Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 7 (1920)

Artikel: Das Gnadenleben der Kirche
Autor: Commer, Ernst
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762847

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: 15.07.2025

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

DAS GNADENLEBEN DER KIRCHE

Von Dr. ERNST COMMER

I. DIE ERLÖSUNG DURCH DIE KIRCHE

Versucht man das Leben der Kirche nach dem früher entworfenen Grundriß[1] zu entwickeln, so muß man dasselbe zuerst ontologisch betrachten, weil das operative Leben, sowohl das kontemplative wie das aktive, aus der Wesensbeschaffenheit der Kirche hervorgeht. Das entitative Leben, das in sich das Dasein der Kirche einschließt, ist das geistige Gnadenleben. Darum hat man mit dem ersten inneren Prinzip aller vitalen Funktionen der Kirche zu beginnen. Dieses erste Prinzip ist die göttliche Gnade, in deren Kraft sowohl die Beseligung der Engel als auch die Erlösung der gefallenen Menschheit sich vollzieht. Dadurch wird die Kirche zur universalen Gemeinschaft der Heiligen ausgestaltet, in der das Gnadenleben den gläubigen Menschen durch die Sakramente zuströmt. Da wir von dem unserer Erfahrung mehr bekannten Zustand der irdischen Kirche ausgehen müssen, so haben wir erstens die Erlösung durch die Kirche, zweitens die Gemeinschaft der Heiligen und drittens das sakramentale Leben zu betrachten. Um aber die Erlösung durch die Kirche zu verstehen, ist vorher die übernatürliche Ordnung selbst zu untersuchen, sodann die Gnadenmitteilung durch die Kirche innerhalb jener Ordnung und endlich die sich darin offenbarende Vaterschaft und Mutterschaft der Kirche.

DIE ERLÖSUNG DURCH DIE KIRCHE

1. Die übernatürliche Ordnung

Bei der Grundlegung sind wir vom Begriff des Lebens ausgegangen und haben ihn im analogen Sinne auf die Kirche übertragen. Indem wir das dort Gesagte voraussetzen, können wir weiter gehen. Leben im vollkommensten

rationis suasionem et ordinem. Primo modo sensualitas non participat rationem, sed irrationalis motus est et cum impetu. Secundo modo participat rationem: quia suadetur et ordinatur a ratione. Et ideo Aristoteles dicit in I. Eth. (I, 13, 1102*b*, 28) quod irrationale duplex est: et unum quidem suasibile ratione et ordinabile; et hoc est humanum, et est subiectum vitii et virtutis, ... Unde etiam Augustinus dicit, quod sensualitas convertitur ad mentem, quia mente rationali suadetur et ordinatur, et obedit ad virtutis actum.

[1] Divus Thomas VI (1919), p. 167—188.

Sinne dieses Wortes ist noch nicht dasjenige Leben, das in seiner ersten Verwirklichung (in actu primo) durch das Dasein des ersten inneren Lebensprinzips im belebten Wesen mit den Kräften und Anlagen, die zur Lebensbetätigung benötigt werden, gegeben ist, sondern erst das Leben in seiner zweiten Verwirklichung (in actu secundo), das die vitalen Operationen besagt, die wesentlich aus ihrem inneren Prinzip hervorgehen und den Gegenstand[1] der Untersuchung bilden. Mit diesem Prinzip, das der übernatürlichen Ordnung angehört, haben wir zu beginnen. Die Untersuchung der übernatürlichen Ordnung hat erstens den Unterschied des Übernatürlichen vom Natürlichen, zweitens den Grund des Übernatürlichen und drittens die übernatürliche Ordnung selbst zu erklären.

1. Der Begriff des Übernatürlichen. — Das Leben, das die Kirche in der Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden führt, ist im eigentlichen Sinne ihr Leben, weil es in derjenigen Betätigung besteht, die sie mit Freuden ausübt und wozu sie inkliniert und worauf sie ihr ganzes Leben hinordnet[2]. Diese Tätigkeit der Kirche ist aber die Vollziehung der von ihrem gottmenschlichen Stifter verdienten Erlösung des Menschengeschlechtes, die an allen Kindern der Kirche die ganze Weltzeit hindurch ausgewirkt werden muß, weil die Vermittlung der Gnade an alle Menschen der Kirche übertragen ist. Dieses Gnadenleben der Kirche ist selbst übernatürlich und verlangt zu seinem Verständnis eine Erklärung dessen, was im theologischen Sinne wahrhaft übernatürlich genannt wird.

Eine genaue Erklärung des Übernatürlichen, sofern man überhaupt eine Quasidefinition davon geben kann, ist um so mehr geboten, als das Geheimnis des Übernatürlichen, das wir nur aus dem Glaubensinhalt der Offenbarung annähernd erkennen können, dem menschlichen Verstande, wenn er nur auf seine natürliche Erkenntniskraft sich stützen will, ohne diesen Glauben unbegreiflich, sogar widerspruchsvoll und deshalb unmöglich erscheint, weshalb man es trotz der tatsächlichen Verkündigung durch die Kirche dennoch beharrlich ignorieren will. Wie dieses Glaubensgeheimnis den Häresien mit ihrer Trennung von der Kirche

[1] A. a. O., p. 184 ff.
[2] Cf. S. Thomas: S. Th. I q. 18 a. 2 ad 2.

verloren ging, so macht es auch jetzt nach dem Massenabfall der modernen Welt vom überlieferten Glauben des Christentums die größten Schwierigkeiten für die auf sich selbst angewiesene Wissenschaft und seine Verkennung ist charakteristisch für alle häretischen Richtungen. Das tritt im Modernismus klar zutage, denn er leugnet die Existenz der übernatürlichen Ordnung mit ihren folgerechten Ansprüchen ganz offen, weshalb ihn Pius X als Summe aller Häresien gekennzeichnet hat, weil alle Geheimnisse des christlichen Glaubens der übernatürlichen Ordnung angehören. Daß aber jede Häresie, gleichviel ob sie nur ein einziges oder mehrere Dogmen verneint, zur Leugnung des Übernatürlichen führt, liegt tief in ihrem Wesen begründet. Denn was ist die Häresie anderes als der Gegensatz gegen die von Gott geoffenbarte Wahrheit? Da aber die Offenbarung nur durch den Glauben an eine höchste Wahrheitsquelle erfaßt werden kann, die ganz und gar über die Fähigkeiten des geschöpflichen Erkennens erhaben ist, so liegt jeder Verneinung eines einzelnen Dogmas die Verneinung der übernatürlichen Autorität und damit der Übernatürlichkeit Gottes selbst zugrunde. Der hl. Thomas sagt daher von der Häresie: habet duritiam in affectu ad non oboediendum primae veritati[1]. In dieser Verstocktheit des rebellischen Willens liegt der satanische Charakter der formalen Häresie, in der das mysterium iniquitatis in der Weltgeschichte sich ausreift bis zum Weltgericht.

In der katholischen Theologie müssen die drei Begriffe „das Natürliche, das Außernatürliche und das Übernatürliche" mit aller Schärfe von einander unterschieden werden, weil ihre Verwechslung, die aus der verschwommenen Fassung entsteht, verhängnisvolle Folgen mit sich bringt. So schied Pelagius das Natürliche nicht vom Übernatürlichen und mußte deshalb das letztere leugnen, während der Tübinger Theologe Kuhn das Außernatürliche mit dem Übernatürlichen verwechselte und das letztere in der Folge ebenfalls preisgeben mußte.

Das Wort Natur[2] bezeichnet nach seiner Etymologie zuerst die Zeugung der lebendigen Wesen, die Geburt des

[1] 4. Sent. d. 13 q. 2 a. 2 ad 3. Cf. ibid. ad 5; S. Th. 2 II. q. 5 a. 3.

[2] S. Thomas: S. Th. III q. 2 a. 1 c; I q. 29 a. 1 ad 4; q. 60, a. 1 c; 1. II q. 71 a. 2 c. Op. de ente et essentia c. 1. Physic. II lect. 1. Metaph. V lect. 5.

Tieres oder das Hervorsprießen der Pflanze. Davon ist es übertragen auf das erste innere Prinzip, von dem die Bewegung oder Veränderung in einem Dinge ausgeht. Zuletzt nennt man Natur auch das Ziel der natürlichen Zeugung oder Entstehung in dem erzeugten Dinge selbst, nämlich die spezifische Wesenheit des Dinges. Die schon von Aristoteles[1] formulierte Definition gibt der hl. Thomas mit den Worten: principium et causa motus et quietis in eo, in quo est primo et per se et non per accidens. Natur besagt daher ein Prinzip, weil die Wesenheit das erste ist, was wir in jedem Dinge mit dem Verstande erkennen; das erste aber, worauf etwas anderes folgt, heißt Prinzip. Weil aber das Prinzip ein zweifaches ist, das passive und das aktive, und das letztere Ursache heißt, so wird die Natur eines Dinges Prinzip und auch Ursache genannt: passives Prinzip ist sie in den unbelebten Dingen, aktives aber in den belebten als Ursache der vom lebendigen Dinge selbst bewirkten Veränderungen. Sie ist ferner das Prinzip der Bewegung im weitesten Sinne, der alle sukzessiven und substantiellen Veränderungen umfaßt. Sie ist aber auch das Prinzip der Ruhe, die das Ablassen von der Bewegung ist. Natur heißt aber nur das innerliche Prinzip, das in dem Dinge vorhanden ist und nicht von außen auf dasselbe einfließt, und zwar dasjenige innere Prinzip, das zuerst in der Substanz des Dinges selbst und nicht in seinen Akzidenzen liegt. Endlich nennt man so nur das wurzelhafte Prinzip und niemals ein solches, was zwar im Dinge vorkommt, aber nicht notwendig darin liegt[2].

Der von der Theologie anerkannte philosophische Begriff Natur besagt daher die ganz und vollkommen fertig gewordene Wesenheit oder Artbeschaffenheit eines Dinges so, wie sie durch strenge Definition ausgedrückt wird, die aussagt, was das Ding ist. So gefaßt bezeichnet das Wort Natur erstlich das wesenhafte Sein des Dinges, seine essentia[3] und weil dieselbe der innere ursächliche Grund

---

[1] Phys. II, 1 (192*b* 21): *Οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτοῦ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Jos. Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico Thomisticae, Friburgi Br. 1909, I n. 240, p. 243, nota 5.

[2] Joannes a S. Thoma: Cursus Philosophicus Thomisticus, Parisiis 1883, T. II, p. 148 sqq.

[3] S. Thomas: S. Th. I q. 60 a. 1*c*: natura uniuscuiusque rei est essentia eius.

für alle Betätigungen des Dinges ist, zweitens auch direkt das innere wesentliche Prinzip der Tätigkeiten oder Veränderungen eines Dinges. In diesem letzteren Sinne kann man den Begriff Natur auch auf Gott anwenden, indem man unter der Natur Gottes das wurzelhafte Prinzip seiner Selbstbetätigungen versteht, das aber nur in unserem Denken, aber nicht, wie Godoy[1] will, virtuell von seiner Wesenheit unterschieden wäre und nur in unserem Denken formal als Prinzip seiner realen Operationen aufgefaßt und so von ihnen unterschieden wird, denn in Gott sind die Begriffe Wesenheit und Natur zwei von einander virtuell und adäquat verschiedene Begriffe[2].

Daher heißt alles das natürlich, was einem Dinge gemäß seiner Natur zukommt[3]. Das Reich des Natürlichen umfaßt daher die Naturen der gewordenen Dinge: sowohl die ganze vollständige Natur eines jeden Dinges, als auch ihre einzelnen Bestandteile, nämlich die Wesensform[4] und die Materie. Analog muß daher bei den künstlich zusammengesetzten Dingen die Ordnung[5], von der sie ihre spezifische Einheit empfangen, als ihre Natur betrachtet werden: so bei den menschlichen Gesellschaftsbildungen, z. B. der Familie und des Staates. Zur Natur gehören ferner die Kräfte oder Fähigkeiten und ihre Tätigkeiten[6], weil eben die Natur eines Dinges das Prinzip seiner Aktivität ist; weiter gehört dazu der Zweck, für den jede Natur angelegt und zu dem sie hingeordnet ist; endlich auch der ursächliche

---

[1] Petrus de Godoy: Disputationes Theologicae, Venetiis 1686, Tom. I Disp. 4, n. 306, p. 84: ut in Deo salvetur praedicatum naturae, sufficit realem operationem radicatione in re virtuali, per rationem formali.

[2] Paulus a Conceptione: Tractatus Theologici, Romae 1725, Tom. I Disp. II. Dub. II n. 26, p. 31.

[3] S. Thomas: S. Th. 1. II. q. 10 a. 1: Natura dicitur quaelibet substantia vel quodlibet ens: et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam: et hoc est quod per se inest rei. Physic. II lect. 2.

[4] S. Thomas: S. Th. 1. II. q. 71 a. 2c: Natura uniuscuiusque rei potissimum est forma, secundum quam res speciem sortitur. 2 Sent. d. 39 q. 2 ad 1.

[5] S. Thomas: Metaph. V lect. 5: in quibusdam enim ipse ordo habetur pro forma, sicut in exercitu et civitate.

[6] S. Thomas: S. Th. I q. 60 a. 1: Estautem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor.

Einfluß der ersten Ursache, der jedem Dinge zur Ausübung seiner natürlichen Aktivität notwendig ist[1].

Der Gegensatz zum Natürlichen kann ein dreifacher sein: Erstens alles, was direkt gegen die Natur eines Dinges ist und ihr entgegenwirkt, sei es ein kontradiktorischer oder konträrer Gegensatz. Das ist z. B. alles Gewaltsame[2], was von außen gegen das natürliche Streben eines Dinges an demselben geschieht und die natürliche Ausübung der aus seinem Wesen hervorgehenden Neigung oder bei den vernunftbegabten Wesen die Ausübung ihres natürlichen Willens unterbindet. Zweitens das Außernatürliche: Das ist alles, was an einem Dinge außerhalb seiner natürlichen Ordnung vorgeht, und zwar noch von natürlichen Kräften bewirkt wird, aber außerhalb der Vollkommenheit seiner Natur oder gegen diese Vollkommenheit geschieht[3]. Die Ursachen dieser Wirkung sind zwar immer noch die Kräfte der Natur, aber die Wirkung selbst bleibt infra ordinem naturae, weil sie nicht gemäß dieser Ordnung hervorgebracht wird, aber dennoch die Kräfte der Natur nicht übertrifft: da eine solche Wirkung der natürlichen Vollkommenheit des Dinges, an dem sie geschieht, nicht entspricht, kann sie auch unvollkommener sein, als das, was diesem Dinge natürlich wäre. So ist z. B. der Zustand der menschlichen Seele, in dem sie sich nach dem Tode durch die Trennung von ihrem Leibe befindet, außernatürlich[4]. Denn dieser Zustand hebt zwar die Natur der geistigen Seele nicht auf, kann also nicht widernatürlich genannt werden; aber er entspricht auch nicht der Vollkommenheit ihrer Natur, weil die Seele die Wesensform ihres Leibes ist und diese Bestimmung auch nach der Trennung behält. Weil aber dieser Zustand die Ausübung der vegetativen und sensitiven Seelenkräfte verhindert, so ist er an sich unvollkommener als der natürliche. Der

[1] Collegii Salmanticensis Cursus Theologicus, Parisiis 1870, T. V, p. 408; XIII, p. 705, n. 6.

[2] S. Thomas: Physic. VIII lect. 7, S. Th. 2. II q. 175 a 1; I q. 105 a. 4 ad 1; a. 6 ad 1. Joannes a S. Thoma l. c., p. 162 sqq. H. E. Plaßmann, Die Psychologie, Soest 1860, p. 28 ff.

[3] Card. Zigliara: Propaedeutica ad Sacrum Theologiam[4], Romae 1897, lib. I, cap. I, n. II, p. 9: praeternaturale est illud, quod accidit vel fit a viribus naturae, sed praeter vel contra perfectionem naturae.

[4] Cf. S. Thomas: S. Th. I q. 89. De Verit. q. 29.

dritte Gegensatz zum Natürlichen ist das Übernatürliche, das uns hier allein beschäftigt. Darunter versteht man alles, was weder contra noch infra vel praeter naturam ist, was aber die Proportion der Natur und ihrer Kräfte entitativ übersteigt und deshalb an sich etwas Vollkommeneres ist als die bloße Natur, zu der es hinzukommt. Insofern es aber nur die Proportion der Natur eines einzelnen Dinges oder einer Klasse von Dingen übertrifft, ist es nur relativ übernatürlich. Dagegen ist das, was die Natur der gesamten Dinge überragt, absolut übernatürlich, wovon in der Folge allein zu reden ist

2. Die Übernatürlichkeit Gottes. — Um nun den Begriff des Übernatürlichen genauer zu bestimmen, dürfen wir uns nicht mit der gegebenen Wortbedeutung begnügen, sondern müssen auf den letzten Grund zurückgehen, aus dem dieser Begriff entspringt. Wenn wir die Naturen der Dinge zusammenfassen und die Gesamtheit des geschaffenen und gewordenen Seins, sowohl des wirklichen, in der Erfahrung und Geisteswelt erfindlichen Seins als auch des bloß möglichen und gedanklichen Seins mit dem Namen Natur bezeichnen wollen, so müssen wir sagen, daß die erste Weltursache sowohl als urbildliche wie auch als bewirkende Ursache der Grund ist, weshalb wir in ihren Werken und Wirkungen die Spur einer Ähnlichkeit mit ihr erkennen. Denn das muß auch der Ungläubige zugeben, der auf kausale Erkenntnis nicht ganz verzichten will, gleichviel mit welchem Namen er die erste und höchste Weltursache benennt. Demnach kann man alles das natürlich nennen, was als Wirkung eine Beziehung der Ähnlichkeit mit jener ersten Ursache enthält. Dagegen wird alles das, was die Kräfte der von dieser ersten Ursache hervorgegangenen gesamten Natur übersteigt, als übernatürlich zu gelten haben. Weil aber diese Definition noch nicht den eigentlichen Grund des Übernatürlichen angibt, so müssen wir weiter sagen: das Übernatürliche ist dasjenige Sein, was inhaltlich mehr ist als die bloß natürlichen Wirkungen Gottes und deshalb eine ganz andere und höhere Ähnlichkeit mit ihm besagt. Der letzte Grund des Übernatürlichen ist daher in der Natur Gottes selbst zu suchen, insofern er selbst das übernatürliche Wesen ist, das durch seine unendliche Seinsfülle alles Geschöpfliche übertrifft. Da wir das Dasein Gottes als der einen und einzigen höchsten

Seinsursache aus den Geschöpfen abstraktiv erkennen, so ist er unter diesem Gesichtspunkt der abstraktiven Erkennbarkeit bezüglich seines Daseins zwar nicht übernatürlich, wohl aber ist er unter jeder begrifflichen Fassung seiner inneren Wesenheit, die wir nicht mehr abstraktiv erkennen können, wahrhaft entitativ übernatürlich und darum nicht nur als dreieiniger, sondern schon als der eine wahre Gott ganz und gar übernatürlich und überragt jede geschaffene und jede erschaffbare Natur unendlich[1]. Denn das höchste Wesen, dessen Dasein wir aus den geschaffenen Dingen mit Notwendigkeit und Gewißheit erschließen, ist allein dasjenige Wesen, das sein ganzes notwendiges Sein, sowohl seine Wesenheit wie sein Dasein, weder selbst verursacht oder gewirkt und auch nicht von einem anderem Prinzip empfangen haben kann, sondern notwendig und ewig durch sich selbst besitzt. Deshalb kann dieses höchste Wesen auch das Dasein, das ihm zu eigen ist, nicht erst in seine Wesenheit aufgenommen haben, sondern es ist schon von selbst das ganze notwendige Sein, nicht das leere begriffliche Sein, sondern die reale Fülle alles möglichen Seins, ohne jede Beschränkung und Begrenzung, ohne Unvollkommenheit und Mangel, ohne Anlage oder Potenzialität, sondern reinste und vollste Wirklichkeit, in sich und für sich bestehend und eben dadurch in jeder Hinsicht wahrhaft unendlich, so daß in ihm der Inhalt der Begriffe von Wesenheit und Dasein, die wir aus den geschaffenen Dingen abstrahieren, sachlich vollkommen identisch ist. So ist Gott, wenn wir fragen, was er ist, auch als der eine Urheber der gesamten Naturdinge, das ganz und gar übernatürliche Erkenntnisobjekt, dessen innerste Wesenheit für unseren Verstand unfaßbar ist, ebenso wie seine Dreipersönlichkeit auch nach der historischen göttlichen Offenbarung ein unfaßbares Geheimnis bleiben muß.

Daher ist Gott allein die einzige wesentlich übernatürliche Substanz und außer ihm oder neben ihm kann es keine komplette Substanz geben, die übernatürlich und dennoch geschaffen oder erschaffbar wäre: denn dieselbe müßte ebenfalls ein solches Wesen sein, dessen Dasein von selbst mit seiner Wesenheit identisch wäre, also ein

[1] Godoy, Tom. I Disp. 1, n. 27; D. 3, n. 111 sqq.; D. 25, n. 110; Tom. III D. 83, n. 54 sqq.

zweiter Gott, dessen Begriff einen evidenten Widerspruch enthielte. Wir sind aber berechtigt, die Wesenheit Gottes als seine Natur aufzufassen, weil aus seiner Wesenheit seine reale Tätigkeit hervorgeht, die ihre Wurzel virtuell in der Wesenheit besitzt und nur formal durch den Verstand als Wurzel betrachtet wird[1]. Die absolute Übernatürlichkeit Gottes oder seine Übernatur liegt also in seiner ganzen Wesenheit, die wir als seine eigentümliche Natur auffassen, und besteht darin, daß er von selbst alle möglichen Seinsgrade besitzt, also auch das im höchsten Grade immaterielle Erkennen und Wollen, und das ist der Grund, weshalb die Trinität der göttlichen Personen innerhalb der einen und einfachen Wesenheit Gottes auch für unser diskursives Denken, wenn wir der göttlichen Offenbarung gläubig zustimmen, wenigstens als möglich und sogar als glaubwürdig erscheint[2].

3. Die übernatürliche Weltordnung. — Auf dieser Grundlage sind wir jetzt imstande, den theologischen Begriff der übernatürlichen Weltordnung zu entwickeln und dieselbe mit der natürlichen Ordnung zu vergleichen, um später daraus das Verhältnis der Natur zur übernatürlichen Gnade, von der das Leben der Kirche abhängt, richtig zu bestimmen.

Da Gott allein die übernatürliche Substanz ist, so können alle übernatürlichen Tatsachen, die in der geschichtlichen Offenbarung bezeugt und beglaubigt werden, und ebenso alles, was sich in der geschöpflichen Welt nach der Ähnlichkeit mit den biblischen Tatsachen als wahrhaft übernatürlich erweist, nur als ursächliche Wirkungen der Übernatürlichkeit Gottes verstanden werden. Denn Gott selbst kann trotz seiner grenzenlosen Allmacht dennoch nicht das geringste Wesen erschaffen, dessen eigene Natur übernatürlich wäre, weil er nichts erschaffen kann, was in sich widerspruchsvoll und deshalb auch der göttlichen Weisheit widersprechend wäre. Einen solchen unlöslichen und evidenten Widerspruch würde auch nicht nur eine geschaffene komplette übernatürliche Substanz, sondern auch eine solche inkomplette Substanz und ebenso eine solche übernatürliche

[1] Godoy: Tom. I D. 4, n. 306, p. 86.
[2] Joan. B. Gonet: Clypeus Theologiae Thomisticae, Tom. IV, Coloniae Agrippinae 1671, Tr. de gratia Disp. II a. 3, n. 32, p. 88.

Subsistenz besagen. Alles geschöpflich Übernatürliche ist daher nur als eine gewisse Anteilnahme an der Übernatürlichkeit Gottes zu erklären, insofern das, was in Gott substantiell ist, in seinen Geschöpfen als ein Akzidenz an ihrer eigenen natürlichen Substanz hervorgebracht werden kann. Unter Anteilnahme versteht man nämlich nicht den vollen Besitz des zuteil gewordenen Gutes, sondern nur den Besitz eines Teiles desselben, so daß der Begriff einer Anteilnahme von selbst die übrigen Teile oder Formalitäten des mitgeteilten Gutes ausschließt. Der Begriff von dem, was absolut und schlechthin übernatürlich ist, besagt, daß es das Bedürfnis und den Zusammenhang jeder geschaffenen und erschaffbaren Natur überschreitet[1]. Daher erfordert das geschöpflich Übernatürliche zu seiner metaphysischen Begründung zuerst und an sich die transzendentale Beziehung zu einem außerhalb dieses Dinges liegenden Ziel und Objekt, was nur dasjenige sein kann, das alle möglichen Grade der Seinsvollkommenheit von selbst besitzt. Also kann das geschöpfliche ens supernaturale nur insofern übernatürlich sein, insoweit es nach seinem ersten konstitutiven Merkmal die Beziehung auf Gott als ens supernaturale per essentiam enthält[2]. Das Übernatürliche, was sich in der geschaffenen Welt und in ihrer natürlichen Ordnung findet, wird daher nicht durch solche Prädikate konstituiert, die, wie das ens per se und das unendliche Sein, die Übernatürlichkeit Gottes ausmachen, sondern nur durch ihr unmittelbares oder mittelbares Verhältnis zu Gott, der allein das Prinzip und Objekt ist, das die Übernatürlichkeit von selbst besagt. Alles, was in den Geschöpfen übernatürlich ist, kann daher nur ein Abbild, ein Abdruck oder eine partielle Nachahmung der unerschaffenen Übernatürlichkeit sein und besteht nur in einer partiellen Anteilnahme an denjenigen Vollkommenheiten, die Gott allein zu eigen sind, insofern er über die gesamte geschaffene und erschaffbare Natur unendlich erhaben ist, und die ihm allein zukommen, sofern er die ganze unendliche Fülle des Seins selbst ist. Daraus ergibt sich der Unterschied: das Natürliche besagt das totale Abhängigkeitsverhältnis der geschaffenen Dinge von Gott, insofern er der Schöpfer ist, der seinem Wesen nach der eine und einzige ist; das Übernatürliche dagegen besagt das

[1] Godoy: Tom. I D. 13, n. 11—13.
[2] Godoy: Tom. I D. 15, n. 19—20.

totale Abhängigkeitsverhältnis von Gott, insofern er in seiner einen Wesenheit dreipersönlich ist[1].

In jüngster Zeit hat ein hervorragender französischer Theologe eine neue Formel für die Definition des Übernatürlichen versucht: „c'est une participation de l'être propre et individuel de Dieu, résultant de son union avec la créature[2]." Diese neue Definition scheint uns sachlich mit der von der strengen Thomistenschule gegebenen übereinzustimmen, denn das individuelle Sein Gottes ist eben das trinitarische der Offenbarung. Der Zusatz, daß diese Anteilnahme aus der Vereinigung Gottes mit dem Geschöpfe resultiert, gehört nicht in die metaphysische Definition und ist überflüssig, weil jede Anteilnahme schon eine Vereinigung der Extreme besagt.

Aus diesem besonderen Abhängigkeitsverhältnis, das dem geschöpflichen Übernatürlichen zugrunde liegt, ergibt sich die Einteilung des Übernatürlichen[3] in den Geschöpfen. Da Gott nicht als Materialursache wirken kann, weil er dadurch zum inneren Wesensbestandteile seiner Geschöpfe werden müßte, was zwar dem Pantheismus und Monismus entspricht, aber den wahren Gottesbegriff aufhebt, so kann jene Abhängigkeit nur aus der formalen, finalen und effizienten Ursächlichkeit Gottes entspringen. Die formale Ursache ist aber in ihrer Wirkung innerlich, da sie dem Dinge seine bestimmte Form verleiht; die finale und effizierte Ursache ist dagegen in ihrer Wirkung nicht innerlich, sondern bleibt davon getrennt. Daher sind die übernatürlichen Wirkungen doppelter Art: Erstens solche, die entitativ und innerlich übernatürlich sind — quoad substantiam, weil sie über das Bedürfnis jeder geschaffenen und jeder erschaffbaren Natur hinausgehen und von natürlichen Ursachen überhaupt nicht hervorgebracht werden können, wie die hypostatische Union, die beseligende Anschauung Gottes und die heiligmachende Gnade. Das übernatürliche quoad substantiam besagt keine übernatürliche Substanz, die es nicht geben kann außer der Substanz Gottes,

[1] Cf. Gonet: Clypeus, l. c., n. 33, p. 87.

[2] Alexandre Mercier O. P.: Le Surnaturel (Revue Thomiste X, 1902, p. 137).

[3] Joannes a. S. Thoma: Cursus Theol., de gratia, Disp. XX, a. 1, sol. argum. Paulus a Conceptione: Tom. II, p. 133. n. 129. Garrigou-Lagrange, Revue Thomiste 1913, p. 316 ss.

sondern bedeutet die übernatürlichen Akzidenzen in den Geschöpfen, insofern diese Akzidenzen substantiell, d. h. in ihrer ganzen eigentümlichen Wesensbeschaffenheit übernatürlich sind: das Wort substantia wird dabei im Sinne von essentia gebraucht. Zweitens solche, die nicht innerlich übernatürlich sind, nur quoad modum, weil sie unter den besonderen Umständen, unter denen sie erscheinen, eine übernatürliche Wirkursache erfordern. Dazu gehören die übernatürlichen Wirkungen, die erst durch eine positive Bestimmung zu einem übernatürlichen Zwecke diesen Charakter von Gott empfangen, wie unsere moralischen Handlungen, wenn sie durch die theologische Tugend der Caritas auf das ewige Leben in Gott hingeordnet werden. Zu dieser Klasse gehört ferner alles dasjenige Übernatürliche, was zu seiner Hervorbringung eine übernatürliche Wirkursache erfordert, wie z. B. die Auferweckung eines Toten, die Heilung eines Blindgeborenen: und das ist das Wunder[1] im eigentlichen Sinne.

4. Der Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung. — Jedes Ordnen ist eine spezifische Tätigkeit des Intellekts, denn Ordnen heißt ein Ding mit einem anderen vergleichen oder das eine in seiner Beziehung auf das andere vorstellen oder erkennen. Der Ausdruck Ordnung ist daher relativ und bezeichnet formal das Verhältnis eines Dinges zu einem anderen. Die reale Ordnung setzt die Unterschiedenheit der Dinge voraus und entspringt aus der Verschiedenheit der wesentlichen Formen der Dinge, die ihren Grund in der Verschiedenheit ihrer Zwecke hat. Die natürliche Weltordnung umfaßt das gesamte Reich der Naturen der Dinge, sowohl die materielle Körperwelt wie die immaterielle geistige Welt, die Substanzen mit ihren Akzidenzen und daher mit ihren Kräften, Anlagen und Wirkungen, also die ganze von Gott ausgegangene Schöpfung. Die Schöpfung selbst als von Gott gewirkter Vorgang in den Dingen (creatio passiva) ist in Hinsicht auf die hervorgebrachten Dinge selbst rein natürlich, weil die geschaffenen Dinge keinen anderen möglichen Ursprung als die Schöpfung aus dem Nichts haben

[1] S. Thomas: S. c. gent. III c. 101; de Pot. q. 6 a. 2 ad 3; 2. Sent. d. 18 q. 1 ad 3; 4. Sent. d. 17 q. 3 a. 5 qu. 1. Cf. Zigliara: Summa Philosophica, Romae 1876, vol. II, p. 70—72. Gredt: Elementa II, n. 720, p. 255s.

konnten. Daher ist die Schöpfung der Körperwelt wie der reinen Geister und der geistigen Menschenseelen im passiven Sinne kein Wunder und weder außer- noch übernatürlich, sondern der Anfang der Natur und ihrer Ordnung und darum selbst natürlich, ebenso auch die Erhaltung und Regierung der geschaffenen Dinge. Dagegen ist der Schöpfungsakt (creatio activa) durchaus übernatürlich, weil er identisch ist mit der Wesenheit Gottes, die eben die subsistente Übernatürlichkeit selbst ist.

An sich betrachtet ist daher auch die bestehende Seinsordnung der geschaffenen Welt rein natürlich. Ihre bewirkende Ursache ist Gott, der zwar selbst absolut übernatürlich ist, aber auch frei wirken und deshalb auch die natürliche Ordnung der Dinge hervorbringen kann. Ihre formale Ursache ist die natürliche Seinsform der Dinge und ebenso ihre Finalursache der natürliche Zweck der Dinge, der auch als ihr letzter Zweck, der auf die Anerkennung und Herrschaft ihres Urhebers gerichtet ist, für die geschaffenen Dinge immer noch rein natürlich bleibt. Während es für den Schöpfungsvorgang überhaupt keine Materialursache geben kann, so ist die Materialursache der durch die Schöpfung begründeten Naturordnung in den Dingen selbst wieder rein natürlich und umfaßt alles Geschaffene als solches.

Anders die übernatürliche Weltordnung, die der ersteren nicht gleichartig ist und nur im analogen Sinne aufgefaßt werden kann, da das Übernatürliche und das Natürliche nicht einmal unter dasselbe Genus fallen. Diese Relation, die im Begriff der übernatürlichen Ordnung liegt, ist als solche von der Relation, die die natürliche Ordnung besagt, total verschieden und selbst ihrer Wesenheit nach ganz und gar übernatürlich und deshalb göttlich und geheimnisvoll. Die Existenz dieser Relation oder, was dasselbe heißt, die Tatsache dieser Ordnung ist dagegen noch für den natürlichen Verstand erkennbar, insofern die übernatürlichen Vorgänge für uns, sei es an sich oder in ihren Wirkungen, sinnlich wahrnehmbar werden, während ihre Wesenheit ein Glaubensgeheimnis bleibt. Beide Ordnungen unterscheiden sich durch ihr Prinzip. Dies ist zwar für beide ein und dasselbe Subjekt, nämlich Gott. Allein er bringt die übernatürliche Ordnung in ganz anderer Weise hervor als die natürliche, nämlich in viel höherer Weise und

intimer in die Wirkung eindringend; indem er dieselben nach seiner eigensten Natur, d. h. nach seiner geheimnisvollen unendlichen Übernatürlichkeit als Nachahmung seines inneren dreipersönlichen Lebens bewirkt. Weiter liegt der Unterschied beider Ordnungen in ihrem Inhalt. Während die natürliche Ordnung alle geschaffenen Substanzen mit ihren natürlichen Akzidenzen umfaßt, enthält die übernatürliche Ordnung keine einzige geschaffene Substanz, die in sich übernatürlich wäre, sondern nur übernatürliche Akzidenzen, die an den geschaffenen Natursubstanzen als übernatürliche Wirkungen hervorgebracht werden, wie die heiligmachende Gnade in der Substanz der Engel und der menschlichen Seelen, die eingegossenen übernatürlichen Habitus und die übernatürlichen Akte der vernunftbegabten Geschöpfe, insofern diese Akte aus der Gnade und ihren Folgen hervorgehen und alle übernatürlichen Bewegungen des Intellekts und Willens, die Gott in den vernunftbegabten Geschöpfen verursacht. Dazu gehört ferner alles, was in der entitativen Vereinigung des Göttlichen und Geschöpflichen besteht, wie die hypostatische Union, die einen übernatürlichen Seinsmodus besagt. Dazu muß endlich auch die Kirche gerechnet werden, weil sie den übernatürlichen Seinsmodus mit sich bringt, der die Gemeinschaft der Gläubigen zum mystischen Leibe Christi, zum Tempel des trinitarischen Gottes, zur Gemeinschaft der Heiligen macht.

Hieraus ergibt sich das Verhältnis beider Ordnungen zu einander. Obwohl beide ganz und gar von einander verschieden sind, so haben sie dennoch ein gemeinsames Prinzip (principium quod agit) im göttlichen Intellekt, der beide auf verschiedene Weise geplant und verwirklicht hat. Ebenso ist Gott der letzte Zweck beider Ordnungen, weil er beide zur Manifestation seiner eigenen Verherrlichung und gerade dadurch zum Wohl der Geschöpfe bestimmt hat. Darum schließen sich die beiden Zwecke nicht gegenseitig aus, weil der niedere natürliche von selbst dem höheren übernatürlichen untergeordnet ist und ihm als Mittel dienen muß. Die beiden Ordnungen stehen sich daher nicht feindlich gegenüber, wie der Naturalismus fälschlich behauptet, weil er das Übernatürliche mit dem Widernatürlichen verwechselt[1].

[1] Vgl. Zigliara, Propaedeutica p. 6, n. III. Schwalm, Revue Thomiste IV (1896), p. 413, gegen Blondel p. 432ss.

Der absolute Vorrang der übernatürlichen Ordnung ist innerlich und notwendig in ihr begründet, insofern jeder Seinsmodus, der entitativ wahrhaft übernatürlich ist, nicht bloß relativ, sondern schlechthin in sich vollkommener ist als die natürliche Substanz der Dinge.

Obgleich die übernatürliche Ordnung nur aus solchen Akzidenzen besteht, so sind dieselben dennoch unvergleichlich vollkommener und edler als alle geschaffenen Substanzen mit ihren natürlichen Akzidenzen, und deshalb muß auch die schwächste und niedrigste Realität innerhalb der übernatürlichen Ordnung edler und vollkommener sein als alle Dinge der natürlichen Ordnung. Der hl. Thomas[1] begründet diese Wahrheit durch folgende Beweismomente. Die Vollkommenheit jedes geschaffenen Dinges besteht in der Annäherung an und in der Verbindung mit Gott durch den Ausdruck und die Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit: aber jede wesentlich übernatürliche Entität, auch die allergeringste, drückt die eigene Vollkommenheit Gottes mehr aus und ahmt sie mehr nach als jede geschaffene Substanz es tut; denn das, was am Sein Gottes nach der Weise, die Gott selbst eigen ist, teilhat, ist mehr ein Abbild und eine Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit als dasjenige, was am Sein nur nach der eigenen Weise des Geschöpfes teilhat. Ferner hat jede beliebige übernatürliche Entität eine spezifisch edlere Wesenheit als jede geschaffene Substanz: denn die Wesenheit jeder übernatürlichen Entität nimmt an irgendeinem Prädikate teil, was Gott als dem übernatürlichen Urheber eigentümlich ist, aber keine geschaffene Substanz kommt als solche zu dieser Anteilnahme. Ferner: jene Wesenheit ist schlechthin vollkommener, die aus ihrer eigenen Natur für einen vollkommeneren Zweck hinbestimmt ist, weil der Adel jedes Mittels durch die Beziehung zu seinem Zwecke konstituiert wird; aber jede übernatürliche Entität ist aus sich auf einen Zweck hingeordnet, der vorzüglicher ist als der Zweck jeder geschaffenen Substanz: denn diese letztere strebt nach ihrem natürlichen Zweck, die erstere aber ist für den übernatürlichen Zweck bestimmt, der vorzüglicher ist. Daher

[1] 4. Sent. d. 49 q. 1 a. 2 q. 1 ad 5. Cf. Salmanticenses, Tom. IX, Tract. 14 de Gratia Disp. 3 dub. 3 § 1, n. 128; disp. 4, n. 128, p. 390. Paulus a Conceptione, Tom. III, p. 165, n. 78.

muß die übernatürliche Ordnung auch edler sein als die Gesamtheit der ganzen natürlichen Ordnung.

5. Vorsehung und Prädestination. — Aus dem Unterschied der beiden Ordnungen ergibt sich weiter das Verhältnis der Vorsehung zur Prädestination. Alles, was in den Dingen gut ist, hat Gott geschaffen, auch die Ordnung für ihre Zwecke und besonders ihren letzten Zweck, der in der göttlichen Güte liegt. Der Plan für diese Anordnung der Dinge zu ihrem Zwecke muß daher im göttlichen Geiste vorausexistiert haben. Der Plan für die Anordnung der Dinge zu ihrem Zwecke heißt Vorsehung[1], insofern er im Geiste ihres Urhebers vorhanden ist, und ist ein integraler Teil der prudentia des göttlichen Intellekts, und zwar seiner monarchischen Klugheit. Die göttliche Vorsehung, die Gewißheit und Unfehlbarkeit hat, erstreckt sich auf alle Dinge ohne Ausnahme, auch auf die geringsten, denn sie reicht soweit als die göttliche Ursächlichkeit: die Vorsehung umfaßt sie alle unmittelbar, wenn Gott auch den Plan seiner Ordnung vermittels der sekundären Ursachen ausführt. Die Prädestination[2] ist ein Teil dieser Vorsehung, aber nicht eine besondere Art derselben, sondern die Vorsehung, die einen Teil ihres Gegenstandes betrifft, nämlich nur den hauptsächlichen, die vernünftigen Geschöpfe, und umfaßt die Bestimmung zu ihrem übernatürlichen letzten Ziele und der Mittel dazu. Während die Vorsehung nur die natürliche Ordnung umfaßt, ist die Prädestination die besondere Vorsehung bezüglich der übernatürlichen Ordnung und betrifft nicht bloß die Bestimmung zum Zweck, sondern auch den Erfolg der übernatürlichen Hinordnung zum entsprechenden übernatürlichen Ziele der vernünftigen Geschöpfe. Sie ist daher der Plan Gottes, der seine Auserwählten zum ewigen Leben vorausbestimmt und sie mit Gewißheit dazu führt[3].

Die Kirche muß daher, da sie absolut übernatürlich ist, unter die besondere Vorsehung der Prädestination

[1] S. Thomas: S. Th. I q. 22 a. 1; S. c. gent. III c. 97. Caietanus Comment. in h. l. Xantes Mariales, Tom. III. Controversia 26 de Providentia, cap. I, p. 487. Goudin: Tractatus Theologici, Lovanii 1874, Tom. I, p. 269. Jos. Gredt, Elementa Philosophiae, II, n. 694sq., p. 217sq.

[2] S. Thomas: S. Th. I q. 23. S. c. gent. III c. 64. De Verit. q. 6 a. 1; q. 7 a. 1.

[3] S. Thomas: De Verit. q. 5 a. 1 ad 9. Xantes Mariales l. c., p. 488.

fallen. In ihrem finalen Zustand als triumphierende Kirche ist sie nichts anderes als die Gemeinschaft der Prädestinierten. In ihrem irdischen Zustand ist die streitende Kirche die Gemeinschaft ihrer Gläubigen, die für die finale Gemeinschaft der Prädestinierten hingeordnet sind. Sie enthält aber nicht bloß alle, die dieses letzte Ziel wirklich erreichen, die prädestinierten Menschen, sondern auch andere, die nicht prädestiniert sind, aber dennoch vorübergehend wahrhaft Mitglieder der Kirche sind und an den übernatürlichen Mitteln der Prädestination Anteil nehmen, solange sie in der Kirche verbleiben und deshalb solange noch durch die prädestinative Vorsehung regiert werden, sie fallen deshalb noch materialiter unter diese übernatürliche Vorsehung. Die Kirche selbst als Ganzes, auch in ihrem irdischen Zustand, fällt dagegen formal unter die übernatürliche Vorsehung der Prädestination.

Diese übernatürliche Vorsehung waltet über die Geschichte der Kirche und nur daraus läßt sich ihre geschichtliche Entwicklung genügend erklären, die für die wissenschaftliche Betrachtung als ein fortgesetztes Wunder erscheint, das erst in der Untersuchung des hierarchischen Lebens der Kirche vollständig zu erweisen ist. Hier heben wir nur einige Momente hervor. Die Kirche ist als Organ der universellen Erlösung gleichsam die Fortsetzung der Menschwerdung Gottes, die sukzessive allen Generationen die Mittel der Erlösung darzureichen hat bis zur endlichen Erfüllung der von Ewigkeit vorausbestimmten Anzahl der Auserwählten, die nach dem Urbild und Vorbild des Erlösers in ihrem übernatürlichen Leben durch die Gnade geformt werden. Wie dieses Gnadenleben der einzelnen Gläubigen als Glieder des mystischen Leibes des Erlösers sich in der Nachahmung des irdischen Lebens des leidenden Erlösers vollziehen muß, so auch das übernatürliche Leben der Kirche als der Gesamtheit der Gläubigen, das seinen letzten Zweck in der Erreichung der ewigen Herrlichkeit durch die Auserwählten hat. Darum muß auch das ganze geschichtliche Leben der Kirche auf Erden dem irdischen Leben des Erlösers ähnlich sein, ein Leben des wechselvollen Kampfes gegen die Mächte des Bösen und den Geist der feindlichen Welt. Darum waren die Wunder und charismatischen Gaben nicht nur in der ersten Jugendzeit der Kirche notwendig, durch die sich ihre schnelle Ausbreitung im

Zeitalter der Verfolgungen erklärt, sondern sie sind in der Geschichte der Kirche zu allen Zeiten vorhanden gewesen, niemals ganz erloschen und werden niemals aufhören, ja sogar wachsen, je mehr sich die Kirche ihrer letzten Verfolgung und ihrer Vollendung nähert. Ganz besonders zeigt die Geschichte des Papsttums das Walten und den wunderbaren Schutz der übernatürlichen Vorsehung. Deutlich tritt dieses Eingreifen Gottes an den Wendepunkten hervor, die in der Geschichte evident zu erkennen sind. Diese Wendepunkte sind aber nicht in einem evolutionistischen Sinne zu verstehen, als ob die Kirche selbst in ihrem Wesen innere Umwandlungen durchgemacht hätte, sondern als Wendungen in den äußeren weltgeschichtlichen Umständen und providentiellen Ereignissen. Es ist also zu zeigen, daß bei solchen Veränderungen die göttliche Vorsehung prädestinierte Personen in der Kirche erweckt hat, die als Werkzeuge Gottes der Kirche den richtigen Kurs in der neuen Weltlage gegeben haben.

Als einen ersten Wendepunkt hat man die Entnationalisierung der Kirche, ihre Trennung vom nationalen Judentum angesehen[1]. Das auserwählte Werkzeug dazu war der hl. Paulus, der Völkerapostel, der mit der Taufe des Centurio dieses große Werk begann, was auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem vom hl. Petrus, dem ersten Papst, bestätigt wurde. Dadurch wurde der nationale Unterschied in der Kirche prinzipiell aufgehoben. Es entfiel damit die enge Beschränkung durch die Judenchristen auf das jüdische Volk und seine nationale Geschichte, in der die Kirche sonst untergegangen wäre. Zur Schaffung der Weltkirche war aber die Fixierung des Primats auf dem römischen Bischofsstuhl durch den hl. Petrus eine providentielle Notwendigkeit, die durch den Martertod der beiden Apostelfürsten ihre definitive Bestätigung fand. Ein ähnlicher Vorgang vollzog sich durch die Wirksamkeit der übrigen Apostel, die die von ihnen gegründeten Kirchen durch ihr persönliches Martyrium in der einheitlichen Suprematie des hl. Petrus und seiner Nachfolger hinterließen. Und in den drei Jahrhunderten des Martyriums, das den Kampf gegen das Heidentum bezeichnete, das im römischen Weltimperium verkörpert

[1] Godefroid Kurth: L'Église aux tournantes de l'Histoire, Paris 1905, p. 14ss.

war, haben die römischen Päpste unter den zahllosen prädestinierten Märtyrern durch ihr heroisches Beispiel den Weltberuf der Kirche siegreich durchgesetzt.

Ein zweiter Wendepunkt war unstreitig die Zerstörung des römischen Imperiums durch die Völkerwanderung der Barbaren. Bis dahin war der Glaube an die Unzerstörbarkeit des römischen Imperiums bei den Christen allgemein. Die Durchsäuerung der barbarischen Völker mit christlicher Kultur wurde noch nicht für möglich gehalten, der Umsturz der antiken Zivilisation erschien den meisten wie das Ende der Welt. Nur der große Kirchenlehrer von Hippo, der klassische Zeuge für die Theologie der Prädestination und ihrer gratia efficacissima et omnipotentissima, erfaßte die Möglichkeit einer Regenerierung der sterbenden Welt durch die Bekehrung der Barbaren zur Kirche. Aber erst die beiden großen Päpste S. Leo I. und S. Gregor I. setzten diesen Gedanken in die Tat um, durch die sie erreichten, daß die Kirche den Untergang des Imperiums siegreich überdauerte und eine neue christliche, wahrhaft katholische Zivilisation der germanischen Völker erblühte.

Als die römischen Päpste das christliche Kaisertum geschaffen und konsolidiert hatten, das sich im Zeitalter des Feudalismus als ein Hort der christlichen Zivilisation bewährte, trat eine neue Wendung ein durch den Kampf zwischen Imperium und Sacerdotium unter den Staufen. Damals handelte es sich nicht nur um die Freiheit der Kirche, sondern der Völker gegenüber der von den Staufen erstrebten Despotie, die aus sich der stärkeren Macht des Islams erlegen wäre. Aber der heldenmütige Widerstand des hl. Gregor VII. besiegte auch diese Gefahr und die Autorität seiner Nachfolger sicherte die Kultur der europäischen Staatenfamilie.

Die nächste folgenschwere Wendung war die von Philipp dem Schönen in Frankreich inaugurierte Trennung der Kirche vom Staate, womit die Entchristlichung des Staates begann. Damals war es der hochbetagte Greis auf dem päpstlichen Throne, der Widerstand leistete, obwohl er seinem Proteste bei dem Attentat von Anagni zum Opfer fiel, aber die Kirche doch auf weitere Jahrhunderte gerettet hatte.

Eine andere Wandlung der Zeiten brachte die sogenannte heidnische Renaissance, die wie im Taumel die ver-

weltlichten Geister ergriff und im Bruch mit den christlichen Traditionen nachher in der großen Glaubensspaltung und im Abfall der germanischen Völker von der Kirche ihre traurigen sozialen Folgen fand. Damals waren es Päpste wie Julius II. und Leo X., die die Kirche wieder retteten, indem sie ohne Preisgabe der christlichen Traditionen die erlaubten und gesunden Prinzipien des Klassizismus sanktionierten. Den Abschluß dieser Bewegung machte der hl. Pius V. durch das Tridentinum, das eine innere Reformation der Kirche mit sich brachte unter der Mitwirkung von zahlreichen neuen Heiligen.

Es kam dann die von der Philosophie der Aufklärung und des Unglaubens, die in der jüdischen Freimaurerei ihre fanatischen Adepten fand, verbreitete französische Revolution, deren weit um sich greifende zerstörende Fluten bis heute noch nicht gebändigt sind. Auch diesmal waren es große Päpste von Pius VI. und Pius VII. angefangen bis auf Pius IX., die den Widerstand leisteten, während Leo XIII. und Pius X. der Kirche neue Aussichten eröffneten zur Regenerierung der Gesellschaft.

Und endlich der Weltkrieg mit den von den Päpsten und von einsichtsvollen Katholiken längst vorausgesagten Folgen der universalen Anarchie und des Unterganges der alten Kultur.

Eines aber ist sicher: die Vorsehung waltet über der Kirche. In dieser letzten Zeit des Umsturzes ist die geistige Autorität des römischen Stuhles höher gestiegen, als sie jemals war, obwohl sie der weltlichen Mittel beraubt ist. Die Vorsehung hat in Benedikt XV. den Papst gegeben, der als sein Ziel das Werk der Pazifikation erkannt hat. Der Erfolg wird kommen, auch wenn der Kampf, den die Kirche noch zu bestehen hat, hart und blutig sein wird. Aber an dem Tage, an dem die Welt zu wählen hat zwischen der roten Fahne des Bolschewismus und dem Labarum der Kirche, wird sie sich erinnern, daß nur das Zeichen des Kreuzes die Rettung bringt: denn die Geschichte zeugt für die unversiegliche soziale Macht, die in der Kirche liegt. Und diese historische Gewißheit wird besiegelt durch die Gewißheit des Glaubens. Das Geschrei „Écraser l'infame" wird verstummen vor dem Worte des Allmächtigen: „portae inferi non praevalebunt".

Die hier als Beispiele angeführten Wendepunkte, die wir dem geistreichen Urteile des belgischen Historikers Kurth entnehmen, lassen sich leicht vermehren, sie betreffen auch nur die europäische Geschichte. Der Ausblick auf das ganze Leben der Kirche, der auch die alttestamentliche Kirche einschließen muß, wird in der Betrachtung des hierarchischen Lebens unsere These bestätigen.

(Fortsetzung folgt)

DER WIRKENDE VERSTAND NACH ARISTOTELES UND ST. THOMAS VON AQUIN

Von P. ROMUALD M. KAZUBOWSKI O. P.

Die Frage von der Entstehung unserer geistigen Begriffe ist von grundlegender Bedeutung für alle Philosophie. Sie ist gleichbedeutend mit der Frage, ob unserem geistigen Erkennen etwas Wirkliches in der Außenwelt entspricht. Wer diese bejaht, sieht sich vor die schwierige Aufgabe gestellt, die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein zu erklären.

Zwei große Denker haben die richtige Lösung gegeben: der erste, Aristoteles, nur an einer Stelle in prägnanter Kürze (wie er es fast immer zu tun pflegt, wenn es sich darum handelt, einen monumentalen Eckstein seines Lehrgebäudes aufzurichten); der zweite, St. Thomas von Aquin, weit ausführlicher, aber an den verschiedensten Stellen seiner Werke. Die Schreibart des einen verlangt besondere Aufmerksamkeit des Lesers und ein genaues Abwägen fast jedes einzelnen Wortes; die des anderen ein umsichtiges Zusammentragen und Vergleichen der verschiedenen Aussprüche. Dem Stagiriten kommt das Verdienst zu, die Lösung der Frage zuerst gegeben zu haben; dem Aquinaten, sie wiedergefunden zu haben. Wenn auch der Text des Philosophen ihm vorlag, so fand er doch bei keinem der zahlreichen Erklärer eine Deutung, welche in allen Punkten den Sinn getroffen hätte. Nach so vielen irrigen, verwirrenden Auslegungen kam wohl das Auffinden der einzig richtigen Erklärung einer Neuentdeckung gleich.

Ist aber die Lehre des hl. Thomas wirklich ganz dem Sinne des Stagiriten entsprechend?