unius, quod respectu concursus plurium causarum est necessarium. Angeli autem omnes causas naturales cognoscunt; unde quaedam, quae contingentia videntur, aliquibus causis eorum pensatis, angeli ut necessaria cognoscunt, dum omnes causas ipsorum cognoscunt." Aus dieser Bemerkung können wir einen Erklärungsgrund schöpfen, wie so der Teufel bisweilen Zukünftiges voraussagen könne, das uns Menschen ein contingens futurum zu sein scheint; in Wirklichkeit ist es aber ein futurum necessarium, uns als solches unbekannt, weil wir nicht die Summe jener Ursachen erkennen, die dessen Eintreten notwendigerweise im bestimmten Zeitmoment herbeiführen. —

Die futura in sich selbst zu erkennen, das ist Gott allein eigen und ist als Glaubenssatz ausgesprochen in Schrift und Tradition. „Annuntiate, heißt es beim Propheten, quae ventura sunt in futurum, et sciemus, quia Dii estis vos."[1] „Ego sum Deus et non est ultra Deus nec est similis mei: annuntians ab exordio novissimum et ab initio, quae necdum facta sunt."[2] „Est Deus in coelo revelans mysteria, qui indicavit tibi, rex Nabuchodonosor, quae ventura sunt in novissimis temporibus."[3] „De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli coelorum sed solus Pater."[4] Ähnliche Texte der Hl. Schrift ließen sich noch mehrere anführen.

---

[1] Is. 41, 23. [2] Id. 46, 9 seq. [3] Dan. 2, 28. [4] Matth. 24, 36.

Auch die Tradition lehrt uns das gleiche. Chrysostomus: „Certa praedictio futurorum immortalis Dei dumtaxat opus est.“ [1] Damascenus: „Futura quidem, tametsi ea nec Dei angeli nec daemones norint, utrique tamen praedicunt sed dispari modo. Angeli enim futuros eventus non aliter praedicunt, quam Deo ipsis, quae futura sunt, detegente ac praedicere imperante: Quo fit, ut ea omnia eveniant, quae ab ipsis praedicuntur. Daemones autem ipsi quoque praedicunt, interdum videlicet, quia ea, quae procul geruntur, cernunt interdum sola coniectura ducti. Ex quo etiam efficitur, ut plerumque mentiantur.“ [2] Augustinus: „Qui non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus.“ [3]

St. Thomas seinerseits führt für den Satz quod solus Deus cognoscat futura in seipsis — und dies allein ist hier in Frage, — folgenden Vernunftbeweis: [4] „Deus videt omnia in sua aeternitate, quae, cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia, quae aguntur per totum tempus sicut in praesentia; et videt omnia, ut in seipsis sunt (ut supra dictum est I q. 14 a. 13). Angelicus autem intellectus et quilibet intellectus creatus deficit ab aeternitate divina. Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse.“ Die Engel können demnach die futura nicht in sich selbst natürlicherweise erkennen; erkennen sie aber die futura in seipsis, dann geschieht dies nur in Ausnahmefällen auf Grund einer speziellen Offenbarung. Dies gehört aber zur Gattung der übernatürlichen Erkenntnis, worüber später die Rede sein wird.

Das betreffs der futura früher bei den Erkenntnisformen Gesagte soll hier noch eine Ergänzung finden. Es besteht noch eine Schwierigkeit: zu erklären, wie der Engel die futura in seipsis erkenne, wenn sie realisiert sind. Die besten Thomisten wie Capreolus,[5] Cajetanus,[6] Ferrariensis [7] — sie haben auch den hl. Thomas [8] auf ihrer Seite — erklären die Sache folgendermaßen: Durch die eingegossenen Erkenntnisformen erkennen die Engel die futura in seipsis — davon ist hier ausschließlich die Rede — absolut nicht, weil ja die Erkenntnisformen diese

[1] Hom. 18 in Ioan. [2] De orthod. fide lib. II c. 4. [3] De civitate Dei lib. V. c. 9. [4] I q. 57 a. 3. [5] II dist. 3 q. 2 a. 3 ad 3. [6] I q. 57 a. 3. [7] II C. G. c. 96. [8] I q. 57 a. 3 ad 3 et 4; De Veritate q. 8 a. 9 ad 3; et q. 8 a. 12 ad 1.

futura nicht actu, sondern nur potentia repräsentieren; sobald aber jene zukünftigen Dinge tatsächlich existieren, dann erkennen die Engel sie als gegenwärtig, weil ja ihre Erkenntnisformen nunmehr diese Dinge als in actu repräsentieren, und doch ist in den Erkenntnisformen selbst dabei keine Veränderung vor sich gegangen. Grund dessen ist, quia repraesentatio fit per assimilationem; unde antequam obiectum existit, species non repraesentat illud in actu sed in potentia; ideo non potest esse principium cognoscendi illud ut futurum; postquam autem esse incipit, eo ipso species sine sui mutatione actu repraesentat illud, quia est actu similis et sic potest esse ratio cognoscendi rem illam ut praesentem et existentem. Seiner Meinung verleiht der Aquinate mit folgenden Worten Ausdruck:[1] „Angeli non cognoscunt singularia, quando sunt in actu, per species de novo acquisitas, sed per species, quas prius habebant; per quas tamen non cognoscebant ea, prout erant futura. Cuius ratio est, quia omnis cognitio fit per quandam assimilationem cognoscentis et cogniti: species autem intelligibiles, quae sunt in intellectu angelico, sunt directe similitudines respicientes naturas specierum, per quas tamen singularia cognoscere possunt; non tamen nisi inquantum participant naturam specierum, quod non est, antequam sint in actu. Et ideo statim, quando sunt in actu, cognoscuntur ab angelo; sicut e converso accidit apud nos, quod oculus statim, quod accipit speciem lapidis, cognoscit lapidem praeexistentem. Formae enim intellectus angelici praeexistunt rebus temporalibus, sicut formae rerum praeexistunt sensibus nostris."

Den futura ähnlich in bezug auf die Schwierigkeit, sie zu erkennen, sind die Herzensgeheimnisse, die Gedanken und die Willensentschlüsse der Engel sowohl als der Menschen. St. Thomas nennt sie cogitationes cordium und affectiones voluntatum liberae.[2] Somit haben wir des weiteren zu untersuchen, wie der Engel die Gedanken und Wollungen einer anderen vernünftigen Kreatur erkenne. Wir bemerken aber, daß der Engel natürlicherweise alle jene Gedanken und Willensaffekte erkenne, die spontane, natürliche oder notwendige Äußerungen vernünftiger Kreaturen sind; darüber gibt es keinen Zweifel; dies wird von allen Theologen einstimmig angenommen; denn solche

[1] De Malo q. 16 a. 7 ad 6. [2] I q. 57 a. 4.

naturnotwendige Akte des Verstandes und Willens anderer vernünftiger Geschöpfe zu erkennen, gehört ja zur natürlichen Vollkommenheit der angelischen Natur. Unser Fragepunkt bezieht sich einzig und allein auf die freien Gedanken und freien Wollungen, insofern beide im Verstand und Willen verbleiben, also nach außenhin nicht kundgegeben werden. Zur näheren Erklärung dieser schwierigen Sache sagen wir mit dem hl. Thomas: „Cogitatio cordis" — und das gleiche gilt von den freien Willensentschließungen, Willensaffekten — dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu; et sic non solum ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest et tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem sed etiam per immutationem vultus. Etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt."[1] Leute von Menschenkenntnis verstehen sich ausgezeichnet auf das sogenannte Gedankenlesen, täuschen sich dabei auch für gewöhnlich nicht; denn ein jeder Mensch äußert sein Inneres, sobald er, wie man sagt, sich gehen läßt, sobald er sich nicht beobachtet weiß, durch die Augensprache, durch Mienenspiel, Gebärden, Gang u. dgl., derart, daß, wenn solche Leute von Menschenkenntnis auch nicht jeden einzelnen Gedanken, jedes Gefühl dessen erraten werden, den sie vor sich haben, so doch mit Sicherheit, — versteht sich mit moralischer, die des öfteren auch Ausnahmen erleiden wird, — auf den Charakter, ja selbst auf die jeweilige Seelenstimmung und, was auch öfters vorkommt auf das genus schließen, dem die momentanen Gedanken des zu Beobachtenden angehören, ohne daß sie dazu eine übernatürliche Gabe, etwa der discretio spirituum besäßen. Gilt dies schon bei den Menschen, so fährt St. Thomas fort, „multo magis angeli vel etiam daemones, quanto subtilius huiusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit in lib. de divinatione daemonum c. 5, quod aliquando hominum dispositiones non solum voce prolatas verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam in corpore exprimuntur, ex animo tota facilitate perdiscunt; quamvis in lib. 2. Retractationum c. 3 hoc dicat non asserendum, quomodo fiat. Alio modo possunt cognosci cogitationes cordium, prout sunt in intellectu, et affectiones, prout sunt in

[1] I q. 57 a. 4.

voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest." Wenn dies auch nicht de fide ist, so muß es doch als proximum fidei bezeichnet werden, wie Billuart[1] sagt. Hierfür lassen sich folgende Schriftbeweise anführen: „Homo videt ea, quae parent, Dominus autem intuetur cor."[2] „Tu solus nosti cor omnium filiorum hominum."[3] „Ecce in coelo testis meus et conscius meus in excelsis."[4] „Scrutans corda et renes Deus."[5] „Pravum est cor omnium et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor et probans renes."[6] Alle diese Schriftstellen beweisen, daß nur Gott der Herr allein die Herzen seiner Kreaturen durchforscht und ergründet.[7] Und im selben Sinne sprechen auch die Väter. Hieronymus: „Dominus videns cogitationes eorum (der Pharisäer nämlich) ostendit se Deum, qui possit cordis occulta cognoscere."[8] Chrysostomus: „Hic aliud signum Deitatis suae et quod Patri aequalis esset, non parum ostendit. Illi enim murmurantes secum dicebant, peccatorum dimissionem esse solius Dei; ipse vero non solum peccata dimisit, sed multa etiam cordium, quae nosse solius Dei est, manifestavit."[9] Ambrosius: „Occultorum cognitione Deum se esse demonstrat."[10] Cyrillus: „Noverat probe Nathanael, soli Deo hominum corda patere, ac illud Psalmistae infixum animo tenebat: scrutans corda et renes Deus. Nulli namque alii, sed divinae solummodo naturae id Propheta attribuit."[11] St. Thomas bringt hierfür folgenden Vernunftbeweis l. c. a. 4: „Voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum et ultimus finis. Et ideo ea, quae in voluntate sunt, vel quae ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem, quod ex sola voluntate dependet, quod aliquis actu aliqua consideret, quia, cum aliquis habet habitum scientiae vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis, cum vult. Et ideo dicit Apostolus I Cor. c. 2, quod quae sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est." St. Thomas hatte oben ausdrücklich bemerkt, der Engel könne freie Gedanken und Wollungen nicht erkennen, sofern sie im Verstand

[1] De ang. diss. III a. 2. [2] I Reg. 16, 7. [3] III Reg. 8, 39. [4] Iob 16, 20. [5] Ps. 7, 10. [6] Ier. 17, 9 seq. [7] Cf. III Reg. 8, 39; II Par. 6, 30; Sap. 1, 6; Act. 1, 24 etc. [8] In Matth. c. 9. [9] In Matth. hom. 30. [10] In Lucam lib. V c. 3. [11] In Ioan. lib. II c. 9.

und Willen sind oder verbleiben. Dies sind sie aber so lange, als sie äußerlich durch Zeichen oder Wirkungen nicht kundgegeben werden oder solange der Träger — auch dies ist von Bedeutung — dieser Gedanken und Wollungen dieselben nicht von anderen Engeln erkannt haben will. Letztgenannter Willensakt ist gleichsam eine conditio sine qua non, weswegen keinem Geschöpfe die freien Gedanken und Willensaffekte eines anderen natürlicherweise erschlossen oder erkennbar sind. Und wollte man sagen: Gedanken, Willenentschlüsse eines jeden Geschöpfes sind doch innerhalb der natürlichen Ordnung, deshalb auch dem Engel erkennbar, der doch alles natürlicherweise erkennen kann, was innerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge liegt, so antworten wir darauf, daß freie Gedanken und Wollungen eben nicht zur natürlichen Ordnung der Dinge gehören, die ihrerseits nur all das in sich begreift, was mit causae naturales — dazu gehören aber Intellekt und Willen nicht — zusammenhängt oder von ihnen in Abhängigkeit steht. Demgemäß sagt der Aquinate:[1] „Motus voluntatis alterius non potest angelo notus esse naturali cognitione — das gleiche gilt vom actus intellectus, wie St. Thomas selbst in der conclusio sagt, — quia angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quae sunt similitudines rerum in natura existentium; motus autem voluntatis non habet dependentiam nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam quae in voluntate sola imprimere potest. Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solum in essentia divina, quae in voluntatem imprimit; et sic angeli cognoscere non possunt cogitationes cordium directe nisi in Verbo eis revelentur.“[2] Letzteres gehört zur übernatürlichen Erkenntnis, worüber später die Rede sein soll.

Als Konfirmationsargumente lassen sich noch folgende anführen: Angelus ea sola cognoscere potest naturaliter, quae ad naturae ordinem pertinent. Sed liberae cordium cogitationes et affectiones, nisi manifestentur, non pertinent ad ordinem naturae, quia non procedunt a causa naturali et ex hoc habent, licet non pertineant ad ordinem super-

[1] De Veritate q. 8 a. 13. [2] I q. 57 a. 4 ad 1. Dieses „claudere secreta sua“ ist auch in der Schrift begründet, cf. Dan. 10, 13.

naturalem, quod naturaliter ab angelo cognosci non possunt. Ordo enim voluntatis excellentior est atque perfectior, quam ordo causarum naturalium. Wir sagten oben „nisi manifestentur", gehörten die freien Gedanken und Willensaffekte nicht in den Bereich des Natürlichen, der natürlichen Ordnung, und St. Thomas führt als impedimentum, warum der Engel die freien Gedanken und Wollungen eines anderen nicht erkenne, die voluntas des anderen „claudens sua secreta" an.[1] Darum mögen die Engel noch so vollkommen einander erkennen, der höhere, wie wir früher sagten, die niederen sogar komprehensiv, sie werden einer dem anderen gegenüber immer wie ein verschlossenes Buch sein, solange sie sich gegenseitig nicht erkennen lassen wollen, solange sie voreinander ihre cogitationes et affectus voluntatis verheimlichen. Ja, sagt man vielleicht, und dies trifft namentlich seitens der höheren Engel den niederen gegenüber zu, der eine Engel erkennt doch die Erkenntnisformen des anderen; ganz richtig, aber eines erkennt kein Engel, auch der höchste nicht, „quomodo alius (angelus) illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando,"[1] und damit bleiben ihm eben die Gedanken und Willensaffekte des anderen Engels verborgen.

Noch ein Argument wollen wir kurz berühren: Würde der eine Engel natürlicherweise die Gedanken und Wollungen des anderen erkennen, dann könnten sie der ihnen eigenen Sprache entbehren; und doch brauchen auch sie eine Sprache, wie wir später nachweisen wollen, um ihr Inneres gegenseitig zu offenbaren.

Manche Theologen, wie z. B. Durandus,[2] sind der Meinung: allerdings nur Gott allein könne die zukünftigen und vergangenen freien Gedanken und Willensentschlüsse der Kreaturen erkennen; doch könne der Engel gegenwärtige Gedanken und Wollungen eines anderen vernünftigen Geschöpfes erkennen. Und Durandus beruft sich auf die oben angeführten Schrift- und Vätertexte, die nicht mehr als dieses, d. h. seine Meinung beweisen. Eine solche Behauptung müssen wir a priori verwerfen; denn einerseits spricht die Hl. Schrift allgemein, ohne Rücksicht auf einen Zeitpunkt in obigen Stellen, anderseits sprechen einige dieser Texte exclusive von der Erkenntnis gegenwärtiger Gedanken und Wollungen.

[1] I q. 57 a. 4 ad 2. [2] II dist. 3 q. 7 n. 18 et q. 8 n. 6.

Was die Väter betrifft, so wollen ja einige aus ihnen z. B. aus Matth. 9, 12, wo von der Erkenntnis gegenwärtiger Herzensgeheimnisse die Rede ist, geradezu die Gottheit Christi beweisen. Weil nur Gott weiß, was der einzelne Mensch jetzt eben denkt, so schließen sie, also muß Christus, der die Gedanken der Umstehenden offenbart, auch Gott sein.

Manche Theologen meinten, wie Scotus,[1] Gabriel,[2] Occam,[3] Grund dessen, daß der Engel die cogitationes cordium und affectiones voluntatum anderer nicht erkennen könne, sei, weil Gott dies verhindere oder dazu nicht seinen Beistand leiste (non concurrere). Darauf antworten wir: dies sind ganz merkwürdige Beweisgründe; aus solcher Behauptung würde einerseits folgen, daß die Erkenntnis der Herzensgeheimnisse der Kreaturen nicht exklusiv Gott eigen sei, und dies widerspricht der Autorität der Heil. Schrift und der heil. Väter, wie wir oben sahen; anderseits müßten wir nach obiger Anschauung folgern, Deum dedisse angelis potentiam ista secreta cognoscendi omnino frustra: dies wäre gerade so, als wenn Gott einem Geschöpfe den Gesichtssinn gäbe, zugleich aber alle Objekte, die dieser Sinn wahrnehmen kann, in undurchdringliche Finsternis einhüllte.

Eine Schwierigkeit bedarf noch ihrer Klärung, ob und wie der Engel die Akte des sinnlichen Strebevermögens (appetitus sensitivi) und der Phantasie bei den Tieren und Menschen erkenne. — Zweifelsohne erkennt der Engel alle Betätigungen und Bewegungen des appetitus sensitivus und der Phantasie bei den Tieren; denn diese entspringen ja natürlichen Ursachen, und alles, was natürlich ist und heißt, was mit dem freien Willen nichts zu tun hat, erkennt ja der Engel. Anders verhält es sich mit den Betätigungen des sinnlichen Strebevermögens und der Phantasie im Menschen; denn diese beiden Potenzen sind ja im Menschen der Vernunft und dem freien Willen unterworfen. Da müssen wir offenbar unterscheiden, um eine entsprechende Lösung dieser Schwierigkeit zu finden. Wir sagen demnach im Sinne des hl. Thomas: Sind diese Akte des appetitus sensitivus und der Phantasie nur Folgen rein körperlicher Eindrücke, völlig unabhängig von Vernunft und freiem Willen, dann kann sie der Engel auch

[1] II dist. 9 q. 2; cf. IV dist. 45 q. 4 ad 2. [2] II dist. 9 q. 2 a. 2. [3] II q. 20.

erkennen; denn unter dieser Voraussetzung entspringen sie eben rein natürlichen Ursachen. Stehen aber die genannten Bewegungen beider sinnlicher Potenzen unter dem Machtgebot von Vernunft und freiem Willen, welche sie hervorgerufen, dann bleiben sie natürlicherweise dem Engel unbekannt, sie sind ihm verborgen und zwar so lange, als sie nicht durch ein äußeres Zeichen kundgegeben werden. Grund dessen ist, weil der sensitive Teil im Menschen irgendwie wenigstens am rationellen Teil, an der Vernunft Anteil hat, sicut obediens, wie man sich ausdrückt, participat imperantem. Aber selbst angenommen, der Engel könnte alle Bewegungen des sinnlichen Strebevermögens und alle Phantasmen auf die vollkommenste Weise erkennen, er wüßte doch nicht, wozu diese motus sensitivi und diese Phantasmen dienen sollen, noch viel weniger wäre er imstande, unsere Gedanken und Willensaffekte zu erkennen, geschweige zu erforschen, denn unsere Vernunft und unser freier Wille sind ja nicht den sinnlichen Potenzen, dem appetitus sensitivus und der Phantasie unterworfen, im Gegenteile, erstere können sich der Akte der letzteren bedienen nach Belieben, sie verwenden oder verwerfen, neue erwecken u. dgl. Betreffs der Phantasmen sagt deshalb der Aquinate treffend: [1] „Ex eisdem phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando et ideo etiam phantasmatibus cognitis, quibus anima intendit, non sequitur, quod cogitatio cognoscatur.“ Das gleiche, nur a fortiori, gilt von den Erkenntnisformen der Engel sowohl als der Menschen. Mag der eine Engel den anderen oder die Menschen auch komprehensiv mit all deren Erkenntnisformen kennen, eins bleibt ihm verborgen; er weiß nicht, in welcher Weise, zu welchem Zwecke sie dieselben gebrauchen werden oder gegenwärtig gebrauchen, und so müssen ihm die Herzensgeheimnisse jedweder vernünftigen Kreatur verschlossen bleiben, solange sie nicht nach außen auf irgendeine Weise geoffenbart werden. Aus dieser Tatsache können wir noch folgende Schlußfolgerung ziehen. Auch dem Schutzengel sind die Herzengeheimnisse seines Schützlings völlig unbekannt, wenn dieser sie ihm nicht äußerlich kundgibt, d. h. wenn er ihm nicht Einblick gewährt in die Betätigungen der sinnlichen Potenzen, des appetitus sensitivus, der Phantasie, wenn er ihn nicht erkennen läßt,

[1] De Veritate q. 8 a. 13 ad 4.

wozu diese oder jene Phantasmen, diese oder jene Betätigungen des sinnlichen Strebevermögens dienen sollen. Die Erkenntnis der Herzensgeheimnisse seines Schützlings wird für den Engel um so vollkommener sein, wenn ersterer gleichsam, um mit St. Thomas zu sprechen, die Klausur seiner Seele öffnet, wenn er dem Engel die innersten Gedanken seines Verstandes, die geheimsten Wünsche, Triebe, Affekte seines Willens bloßlegt. Von da an kann eigentlich der Schutzengel erst im vollen Umfange seines Amtes walten, seinem Schutzbefohlenen eine ausgezeichnete Seelenleitung zum Guten anhaltend und vom Bösen abmahnend, warnend, ermunternd, helfend, tröstend u. dgl. angedeihen lassen. Anderseits — und das ist eine tröstliche Wahrheit, — auch dem Teufel bleibt alles verborgen, was der Mensch ihm nicht offenbaren will, ganz in derselben Weise wie dem guten Engel. Solange der Mensch vorsichtig ist und sein Inneres geheimhält, vermag der böse Feind ihm nichts Besonderes anzuhaben. Allerdings er ruht nicht; er probiert immer die schwachen Seiten des Menschen aus, zieht Konjekturalschlüsse, täuscht sich auch dabei, aber dies hält ihn von seiner Arbeit nicht ab. Gelingt es ihm, in der Phantasie, im sinnlichen Strebevermögen etwas zu entdecken, wodurch er den Menschen zum Falle bringen kann, da setzt er sofort ein, versucht bald offen, bald geheim, bis er seines Opfers sicher ist. Noch leichteres Spiel hat er, wenn der Mensch so töricht ist, ihm sein Innerstes, seine Gedanken und Affekte, kurz seine Herzensgeheimnisse zu eröffnen. Dessen soll hier auch noch kurz Erwähnung geschehen, daß der Engel gar manches über seinen Schützling erfährt, sei es in der visio beata, sei es durch spezielle Offenbarung von seiten Gottes: doch beides gehört der übernatürlichen Erkenntnis des Engels an, die später ausführlich behandelt werden soll. Selbst dem Teufel wird manches teils unmittelbar von Gott, teils von einem guten Engel mitgeteilt betreffs der Seelenverfassung einzelner Menschen: doch auch darüber wollen wir später noch ausführlich sprechen. Genug für jetzt; weder der gute noch der böse Engel kann die Herzensgeheimnisse, der Menschen nicht, noch weniger der Engel, in seipsis erkennen, solange sie in Vernunft oder freiem Willen verschlossen bleiben; nur dann sind sie ihnen natürlicherweise erkennbar, wenn sie seitens jener Subjekte geoffenbart, mitgeteilt oder sonst

äußerlich in gewissen Zeichen, Wirkungen kundgegeben werden.

Noch eine Frage harrt ihrer Erklärung, ob und wie der Engel die Gnadengeheimnisse Gottes, die mysteria gratiae, natürlicherweise erkenne. Das scheint doch ein Widerspruch zu sein, Übernatürliches, wie die Gnadengeheimnisse es sind, natürlicherweise zu erkennen? Allerdings, und ebendiesen Widerspruch wollen wir nachweisen, d. h. wir wollen den strikten Beweis liefern, daß die Engel absolut nicht die Gnadengeheimnisse natürlicherweise erkennen können. Doch diene zur Klärung des Fragepunktes folgendes: Das Übernatürliche ist zweifacher Art. Manches ist übernatürlich nur quoad modum ex parte efficientis, ita ut effectus, qui per se est ordinis naturalis, fiat tamen modo supernaturali, z. B. die Totenerweckung. Vom Übernatürlichen solcher Art ist einstweilen keine Rede, wir werden dies noch am Schlusse dieser Detailfrage berühren. Dann gibt es noch eine andere Art übernatürlicher Dinge quantum ad substantiam, quae scilicet ex se et natura sua transcendunt ordinem naturalium nec ulla naturali virtute cuiuscumque creaturae produci possunt, z. B. das Geheimnis der heiligst. Dreifaltigkeit, die Menschwerdung des Gottessohnes, die Rechtfertigung des Sünders u. dgl. Diese heißen supernaturalia oder mysteria gratiae simpliciter, und solche können die Engel natürlicherweise absolut nicht erkennen. Dies beweist der Aquinate[1] folgendermaßen:

„In angelis est cognitio duplex: Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam (natürlich im oben erklärten Sinne) tum per species innatas. Et hac cognitione mysteria gratiae angeli cognoscere non possunt. Haec enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si autem unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes (die doch der natürlichen Ordnung angehören, d. h. nicht übernatürlich sind), multo minus potest cognoscere ea, quae ex sola Dei voluntate dependent (und somit die natürliche Kraft [virtus] jedes geschaffenen Wesens übersteigen). Et sic argumentatur Apostolus I Cor. 2, 11: ‚Quae sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est; ita et, quae sunt Dei, nemo novit, nisi Spiritus

[1] I q. 57 a. 5.

Dei.' Est autem alia angelorum etc." und dies ist die übernatürliche Erkenntnis, von der erst später die Rede sein wird.

Als Konfirmationsargumente lassen sich mit Sylvius[1] folgende anführen: „Ea, quae sunt penitus supernaturalia, nullam habent necessariam connexionem cum aliqua naturali causa neque cum effectu vel signo naturali. Ergo non possunt ab ulla creatura naturaliter cognosci; naturalis enim cognitio debet haberi ex aliqua naturali causa vel effectu vel signo. Accedit, quod eiusmodi mysteria non habeant debitam proportionem cum aliquo intellectu creato: sicut enim sunt supernaturalia simpliciter, ita sunt simpliciter ordinis supernaturalis; ideoque non tantum, quantum ad esse sed etiam quantum ad cognosci."

Scotus[2] ist anderer Ansicht; er meint, die Erkenntnis der Gnadengeheimnisse seitens der Engel sei insofern ihm eine natürliche, als und sobald diese Gnadengeheimnisse realisiert oder geoffenbart seien, z. B. die Unio Verbi nach der Menschwerdung, die Rechtfertigung des Sünders nach dessen Bekehrung u. dgl., und als Grund hierfür führt er an „quod omne ens, licet supernaturali actione et virtute fiat, postquam factum est, est quoddam naturale ens, ac proinde naturaliter cognoscibile ab intellectu angelico". Darauf entgegnen wir: Scotus beweist nichts; ja, wenn wir ihn, d. h. seine Meinung, nicht milde interpretieren, würde aus seiner Behauptung die ungeheuerliche Konsequenz zu ziehen sein, daß es überhaupt nichts Übernatürliches gebe; so wäre dann selbst die visio beata, die Erkenntnis der Menschwerdung Christi dem Engel natürlich — und damit fällt das ganze Gebäude unseres heil. Glaubens in sich zusammen.

Was die übernatürlichen Dinge quoad modum betrifft, so ist sicher, daß die Engel natürlicherweise das an ihnen erkennen, was natürlich ist, die Substanz derselben. Den übernatürlichen modus selbst können sie insofern natürlicherweise erkennen, als sie erkennen können, daß er nicht natürlich ist. Das Wesen aber dieses übernatürlichen modus, worin er nämlich bestehe, können die Engel natürlicherweise nicht erkennen, denn er ist etwas Übernatürliches; ihn sowohl wie überhaupt alles Übernatürliche erkennen die Engel ea cognitione „quae eos beatos facit,

[1] Sylvius I q. 57 a. 5. [2] IV dist. 10 q. 8 concl. 2.

qua vident Verbum et res in Verbo", wie St. Thomas sagt,[1] worüber später die Rede sein wird.

Damit hätten wir die ganze Welt von Objekten, immateriellen sowohl wie materiellen, der angelischen Erkenntnis erschöpfend behandelt und erklärt; wir können uns somit einem weiteren Punkte nach dem vorgezeichneten Plane zuwenden, der Art und Weise, dem modus der angelischen Erkenntnis, ein Punkt, der uns über das Leben der Engel, über ihre vitalen Betätigungen Aufschluß geben soll und wird.

4. Die Art und Weise der angelischen Erkenntnis.

Der Engel ist voll Leben, denn er ist ein Akt. Seine Erkenntnisformen, eingegossen bei der Erschaffung von Gott, sind offenbar kein totes Kapital. Wie betätigt er sein Leben, namentlich in bezug auf seine Erkenntnisformen? wie entfaltet er die höchste Stufe des Lebens, das intellektive Leben? Erkennt er immer und, wenn ja, was erkennt er immer? Gibt es in seinem intellektiven Leben auch Ruhepausen, Stillstände, ähnlich den unseren? Bedarf auch er in Betätigung seines intellektiven Lebens des Diskurses, des Syllogismus u. dgl.? Ist auch sein Erkennen dem Irrtum unterworfen? Muß auch er zuerst gute und schlimme Erfahrungen durchmachen, um, durch sie gewitzigt, in Zukunft sich alles besser zuerst vorher zu überlegen u. dgl.? Dies sind Fragen, deren Beantwortung uns wenigstens einen schwachen Einblick in das angelische Leben, und zwar das intellektive, gewähren wird.

Als erste aller Fragen taucht dem forschenden Geiste diese auf: Ist der Engel betreffs der aktuellen und potentiellen Erkenntnis ebenso beschaffen, wie unser schwacher Verstand? Doch nein! Der Engel ist ja ein Akt, also muß er auch aktuell erkennen. Was aber? In erster Linie doch wohl seine eigene Wesenheit. Sie allein? oder erkennt er auch andere Dinge mittelst seiner eingegossenen Erkenntnisformen aktuell? Welches sind diese Dinge? Diese Frage betreffs der aktuellen Erkenntnis der einzelnen Objekte soll nun vorerst ihre Lösung und Beantwortung finden.

Vor allem müssen wir feststellen, daß der angelische Intellekt absolut nicht in potentia ist (und es auch nicht

[1] I q. 57 a. 5.

sein kann) ad actum primum, d. h. in bezug auf die Erkenntnisformen, denn diese, und zwar von allen natürlichen Dingen, wurden ihm ja bei seiner Erschaffung von Gott eingegossen. In diesem Sinne sagt St. Thomas,[1] „intellectus angeli nunquam est in potentia respectu eorum, ad quae eius cognitio naturalis se extendere potest", und beweist dies folgendermaßen: „Sicut enim corpora superiora, scilicet coelestia, non habent potentiam ad esse, quae non sit completa per actum, ita coelestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quae non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis." Die moderne Physik wird sich wieder an diesem Beweise stoßen und ihn als unhaltbar verwerfen. Wir unserseits verweisen auf das oben Gesagte, wo wir den Nachweis lieferten, daß der Engel nicht durch abstrahierte, sondern durch eingegossene Erkenntnisformen erkenne.

Nur in einem einzigen Falle sind die Engel in potentia quoad actum primum, nämlich wie der hl. Thomas l. c. sagt: „quantum ad ea, quae eis divinitus revelantur, nihil prohibet, intellectus eorum esse in potentia; quia sic etiam corpora coelestia sunt in potentia quandoque, ut illuminentur a sole." Dies ist demnach dann der Fall, wenn z. B. Gott den Engeln die Herzensgeheimnisse der Menschen offenbart, wozu sie Erkenntnisformen erst empfangen müssen.

Was den actus secundus, die aktuelle Erkenntnis betrifft, so ist der Engel hinsichtlich der einen Objekte immer in actu, hinsichtlich anderer aber teils in actu, teils in potentia. Wir wollen diesen allgemeinen Satz näherhin so bestimmen.

a) Betreffs der Erkenntnis seiner eigenen Wesenheit ist der Engel immer in actu secundo, mit anderen Worten: der Engel erkennt sich selbst stets actu. Grund dessen ist, wie der Aquinate sagt:[2] „Mens angeli semper se actualiter intelligit, quod ideo contingit, quia mens angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur." Im selben Sinne spricht St. Thomas:[3] „Intellectus angeli non est in potentia respectu essentiae eius, sed respectu eius semper est in actu", und in der Summa sagt er, daß

[1] I q. 58 a. 1. [2] De Veritate q. 8 a. 14 ad 6. [3] Ibid. q. 8 a. 6 ad 7.

beim angelischen Verstand keine Rede von potentia sein könne „maxime quantum ad hoc, quod intelligit seipsum“.[1] Noch deutlicher spricht der Aquinate in der Summa Contra Gentes,[2] woselbst er vom Standpunkt der notwendigen Lebensbetätigung eines jeden Lebewesens ein beständiges intelligere actu seitens des Engels fordert: „Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae (= angeli) sunt substantiae viventes nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere (St. Thomas schließt natürlich das velle nicht aus, denn beide gehören zueinander und bedingen sich gegenseitig in den vernünftigen Wesen). Oportet igitur quod ex sua natura sint intelligentes actu semper.“ Welches Objekt soll nun, so schließen wir aus diesen Worten, beständig Gegenstand dieses aktuellen Erkennens sein, wenn nicht vorzugsweise sein eigenes Wesen, dem sich — abgesehen von der aktuellen Erkenntnis Gottes, den der Engel ebenso aktuell erkennt wie sich selbst, wie sofort nachgewiesen werden soll — die Erkenntnis aller anderen Dinge unterordnen muß? Ist ja doch, wie Sylvius[3] sagt, die Wesenheit des Engels ein „obiectum maxime proportionatum eius intellectui et est ei intime unita in ratione intelligibilis neque est aliquid, quod intellectum eius impediat a continua ipsius consideratione“: also muß sich selbst der Engel immer actu erkennen.

Der Erkenntnisakt seiner selbst ist demnach auch notwendig „utpote omnium naturalium intellectionum fundamentum et radix per ipsam naturam determinata“, wie Capreolus,[4] Cajetanus,[5] Durandus,[6] Ferrariensis[7] und andere sagen gegen Vasquez,[8] der behauptet, der Engel könne von der aktuellen Erkenntnis seiner selbst ablassen; einerseits habe er keinen genügenden Beweggrund, der ihn zur aktuellen Erkenntnis seiner selbst zwingend nötige; anderseits sei ja der Engel frei; er könne also auch wollen, sich jetzt nicht zu erkennen. Darauf entgegnen wir: Der Engel kann gewiß nicht etwas wollen, was seiner Vollkommenheit zuwiderläuft. Sich selbst immer actu erkennen

[1] I q. 56 a. 1 ad 3. [2] II C. G. c. 97. [3] I q. 58 a. 1. [4] II dist. 3 q. 2 a. 3 ad 2. [5] I q. 58 a. 2. [6] II dist. 3 q. 8 n. 6. [7] II C. G. c. 97. [8] I disp. 219 c. 3.

ist doch sicher eine Vollkommenheit. Ferner: hängt es vom Willen des Engels ab, von der aktuellen Erkenntnis seiner selbst zeitweise abzulassen, so möge man uns erklären, wie der Engel dazu komme, sich neuerdings aktuell zu erkennen, nachdem er früher auf diese aktuelle Erkenntnis seiner selbst freiwillig verzichtet hatte. Welches Motiv wird stark genug sein, ihn zu dieser aktuellen Erkenntnis seiner selbst abermals zu bewegen? Schließlich, wozu sollen wir erst Vasquez widerlegen, der den Engel ebenso mit abstrahierten Erkenntnisformen sich selbst erkennen läßt, wie es beim Menschen der Fall ist; der dem Engel deshalb nur eine unvollkommene Erkenntnis seiner selbst zuschreibt? Dürfen wir uns wundern, wenn der Vasquesische Engel gern auf eine solche unvollkommene Erkenntnis seiner selbst verzichtet?

Ein weiteres Objekt, das der Engel immer aktuell erkennt, ist Gott; allerdings nicht direkt, wohl aber indirekt, insofern er sich erkennend zugleich auch Gott als Urheber der Natur erkennt, d. h. in der Erkenntnis seiner selbst erkennt er zugleich auch Gott, wie ja die Ursache in der Wirkung zugleich erkannt wird.[1] Wir sagten, der Engel erkenne in der aktuellen Erkenntnis seiner selbst Gott nur indirekt auch aktuell, nicht direkt; denn für letzteres läßt sich wohl kaum ein demonstrativer Beweis führen.

b) Doch ist der angelische Intellekt in potentia quoad actum secundum hinsichtlich aller anderen Objekte, die er natürlicherweise durch seine eingegossenen Erkenntnisformen erkennen kann. Deshalb sagt der Aquinate: „Non enim omnia, quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat;“[2] sondern bisweilen erkennt er dies aktuell, bisweilen jenes. Und dies ist in seiner Geschöpflichkeit, Endlichkeit und Beschränktheit begründet; aber immer so, daß der Engel stets etwas aktuell erkennt, wie St. Thomas l. c. ad 3 sagt: „In substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu.“ Deshalb ist auch die Aufeinanderfolge der einen Erkenntnis auf die andere nicht als ein Übergang de potentia ad actum zu verstehen, wie St. Thomas abermals sagt:[3] „Est igitur in intellectu substantiae separatae (= angeli) quaedam intelligentiarum successio, non tamen motus proprie loquendo, cum non

[1] Cf. I q. 56 a. 3. [2] I q. 58 a. 1. [3] II C. G. c. 101.

succedat actus potentiae, sed actus actui." Der Engel ist eben nie so „in potentia, quod sit absque actu".[1] Aber wie kommt es denn, so fragt man vielleicht, daß der Engel bald dies, bald jenes aktuell erkennt? Diese Tatsache hat teils in Gott ihren Grund, der den Engeln nicht nur natürliche Dinge, z. B. Herzensgeheimnisse der Menschen, offenbart, die sie erkennen sollen, sondern auch Übernatürliches; teilweise entspringt dies dem Willen des Engels selbst, der bald diese, bald jene Sache erkennen will. Deshalb sagt St. Thomas:[2] „Cum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur intelligendo actu; vel si habet plures, ut utatur una ipsarum." Und De Veritate q. 8 a. 14 ad 4: „Ex natura mentis angelicae est, quod per unam formam seu speciem possit multa intelligere; et sic, cum voluerit, convertendo se ad illam speciem, omnia, quae per illam speciem cognoscit, simul intelligere potest."

Der Engel erkennt somit außer seiner und Gottes aktuell erkannten Wesenheit stets noch andere Dinge aktuell; er ist demnach nie ohne Erkenntnisakt. Ja, ist denn dies überhaupt möglich, daß der Engel mehrere Objekte zu gleicher Zeit aktuell erkenne, also sich selbst, Gott und z. B. noch eine andere Engelsubstanz? Gewiß, nicht nur möglich, sondern sogar tatsächlich. Wie so? Darauf antworten wir: Kann der Engel zugleich natürliche und übernatürliche Erkenntnisakte setzen, nämlich Gottes Wesen in der visio beata schauen und zugleich sich selbst durch seine Wesenheit erkennen — ersterer Akt ist übernatürlich und notwendig, wie bewiesen werden soll, letzterer Akt ist natürlich und ebenso notwendig, wie bereits bewiesen wurde, daher kann er von beiden nicht abstehen, wenn er auch wollte, — so kann er gewiß auch zwei Erkenntnisakte derselben natürlichen Ordnung zur selben Zeit setzen, z. B. sich selbst und einen anderen Engel erkennen. Ja noch mehr! Würde der Engel außer seiner Wesenheit und Gott nicht zugleich auch noch wenigstens ein anderes Objekt aktuell erkennen, so wäre er einerseits in potentia betreffs anderer Objekte, anderseits wären alle eingegossenen Erkenntnisformen für ihn ein totes Kapital: Beides aber ist mit der aktuellen Natur des Engels unver-

[1] I q. 58 a. 1 ad 3. [2] II C. G. c. 101.

einbar. Man berufe sich ja nicht auf die visio beata, als würde der Engel alles durch sie und nichts durch seine eingegossenen Erkenntnisformen erkennen: denn die visio beata hebt die Natur des Engels und seine natürliche Erkenntnisweise nicht auf, vervollkommnet vielmehr dieselbe; überdies hat Gott in der ganzen Schöpfung nichts umsonst getan, daher auch nicht, ja a fortiori nicht dem Engel die natürliche Erkenntnisweise vergeblich verliehen. Die aktuelle Natur des Engels verlangt vielmehr, daß er außer der aktuellen natürlichen Erkenntnis seiner selbst auch noch andere Objekte aktuell erkenne. — Inwiefern in der übernatürlichen Erkenntnis von einem potentiellen und aktuellen Erkennen des Engels die Rede sein könne, wollen wir später zeigen.

Wenn der Engel immer etwas aktuell erkennt, so fragt es sich, kann er denn neben seiner und Gottes aktuell erkannten Wesenheit auch noch mehrere Objekte, z. B. mehrere Engelsubstanzen zugleich ebenso aktuell erkennen? Ja und nein, wir müssen in dieser Frage distinguieren und sagen mit dem hl. Thomas:[1] „Ea cognitione, qua cognoscunt angeli res per species innatas, omnia illa possunt simul intelligere, quae una specie cognoscuntur, non autem illa, quae diversis.“ Der Aquinate führt den Beweis hierfür folgendermaßen: „Sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura et ut unum, sicut partes alicuius continui: si enim unaquaeque per se accipiatur, plures sunt. Und et non una operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur, secundum quod sunt unum in toto. Et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in 3. de anima. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet, quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Quaecumque igitur per unam speciem intelligi-

[1] I q. 58 a. 2.

bilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur."

Zu diesem Beweise des Aquinaten gibt Billuart[1] folgende Erklärung: „Plura ut plura dicuntur intelligi, quae intelliguntur per diversas species, ut omnino disparata nullum habentia ordinem ad invicem. Si enim aliquem dicant ordinem ad invicem, sive, quia unum est ratio cognoscendi aliud, sive quia unum ordinatur ad aliud, sive quia unum se habet ut formale, aliud ut materiale, vel aliquo modo se respiciunt, tunc sub ea ratione intelliguntur ut unum. Sic partes domus, si secundum se considerentur, cognoscuntur per diversas species ut plura; si autem considerentur sub ordine ad unum totum, quod componunt, cognoscuntur ut unum per unam speciem totius domus." Daß dann der Engel plura ut plura nicht zugleich erkennen kann, beweist Billuart l. c. folgendermaßen: „Si angelus posset simul intelligere plura ut plura, intelligeret vel uno vel pluribus actibus. Non uno, quia sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, a quo specificatur, ita ad unitatem intellectionis requiritur unitas obiecti, ita ut plura una intellectione intellecta, necessario intelligantur per modum unius. Non pluribus actibus, quia illi actus vel essent subordinati et inter se connexi vel omnino diversi et disparati. Non omnino diversi, quia actus est ultima actualitas potentiae; implicat autem unam potentiam simul actuari et terminari pluribus actualitatibus totalibus et disparatis, alias unaquaeque foret ultima et non ultima: sic implicat eandem lineam terminari pluribus punctis, idem corpus pluribus figuris, eandem substantiam pluribus existentiis aut subsistentiis. Si vero dicantur plures subordinati et connexi, tunc sicut ratione subordinationis et connexionis se habent per modum unius, ita plura, quae respiciunt, licet sint materialiter plura, se habent tamen per modum unius formalis obiecti totalis et sic non cognoscuntur plura ut plura."

Auf einen Punkt, den wir oben schon berührt haben, möchten wir nochmals zurückkommen. Wir sagten, der Engel könne plura ut plura zugleich nicht erkennen, und doch lieferten wir den Nachweis, der Engel müsse außer

[1] De angelis diss. III a. 3 § 2.

seiner und Gottes stets aktuell erkannten Wesenheit wenigstens ein Objekt noch aktuell erkennen; dazu kommt noch die visio beata, ein ebenso notwendiger Erkenntnisakt wie die früheren. Also vier Erkenntnisakte zu gleicher Zeit, das heißt man denn doch plura ut plura erkennen! Wie reimt sich das zusammen? Ganz einfach: denn alle vier Erkenntnisakte werden durch vier, verschiedenen Ordnungen angehörende, Erkenntnismittel vollzogen. Der Engel kann demnach deshalb per diversas species diversi ordinis zugleich mehrere Objekte erkennen, also sich durch seine Wesenheit, die Dinge in der visio beata (übernatürlich) und durch eingegossene Erkenntnisformen (natürlich) wegen der wechselseitigen Beziehung und Unterordnung dieser verschiedenen Erkenntnisakte untereinander; denn die Dinge, die verschiedenen Ordnungen angehören, sind ja nicht schlechthin verschieden, sondern wegen ihrer Unterordnung sind sie gewissermaßen eins, indem das eine die ratio des anderen ist. In diesem Sinne sagt auch St. Thomas:[1] „Sicut una substantia potest simul diversos actus habere secundum diversas potentias, ut anima simul vult et intelligit; ita ex una potentia intellectiva possunt simul prodire diversi actus, si simul diversis speciebus intelligibilibus uniatur . . . Visio autem, qua angelus videt res in propria natura, fit per speciem intelligibilem concreatam vel infusam inhaerentem. Visio autem rerum in Verbo fit per ipsam speciem Verbi sive essentiam, quae non est inhaerens, sed ei intellectus unitur sicut intelligibili. Species autem concreata inhaerens non repugnat unioni intellectus angeli ad Verbum, cum non sit unius rationis, et ipsa species, et quidquid est perfectionis in intellectu angelico, sit quasi materialis dispositio ad illam beatam unionem. Unde simul ex intellectu angeli procedit operatio duplex. Una, ratione unionis ad Verbum, qua scilicet videt res in Verbo; alia ratione speciei intelligibilis, qua informatur, qua videt res in propria natura. Nec etiam in una harum operationum debilitatur per attentionem ad alteram, sed magis confortatur, cum una (sc. visio beata) sit ratio alterius: sicut imaginatio rei visae confortatur, cum ostenditur in actu oculo exteriori; actio enim beatitudinis in beatis est ratio cuiuslibet alterius actionis in eis inventae.“ St. Thomas spricht in diesem

[1] Quodl. IX a. 7 c.

Beweise nicht direkt von der aktuell erkannten Wesenheit des Engels und Gottes, schließt aber diese beiden Erkenntnisakte stillschweigend mit ein: auch von ihnen gilt, daß, weil sie der visio beata untergeordnet sind, sie der Engel zu gleicher Zeit mit den anderen Erkenntnisakten setzen könne. Somit haben wir den Nachweis geliefert, daß der Engel mehrere Erkenntnisakte verschiedener Art und Objekte zu gleicher Zeit setzen könne, daß er dazu aber deshalb imstande sei, weil diese verschiedenen Erkenntnisakte verschiedenen Ordnungen angehören, der eine der anderen, namentlich in letzter Beziehung alle anderen der visio beata untergeordnet sind.

Erkennt der Engel auch diskursiv, so wie unser Verstand? Dies ist eine weitere Frage, die ihrer Beantwortung harrt. Darauf antwortet der Aquinate[1] negativ und führt hierfür folgenden Beweis: „Angeli, sicut saepius dictum est, illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora coelestia in substantiis corporeis. Nam et coelestes mentes a Dionysio dicuntur" (De div. nom. cc. 7 et 9 et Coel. Hierar. c. 12). St. Thomas spricht hier abermals seine physikalische Anschauung betreffs der Himmelskörper aus, worüber wir uns schon oben bei den Erkenntnisformen ausgesprochen haben. „Est autem haec differentia inter coelestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem; corpora vero coelestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent." „Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis; quia statim in illis, quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia, quaecumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales; quia etiam apud nos ea, quae statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur. Unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt,

[1] I q. 58 a. 3.

rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo, quidquid ex eis syllogizari posset." Aus der Intellektualität und Aktualität des Engels also beweist St. Thomas, daß dessen Erkennen ohne Diskurs vor sich gehen müsse. Es ist hier vom discursus im strengen Sinne des Wortes die Rede, der darin besteht, daß Unbekanntes durch Bekanntes erkannt werde, daß also mehrere aufeinanderfolgende Erkenntnisse (cognitiones) vorliegen, deren eine die Ursache der anderen ist. Discursus im weiteren Sinne ist zweifach denkbar, insofern einerseits die Ursache in der Wirkung erkannt wird, dabei aber wird durch die gleiche Erkenntnis und den gleichen Erkenntnisakt Ursache und Wirkung erkannt; discursus im weiteren Sinne ist auch die Aufeinanderfolge von Erkenntnissen, insofern das eine nach dem anderen erkannt wird. Beide Arten dieses Diskurses im weiteren Sinne sind im Engel vorhanden; von der ersten speziell sagt St. Thomas: [1] „Angeli vident causas in effectibus et effectus in causis, non quasi discurrendo ex uno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine sine discursu." Doch ist überhaupt, um Mißverständnissen vorzubeugen, der Ausdruck „discursus" bei den Engeln zu vermeiden.

Gegen den hl. Thomas nehmen in dieser Frage Stellung Scotus,[2] Gabriel,[3] Occam[4] und teilweise auch Suarez,[5] die deshalb dem Engel ein diskursives Erkennen zuschreiben, weil er nicht alles aktuell und zugleich erkenne, weil ihm nicht alles per se, sondern gar manches per aliud bekannt sei. Darauf entgegnen wir, daß erwähnte Theologen nicht genau zwischen discursus im strengen und weiteren Sinne unterscheiden. Daß der Engel nicht alle Dinge zugleich, sondern in aufeinanderfolgenden Akten erkenne, ebenso daß er manches durch anderes wie die Ursache im Effekt und umgekehrt erkenne, ist eben kein Beweis für ein diskursives Erkennen im strengen Wortsinne. Damit genug.

Wenn der Engel auch nicht diskursiv und mit Hilfe von Syllogismen erkennt, so weiß er doch, wie man letztere

[1] De Verit. q. 8 a. 15 ad 6. [2] II dist. 1 qu. ult. [3] II dist. 3 q. 2 a. 3. [4] II q. 16. [5] De angelis lib. II c. 33.

konstruiert. Deshalb sagt der Aquinate:[1] „Angeli syllogizare possunt, tamquam syllogismum cognoscentes, et in causis effectus vident et in effectibus causas; non tamen ita, quod cognitionem veritatis ignotae acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.“ Der Engel bedarf eben der Syllogismen nicht, da er uno simplici intuitu multa cognoscit: principia in conclusionibus et conclusiones in principiis.

Und doch scheint beim Teufel ein diskursives Erkennen damals stattgefunden zu haben, als er sich erst nach mehreren Wundern Christi von dessen Gottheit irgendwie vergewissern konnte. Und scheint nicht auch bei den guten Engeln ein diskursives Erkennen stattzuhaben, wenn sie z. B. erst nach langem Beobachten äußerer Zeichen sich über gewisse Herzensgeheimnisse einzelner Menschen versichern können? Mit nichten! Was die guten Engel und die zu erkennenden Herzensgeheimnisse betrifft, antworten wir mit dem hl. Thomas:[2] „Cordis abscondita in motibus corporis intuentur angeli sicut causae videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu; nec propter hoc, quod illos motus de novo percipiunt, aliqua collatione[3] indigent; statim enim, ut res sensibiles fiunt, similes sunt angelorum formis, et sic ab angelis cognoscuntur; et sic sine discursu sensibilia de novo facta cognoscunt.“ Gleicherweise erkannte der Teufel aus den Wunderwerken Christi dessen Gottheit nicht diskursiv, sondern indem er in den Wirkungen die Ursache, in signis significatum sah, und dies konnte nach all den bereits in Erfüllung gegangenen Prophezeiungen nur Gott sein.

Nach dem Gesagten kann selbstverständlich bei den Engeln von keiner Erfahrung (experientia) oder experimentellen Wissenschaft im strengen Sinne die Rede sein, beziehungsweise die experientia der Engel ist von ganz anderer Art als die unsere. Sie ist, wie Sylvius[4] sagt: „secundum similitudinem rerum cognitarum in angelis, non quasi ex singularium cognitione tamquam priore postea deveniant in cognitionem causae (cum in effectu ipsam causam eiusque virtutem seu efficaciam cognoscant);

---

[1] I q. 58 a. 3 ad 2. [2] De Veritate q. 8 a. 15 ad 4. [3] i. e. conferendo unum ad aliud. [4] I q. 58 a. 3.

sed quia notitiam accipiunt singularium, quando in rerum natura ponuntur. Dum enim in rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis, quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt praesentia, quae prius non cognoverunt nec ut praesentia nec ut futura." Im selben Sinne sagt St. Thomas von den Teufeln:[1] „Experimentalis cognitio in daemonibus non fit per collationem (i. e. conferendo unum ad alterum), sed secundum quod vident effectus in causis vel causas in effectibus. Et quanto sunt tempore diuturniores, tanto plures effectus alicuius causae cognoscunt et sic de ipsa maiorem cognitionem quodammodo habent, non quidem intensive sed extensive, secundum quod in pluribus effectibus eius virtutem vident."

Wie der Engel nicht diskursiv erkennt, so erkennt er auch nicht per modum compositionis et divisionis, d. h. er bedarf des Urteils (iudicium) nicht, er hat nicht nötig, zuerst lange zu untersuchen, ob Subjekt und Prädikat eines Satzes einander konvenieren oder nicht, und nach dieser Untersuchung sich ein Urteil zu bilden: im Gegenteil, weil der Engel die Wesenheiten der Dinge quidditativ erkennt, weiß er auch, und zwar durch denselben einfachen, intuitiven Erkenntnisakt, was jedem Dinge zukommt und was nicht, so daß er ein iudicium in unserem Sinne sich gar nicht zu formieren braucht. St. Thomas führt folgenden Beweis:[2] „Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, numquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet notitiam de omnibus, quae possunt attribui subiecto vel removeri ab ipso, numquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet, quod ex eodem provenit, quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo: ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere, quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis. Unde cum in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit

[1] De Veritate q. 8 a. 15 ad 7. [2] I q. 58 a. 4.

speculum purum et clarissimum ut dicit Dionysius de div. Nom. (p. 4 lect. 18) relinquitur, quod angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum. Intelligit enim composita simpliciter et mobilia immobiliter et materialia immaterialiter."

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß von unseren drei Erkenntnisakten, nämlich der simplex apprehensio, dem iudicium und dem ratiocinium nur die simplex apprehensio beim Engel statthaben kann, durch die ihm augenblicklich alles ebenso klar ist, ja noch mehr, als es uns nach dem iudicium und ratiocinium überhaupt nur möglich ist. Daher gibt es im Engel überhaupt keine Denkprozesse in unserem Sinne. Und wie der Engel unsere ratiocinia erkennt, ohne selbst diskursiv zu erkennen, so kennt er auch unsere Sätze (propositiones), ohne selbst componendo oder dividendo zu erkennen.

Doch ist noch zu bemerken, daß der Engel durchaus nicht deshalb componendo und dividendo erkennt, weil er durch verschiedene Erkenntnisformen und Erkenntnisakte erkennt. Grund dessen ist, weil sich im Engel die verschiedenen Erkenntnisformen und Erkenntnisakte nie so zueinander verhalten, daß die eine Erkenntnisform respektive der eine Erkenntnisakt Ursache der oder des anderen wäre. Nam sicut divisio non consistit in hoc, quod eliciantur duo actus realiter distincti, sed in eo, quod sint duo actus, quasi partiales unius integrae notitiae, ex quibus ipsa quodammodo conflatur, ita et similiter compositio. Wenn daher der Engel auch durch verschiedene Akte erkennt, so ist dabei doch von keiner Compositio oder Divisio die Rede, denn diese verschiedenen Akte sind ja keine Teilakte, um ein einziges Ding vollständig zu erkennen.

Die Engel erkennen auch dann nicht componendo et dividendo, wenn es sich um Dinge handelt, die keine sichere, sondern nur eine Wahrscheinlichkeitserkenntnis zulassen; denn auch in diesem Falle erkennen sie durch einen einfachen intuitiven Erkenntnisakt den wahrscheinlichen Zusammenhang zwischen Konklusion und Prinzip, zwischen Wirkung und Ursache; darum ist auch ihr Assens betreffs der erkannten Wahrheit nur ein

wahrscheinlicher; wenigstens müssen wir dies hinsichtlich der guten Engel sagen, die immer höchst klug handeln; betreffs der bösen Engel soll später noch ein Wort fallen. — Jene Theologen, die den Engeln ein diskursives Erkennen beilegen, schreiben ihnen auch ein Erkennen componendo et dividendo zu; wir übergehen aber hier jede Widerlegung, da wir nichts Neuem begegnen würden.

Wir müssen hier noch einmal auf das quidditative respektive komprehensive Erkennen des Engels zurückkommen und manche Punkte näher erklären. Wir sagen demnach:

a) Sicher ist, daß der Engel jene Dinge nicht einmal quidditative zu erkennen vermag, von denen er keine species propriae hat; derart ist seine natürliche Gotteserkenntnis. Da der Engel keine species propria Gottes besitzt, kann er Gott auch nicht natürlicherweise quidditativ erkennen.

b) Ebenso sicher ist, daß der Engel alle jene Dinge, deren species propriae er besitzt, wären sie selbst vollkommener als er, wie z. B. die höheren Engel, quidditativ erkenne. Denn die species propriae ermöglichen ja ein quidditatives Erkennen.

c) Gleichfalls sicher ist, daß der Engel sich selbst und alles, was unter ihm ist, sei es nun materiell oder spirituell, komprehensiv erkenne. Er erkennt sich selbst komprehensiv, denn seine Erkenntniskraft deckt sich völlig mit seiner Erkennbarkeit (vis intellectiva angeli adaequat sui intelligibilitatem); er erkennt aber auch alles unter ihm Stehende komprehensiv, denn wenn sich seine Erkenntniskraft völlig mit der Erkennbarkeit seines Wesens deckt, dann muß sich seine Erkenntniskraft auch decken, ja sie muß sogar auch die Erkennbarkeit der niederen Dinge überschreiten, da er ja alles unter ihm Stehende an Immaterialität und Aktualität überragt. Doch erkennt der Engel in diesem komprehensiven Erkennen der unter ihm stehenden Dinge nur das, was zu deren Wesen und Integrität gehört; die Herzensgeheimnisse, freie Gedanken und Willensentschlüsse anderer Engel oder Menschen bleiben ihm, wie wir früher sagten, verborgen.

d) Der niedere Engel kann aber natürlicherweise den höheren nicht komprehensiv erkennen. Dies ist Lehre

des hl. Thomas,[1] für welche auch Billuart[2] einsteht und seinerseits Ioannes a S. Thoma und Gonet namhaft macht. Es lassen sich hierfür folgende Beweise anführen: 1. Id comprehenditur, quod intantum cognoscitur non solum extensive sed etiam intensive, quantum cognoscibile est. Sed angelus inferior non cognoscit superiorem, quantum cognoscibilis est, saltem intensive. Proinde angelus inferior superiorem non comprehendit. Deshalb sagt St. Thomas II C. G. c. 98: „Substantia separata inferior cognoscit superiorem secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo.“ 2. Im höheren Engel ist die Immaterialität, Aktualität und Vollkommenheit größer als im niederen; deshalb ist auch die Erkenntnisweise des höheren Engels eine immateriellere, aktuellere und vollkommenere als die des niederen Engels. Deshalb wird der niedere Engel den höheren immer in einer seiner Natur entsprechenden Weise erkennen, nie aber so, wie der höhere Engel sich selbst erkennt. Und wie der niedere Engel nie die vollkommeneren Erkenntnisformen des höheren komprehensiv erkennen wird, mag letzterer ihm seine Erkenntnisformen auch noch so mundgerecht machen — der Ausdruck sei verstattet — und dessen Verstand erleuchten und erheben, so wird, ja um so weniger wird der niedere Engel imstande sein, den höheren Engel selbst komprehensiv zu erkennen. Ob dies in der übernatürlichen Erkenntnis, z. B. in der visio beata möglich ist, ist eine andere Frage.

Wie Billuart[3] sagt, nehmen Bañez, Contenson, die Salmanticenses und andere die Möglichkeit der komprehensiven Erkenntnis des höheren Engels seitens des niederen an und motivieren ihre Meinung mit dem Hinweis: ad comprehensionem sufficere, quod intellectum et intelligens conveniant in gradu generico immaterialitatis, sicut conveniunt omnes angeli, licet differant in gradu specifico. Dieser Grund ist ungenügend; denn, sagt Billuart l. c.: „Hoc ipso, quo intelligibile excedit intellectivum in gradu specifico immaterialitatis, cognoscibilitas intelligibilis excedit vim intellectivi, consequenter ab illa non potest comprehendi seu cognosci, quantum cognoscibilis est saltem intensive.“ Das, was obige Autoritäten als comprehensio

[1] 2 C. G. c. 98. [2] De angelis diss. III a. 3 § 4. [3] De angelis diss. III a. 3 § 4.

bezeichnen, ist eben nichts anderes als eine solche im weiten Sinne, d. h. ein quidditatives Erkennen.

Kann sich der Engel auch irren in seiner Erkenntnis? kann auch er manches falsch und unrichtig erkennen? Dies ist die letzte Frage, die wir betreffs der angelischen Erkenntnisweise noch zu beantworten haben. Da wir das Erkennen der bösen Engel separat behandeln wollen, sagen wir hier einfach:

a) Weder in den bösen noch in den guten Engeln kann ein error oder eine falsitas per se sein. Und dies beweist St. Thomas[1] folgendermaßen: „Huius quaestionis veritas aliquatenus ex praemissa dependet. Dictum est enim (I q. 58 a. 4), quod angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est.“ Ein Irrtum ist also dem hl. Thomas zufolge beim Engel deshalb ausgeschlossen, weil er nicht diskursiv, sondern einfach intuitiv die Dinge in ihrer wahren Wirklichkeit erkennt. Sodann weiter: „Intellectus autem circa quod quid est (= essentiam rerum) semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum, ut dicitur in 3. de anima tex. 26. Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicuius compositionis: (exempli gratia) vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohaerent, sicut si accipiatur pro definitione alicuius rei animal quadrupes volatile. Nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in 9. Metaph. tex. 22, non est falsitas; quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur ut sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius angeli.“

b) In den guten Engeln ist auch ein error, eine falsitas oder deceptio per accidens völlig ausgeschlossen, was der Aquinate im folgenden Beweise l. c. darlegt; er geht von unserer menschlichen Erkenntnisweise aus, die bisweilen irrig sein kann, und sagt: „Nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus.“ Und dabei kann bisweilen per accidens ein Irrtum

[1] I q. 58 a. 5.

unterlaufen. „Quod quidem in angelis non contingit: sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enunciationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem, quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum, quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur; non autem eorum, quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei non iudicant de his, quae supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest (nec per accidens) esse falsitas aut error.“ Inwiefern die bösen Engel sich in ihrer Erkenntnis irren können, soll später bei der Erkenntnis der Teufel gezeigt werden. Zu bemerken ist noch, daß die guten Engel betreffs aller Dinge, sie seien natürliche oder übernatürliche, insofern dieselben der göttlichen Anordnung unterliegen, sich in dem Zustande der nescientia, des Nichtwissens, aber nicht der Unwissenheit befinden, daß sie aber, weil sie stets eines Willens mit Gott sind und sich seiner allerhöchsten Weisheit unterwerfen, nie absolut über gewisse Vorgänge im Bereiche der Natur oder Übernatur urteilen, somit auch nie irren können. — Von der Möglichkeit des Irrtums in der übernatürlichen Erkenntnis sowie von der Cognitio matutina und vespertina und ähnlichem wird später zu reden sein.

(Fortsetzung folgt.) 198