Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 7 (1920)

Artikel: Zur Frage der Armenseelen-Anrufung
Autor: Durst, Bernhard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762849

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

ZUR FRAGE DER ARMENSEELEN-ANRUFUNG

Historisch-theologische Würdigung der Lehre des hl. Thomas

Von P. Dr. BERNHARD DURST O. S. B.

Die folgende Abhandlung wurde veranlaßt durch einen Artikel, der Ende 1916 im „Katholik“[1] erschien und überschrieben war: Der hl. Thomas und die Anrufung der armen Seelen. Der gelehrte Verfasser, Dr. Joh. Ernst, hat das Verdienst, daß er auf die Lehre des hl. Thomas aufmerksam gemacht und gezeigt hat, daß eine Deutung seiner Worte zugunsten der Armenseelen-Anrufung nicht leicht möglich ist. Indes erblickt er bei der großen Autorität, die diesem heiligen Kirchenlehrer zukommt, in dessen ablehnender Haltung ein Hauptbedenken gegen die Anrufung der armen Seelen[2]. Da diese nun so weit verbreitet ist und sich so großer Beliebtheit beim katholischen Volk erfreut, dürfte es sich der Mühe lohnen, das von Dr. Ernst geäußerte Bedenken auf seine Berechtigung zu prüfen und zu untersuchen, welcher Wert der Ansicht des hl. Thomas zukommt, derzufolge die Seelen im Fegfeuer nicht für uns und wir nicht zu ihnen beten können.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß der Gegenstand der Untersuchung scharf betont werden. Es handelt sich:

1. nicht darum ob wir für die armen Seelen beten können; denn es ist eine vom Tridentinum feierlich eingeschärfte Glaubenslehre, daß dies möglich ist, daß die Gläubigen den Seelen im Reinigungsort durch ihre guten Werke und besonders durch das heilige Meßopfer helfen können[3];

[1] Bd. XVIII, p. 217—35, 309—327.
[2] l. c. p. 221.
[3] Denzinger-Bannwart Nr. 983, 998 [859, 866].

2. nicht darum, ob die Seelen im Reinigungsort Gott durch ihre Lob- und Dankgebete verherrlichen; das dürfte heutzutage kaum mehr geleugnet werden;

3. nicht darum, ob die armen Seelen für sich selber wirksame Bittgebete um Abkürzung und Verminderung ihrer Leiden verrichten können; dies dürfte ihnen wenigstens indirekt möglich sein, insofern sie Gott bitten können, er möge die Menschen zu stellvertretenden Genugtuungswerken anregen und deren Wert ihnen zuwenden;

4. nicht darum, ob die armen Seelen nach ihrer Befreiung aus dem Fegfeuer bei ihrer Aufnahme in den Himmel ihre Wohltäter und deren Anliegen erkennen und nun in Dankbarkeit am Throne Gottes für sie beten; auch daran zweifelt niemand.

Die Frage ist vielmehr:

1. ob die armen Seelen schon während ihres Aufenthaltes im Fegfeuer wirksame Bittgebete für die auf Erden weilenden Menschen, z. B. ihre Verwandten und Wohltäter, verrichten können, und

2. ob sie schon im Fegfeuer die Anliegen erfahren, in denen die Gläubigen ihre Zuflucht zu ihnen nehmen.

Dies sind die zwei Voraussetzungen, auf denen die Anrufung der armen Seelen oder das Gebet zu ihnen beruht.

Wenn nämlich die Seelen im Reinigungsort überhaupt kein wirksames Fürbittgebet für uns verrichten können, dann ist es unnütze Mühe, sie um ihre Gebetshilfe anzugehen. Dies ist klar. Doch genügt die Erfüllung dieser ersten Voraussetzung zu einer vernünftigen Anrufung noch nicht. Ohne die Erfüllung der zweiten Voraussetzung hätten wir nämlich folgenden Sachverhalt: Die armen Seelen sind in Liebe mit den auf dieser Welt Zurückgebliebenen verbunden: sie wissen, daß diese in vielen Gefahren und Nöten sich befinden und der Gebetsunterstützung sehr bedürftig sind; sie wüßten aber nicht, wie sich deren Leben und Geschick weiter entwickelt, in welchen besonderen Gefahren und Schwierigkeiten sie sich augenblicklich befinden, und welches die Anliegen im einzelnen sind, in denen die Gläubigen die Hilfe der armen Seelen anrufen; deshalb könnten die armen Seelen nicht für diese einzelnen Anliegen und Nöten ihre Fürbitte bei Gott vorbringen, sondern nur ganz allgemein Gott bitten, er möge den Lebenden überhaupt

und besonders allen, die ihre Gebetsunterstützung wünschen, oder mit denen sie im Leben irgendwie näher verbunden waren, Hilfe und Gnaden gewähren; und auf Grund dieses beständigen allgemeinen Fürbittgebetes der armen Seelen gäbe Gott auch tatsächlich der streitenden Kirche und den Wohltätern und Angehörigen der armen Seelen viele Gnaden. Wäre dem wirklich so, so wäre wiederum eine Anrufung der armen Seelen überflüssig; die einzige vernünftige Handlungsweise bestände dann vielmehr darin, daß wir uns unmittelbar an Gott mit der Bitte wendeten, er möge uns um der Gebete der armen Seelen willen in einem bestimmten Anliegen Hilfe gewähren. Es liegt nämlich im Begriff der Anrufung, daß derjenige, dessen Hilfe und Unterstützung man anruft, auch von der Bitte und dem Anliegen Kenntnis bekomme. Wenn wir also die armen Seelen um ihre Gebetsunterstützung vor Gott in unseren Anliegen angehen wollen, oder kurz gesagt, zu den armen Seelen beten wollen, so setzt dies voraus, daß die armen Seelen unsere Bitten und Anliegen erfahren. Geschieht dies aber nicht, dann können wir auch nicht vernünftigerweise zu ihnen beten. Tatsächlich lehren einige Theologen, Bellarmin und andere, deren Namen später genannt werden sollen, daß die armen Seelen zwar für uns beten, daß ihre Anrufung aber überflüssig sei, weil sie unsere Anrufungen nicht erfahren.

St. Thomas nun stellt beide Voraussetzungen der Armenseelen-Anrufung in Abrede. Er meint, daß die Seelen im Reinigungsort überhaupt nicht für uns beten, und daß sie von den Anliegen, in denen wir sie um ihre Hilfe bitten, nichts erfahren. Kommt dieser Ansicht des hl. Thomas nun wirklich die Bedeutung zu, die Dr. Ernst ihr zuschreiben möchte?

Für die theologische Beurteilung der Lehre des hl. Thomas gewinnen wir sehr wertvolle Anhaltspunkte, wenn wir die Entwicklung der Lehre der Armenseelen-Anrufung uns vor Augen halten[1]. Es soll deshalb in dieser Abhandlung

[1] Grabmann hat in der „Theol. Revue" 16 (1917), 1—6, im letzten Kapitel seines Büchleins: „Thomas von Aquin", Sammlung Kösel 1912, 158 ff. und in seinem Büchlein: „Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin", Freiburg 1919, 111 ff., treffend auf die Bedeutung der historisch-genetischen Methode der Thomasinterpretation als Ergänzung des dialektisch-kommentierenden Verfahrens hingewiesen. — Auch in der Modernistenenzyklika Pius' X. heißt es: Maior

untersucht und dargestellt werden, in welchem Entwicklungsstadium der hl. Thomas die Frage der Armenseelen-Anrufung angetroffen hat, welche Gründe und Einflüsse ihm zu seiner Stellungnahme veranlaßt haben, und welche Weiterentwicklung die Lehre seit dem 13. Jahrhundert bis zur Gegenwart genommen hat.

Wir sind in der glücklichen Lage, das Entwicklungsstadium der Frage, das der hl. Thomas angetroffen hat, und den Sinn und Wert seiner kurzen, auf die Armenseelen-Anrufung sich beziehenden Bemerkungen bestimmen zu können mit Hilfe ausführlicherer Abhandlungen, die wenige Jahre vor und nach den Schriften des hl. Thomas entstanden sind und in der Summa universae theologiae des Alexander von Hales (gest. 1245) und im Sentenzenkommentar des Richard von Middletown (Richardus a Mediavilla, gestorben zwischen 1300—1307) sich finden.

Der Text in der Summe Alexanders, der die hieher gehörenden Fragen behandelt, dürfte um das Jahr 1240 geschrieben worden sein und die erste wissenschaftliche Untersuchung dieser Fragen enthalten. Es scheint, daß Alexander sie nebst vielen anderen in die wissenschaftliche Erörterung eingeführt hat. Bartholomäus von Pisa (gest. 1401) hebt nämlich von Alexander auch das rühmend hervor, daß die Aufstellung vieler neuer Fragen und Probleme ihm in Paris den Beinamen „Fons vitae" eingebracht habe. Alexander kam auf die neuen Fragen durch seine Methode, den Stoff in eine große Menge von Einzelfragen zu zergliedern, die dann alle in derselben Weise behandelt werden. Zuerst werden die Autoritäten und Gründe für und wider angeführt, dann folgt die Antwort, in der der Verfasser seine eigene Ansicht entwickelt und begründet; zum Schluß werden die entgegenstehenden Gründe besprochen. Auf diese Weise wurde die Summe Alexanders eine überreiche Materialiensammlung, ein eigentliches „Bibliotheks- oder Nachschlagewerk"; alles zu einer Frage Gehörende aus Schrift, Tradition, Theologen und Philosophen ist darin zusammengetragen; bei den einzelnen Fragen sind für das Pro und Kontra oft zehn und mehr Gründe und Autoritäten aneinander gereiht.

---

profecto quam antehuc positivae theologiae ratio est habenda; id tamen sic fiat, ut nihil scholastica detrimenti capiat (Autorisierte Ausgabe von Herder, Freiburg i. Br., p. 100).

Wenn er deshalb wie bei der Behandlung der Frage der Armenseelen-Anrufung sich auf keine Autoritäten aus Schrift und Tradition oder auf Ansprüche von Vorgängern berufen kann, so darf man wohl daraus schließen, daß es sich um neue, von ihm erstmals aufgestellte Fragen handelt. Bezüglich der Seelen im Fegfeuer stellt nun Alexander die These auf, daß sie nicht für uns und wir nicht zu ihnen beten können, und gibt eine ziemlich eingehende Begründung seiner Ansicht.

Die Lehre und wohl auch die Summe Alexanders hatte der junge Thomas vor Augen, als er etwa um das Jahr 1255 als 30jähriger Bakkalaureus im 4. Buche seines Sentenzenkommentars die Anrufungsmöglichkeit der armen Seelen in Abrede stellte. Seine Abhängigkeit von Alexander tritt klar zutage; wir finden fast wörtliche Anklänge an ihm. Um das Jahr 1270, also nach ungefähr 15 Jahren intensivster Geistesarbeit, kommt der hl. Thomas in der II^{a} II^{ae} seiner theologischen Summa, seinem reifsten Werke, nochmals kurz auf die Armenseelen-Anrufung zu sprechen. Er hält an der früher vertretenen These zwar noch fest, ändert aber die früher gegebene Begründung sachlich und formell ab und läßt dadurch erkennen, daß er die Frage, obgleich er sie nur mit kurzen Worten erwähnt, doch bei sich wohl überlegt hat.

Den Abschluß der beim hl. Thomas wahrzunehmenden Entwicklung finden wir bereits in einem Werk, das etwa um 1282, also kaum zehn Jahre nach dem Tod des Heiligen, verfaßt wurde, im Kommentar des Richardus a Mediavilla zum 4. Buch der Sentenzen des Lombarden. Ein Zitat in diesem Kommentar deutet nämlich an, daß er kurz nach 1281 geschrieben sein muß. Richard, der sicher die Schriften und Ansichten Alexanders und Thomas gekannt hat, weicht bewußt in der Frage der Armenseelen-Anrufung von beiden ab und lehrt, daß die armen Seelen für uns und wir zu ihnen beten können.

Es ist uns also möglich, an der Hand von vier Texten der hervorragendsten Theologen des 13. Jahrhunderts, deren Entstehungszeit je etwa 10 bis 15 Jahre voneinander abliegt, den Stand und Entwicklungsgang der Frage im 13. Jahrhundert in Paris, am Zentrum des wissenschaftlichen Lebens, zu untersuchen. Wir sind befähigt zu zeigen, welche Einflüsse dem hl. Thomas zu seiner Stellungnahme in unserer

Frage bestimmten, und welche Kriterien ihm in der Beurteilung der Frage zur Verfügung standen. Ein Blick auf die weitere Entwicklung der Frage bis zur Gegenwart wird uns dann zeigen, daß dem katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts eine Reihe von Kriterien an die Hand gegeben sind, die dem 13. Jahrhundert noch fehlten, und daß der katholische Theolog der Gegenwart mit Hilfe dieser Kriterien mit ziemlicher Sicherheit ein theologisches Werturteil in der Frage der Armenseelen-Anrufung abzugeben vermag.

Wir werden deshalb in vier Kapiteln folgende Punkte behandeln: 1. Die Lehre des Alexander von Hales, 2. die Lehre des hl. Thomas in Sentenzenkommentar und Summa theologica, 3. die Lehre des Richardus a Mediavilla, 4. Beurteilung der Lehre des hl. Thomas mit Hilfe der Kriterien, die auf Grund der weiteren Entwicklung heutzutage der katholischen Theologie zur Verfügung stehen.

Es war geplant, die folgenden Untersuchungen als Erwiderung auf die von Dr. Ernst vorgebrachten Bedenken in demselben Organ erscheinen zu lassen, in dem Dr. Ernst seine Aufstellungen veröffentlicht hatte. Im 22. Band des „Katholik" (1918) sind auch bereits zwei Artikel erschienen. Wegen Ungunst der Zeitlage mußte aber der „Katholik" am Schluß des Jahres 1918 sein Erscheinen unterbrechen. Wir legen deshalb das Ergebnis unserer Untersuchungen in dieser Zeitschrift der Öffentlichkeit zur Beurteilung vor. Der erste Artikel im „Katholik" (p. 73 - 89) enthielt einleitende Bemerkungen über Leben, Schriften und Bedeutung der drei zu behandelnden großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts; in ihm findet sich auch die nähere Begründung der angegebenen Daten und die Antwort auf die Echtheitsfrage des Textes aus der Summe Alexanders. Der zweite Artikel (p. 145—179) brachte den vollständigen Text aus der Summe Alexanders und eine eingehende Erklärung und Beurteilung seiner Lehre. Da der Text aus Alexander die Grundlage für die historische Beurteilung der Lehre des hl. Thomas bildet, werden wir im folgenden die wesentlichen Abschnitte dieses Textes und die nötigen Erklärungen zu ihm nochmals geben; bezüglich der näheren Ausführungen und Begründungen müssen wir aber den geneigten Leser auf den Artikel im „Katholik" verweisen.

I. Kapitel

Die Lehre des Alexander von Hales

Alexander von Hales behandelt die zwei Fragen, ob die Seelen im Fegfeuer für uns und wir zu ihnen beten können, im 4. Teil seiner Summe in seiner Abhandlung über das Gebet. Diese findet sich eingereiht in die Lehre vom Bußsakrament, näherhin in die Lehre von der Genugtuung. Der Traktat über das Gebet umfaßt in der von mir benützten Ausgabe von Lyon 1516 neun umfangreiche Quästionen, q. 88—96.

Nachdem Alexander in q. 88—90 vom Wesen, von der Einteilung, vom Nutzen und von der Art und Weise des Gebetes sehr eingehend gesprochen hat, behandelt er in q. 91 die Frage: quorum est orando petere? Die Quästio ist eingeteilt in fünf membra, welche die Frage behandeln, ob das Beten zukomme 1. den göttlichen Personen, 2. den Seligen im Himmel, 3. den auf Erden weilenden Menschen, guten und bösen, 4. den Seelen im Fegfeuer, 5. den Verdammten. Das vierte Membrum der q. 91 enthält also den ersten Text, der näher untersucht werden muß.

In der nächsten Quästio, q. 92, behandelt Alexander die Frage: a quo est aliquid petendum in oratione? Die Quästio ist folgendermaßen eingeteilt:

- membrum I: utrum petendum sit a creatura
  - articulus 1: utrum petendum sit creatura irrationali;
  - articulus 2: utrum creatura rationalis sit oranda, dum est in via;
  - articulus 3: utrum existens in purgatorio sit orandus;
  - articulus 4: utrum beati in patria sint orandi.
- membrum II: utrum Deus sit orandus.

Der dritte Artikel des membr. I der q. 92 bietet demnach den zweiten zu untersuchenden Text[1].

Die einzelnen Abschnitte der folgenden Texte wurden von uns numeriert, damit die Stellen, auf die zu verweisen

[1] In der editio Coloniensis (1622) findet sich der erste Text unter IV. q. 26, membr. 3, art. 4, § 4; der zweite ebendort art. 5, § 1.

ist, rascher vom Leser gefunden werden. Wir geben die Texte mit der heute gebräuchlichen Schreibweise und Interpunktion wieder.

§ 1. Wiedergabe der Texte

Quaestio 91, membrum 4: Utrum existentibus in purgatorio convenit orare

Consequenter quaeritur, utrum existentibus in purgatorio convenit orare.

Die fünf ersten Abschnitte (Nr. I—V) enthalten fünf Gründe, aus denen sich ergibt, daß es allenfalls möglich ist, daß die Seelen im Reinigungsort für sich selber beten. Hernach folgen fünf Gegengründe (Nr. VI—X); sie wenden sich nur gegen die Ansicht, daß die armen Seelen für sich selber beten, lassen aber die Frage, ob sie für uns beten, ganz außer acht. Unter allen Zitaten, die in den ersten zehn Abschnitten angeführt werden, findet sich kein einziger Text, der direkt und deutlich besagte, daß die armen Seelen beten oder nicht.

Seine eigene Ansicht entwickelt und begründet Alexander in folgender Weise:

XI. Ad hoc dicendum, quod oratio triplici ex causa fit: vel ad aliquid degustandum vel ad aliquid exsolvendum vel ad aliquid impetrandum.

Quando ergo quaeritur, utrum existentibus in purgatorio conveniat oratio, dicendum, quod oratio non convenit eis secundum primum modum. Ratio autem huiusmodi[1]: quia ita intentae sunt punitioni et afflictioni ex dilatione gloriae, quod non dulcedini; ita intentae sunt solutioni poenae, quod non contemplationi.

Similiter non convenit eis oratio quantum ad secundum, quia oratio isto modo sacramentalis est et ideo convenit solum viatori.

XII. Secundum autem tertium modum bene convenit eis, prout oratio est ad aliquid impetrandum. Cum enim secundum beatum Augustinum poena purgatorii sit maior quam quidquid in hac vita potest sustineri, cum animae aliquae intantum ibi a poena absorbeantur, quod, etsi spem

[1] Ed. Colon. ergänzt est.

habeant in habitu, non[1] tamen motu spei movebuntur[2], probabile est valde, quod semper ad seipsas in[3] poenas suas convertuntur, quod semper ad se[4] dolorem negligere non possunt, quo[5] tantum continue affliguntur, nec unde superexcellenter gaudent actu habent.

XIII. Praeterea non est dubium, quin habeant affectionem ad deum ordinatam et hoc per caritatem, in qua decesserunt ab hac vita.

Ergo non videtur inconveniens ponere, quod orent deum, sicut tactum est, et ratione suae indigentiae et ratione suae dignitatis, quam sortiuntur ex decessu in caritate. Quia enim graviter patiuntur et seipsas a poena eripere non possunt, habent clamorem et forte continue clamant ad eum, qui potest eripere, sc. deum, et quia affectiones ordinatas habent ad deum, dignae sunt exaudiri sive adjuvari.

XIV. Orant igitur animae in purgatorio existentes non pro aliis, sed tamquam miserae pro se tantum, et hoc pro mali amotione tantum, pro boni adeptione nonnisi ex consequenti. Sciunt enim, quod non possunt deo perfrui nec a poenis penitus liberari, nisi istud habeant.

XV. Haec veritas potest haberi ex IV. lib. dialog. Gregorii, ubi ostendit, quod a viventibus petunt animae adiuvari. Maxime ergo a deo petere credendae sunt. Dicit enim sic: ipsi mortuorum spiritus a viventibus petunt; et si qua indigeant[6], in quibus per eos absolvi videantur.

Dicit enim[7] Bernardus sup. cant. sermone 10: gratiarum actio benefactum sequitur, non praecedit. Quae autem in tristitia est anima, beneficio non gaudet, sed indiget. Habet ergo unde preces offerat, non autem, unde gratias referat.. Haec Bernardus.

In den fünf letzten Abschnitten des Artikels (Nr. XVI—XX) folgt die Antwort auf die fünf Gegengründe, die nichts Wesentliches enthält.

---

[1] Ed. Colon. liest raro statt non; die Vergleichung mit Nr. XXXII spricht für raro.
[2] Ed. Colon.: moveantur.
[3] Ed. Colon.: id est.
[4] Ad se fehlt in der ed. colon.
[5] Ed. Colon.: quae.
[6] Mit der Ed. Colon. ist zu lesen: et signa indicant.
[7] Der Sinn verlangt etiam statt enim.

Quaestio 92, membrum 1, articulus 3: Utrum existens in purgatorio sit orandus

Consequenter quaeritur, utrum existens in purgatorio est orandus.

XXI. Quod sic videtur per hoc, quod quanto creatura rationalis magis deo assimilatur, tanto magis est oranda. Sed illa creatura, quae est extra statum potestatis peccandi, magis assimilatur deo, quem impossibile est peccare, cuiusmodi sunt existentes in purgatorio, quam existentes in via, qui sunt in potentia peccandi. Ergo si existentes in via sunt deprecandi, ratione consimili vel fortiori existentes in purgatorio.

XXII. Item sunt status viationis, purgationis, et status apprehensionis. Existentes in primo statu et ultimo sunt deprecandi; ergo et existentes in medio.

XXIII. Item, ut tactum est[1], existentes in purgatorio orant pro se. Quid ergo impedit eos orare pro aliis?

XXIV. Item existentes in purgatorio sunt in caritate; ergo compatiuntur existentibus in hujus mundi miseriis. Compassio enim in quadam aequalitate respondet caritati; qui enim multum diligit fratrem sive proximum, multum compatitur miseriis suis. Sed qui alii multum compatitur, libenter relevat eius miseriam. Ex quo ergo compatiuntur existentibus in miseriis mundi, et ex caritate libenter relevant eorum miserias. Sed hoc nullo modo possunt facere nisi orando deum. Ergo libenter orant pro illis dominum. Ergo bene competit, quod existentes in mundo dirigant preces ad illos.

XXV. Contra: nullus absorptus a poena tanta convertit se ad aspectum poenae sive miseriae alterius, quia poena propria non sustinet[2]. Sed existentes in purgatorio sunt tales; aliter frustra oraret ecclesia, quod non absorbeantur a tartaro, scilicet quod non detineantur in illa absorbitione. Nullus talis est orandus. Ergo existentes in purgatorio non sunt orandi.

XXVI. Item ut habetur ab Augustino: poena purgatorii maior est, quam quidquid potest in vita ista sustineri. Sed existentes in tanta acerbitate poenae ita sunt sibi in-

[1] Vgl. Nr. XIII, XIV.
[2] Ed. Colon.: quia poenam non sustinet.

tenti, quod non possunt se ad illos[1] convertere. Hoc valde probabile est. Unde nec pro illis orare. Ergo non sunt orandi.

XXVII. Responsio: ad hoc potest dici, quod existentes in purgatorio non sunt orandi; quia, ut supra[2] tactum est, ubi quaesitum est, utrum existentibus in purgatorio convenit orare, determinatum est, quod pro aliis non orant, licet ab aliis sc. viatoribus petant adiuvari, ut dicit Gregorius.

XXVIII. Quare autem non sunt orandi? Ratio est, quia non sunt in statu merendi neque recipiendi praemium, sed in statu medio, quia evacuati sunt a culpa et detenti in poena et carentes gloria. Quia ergo in poenis sunt, pro se orare illis competit tamquam reis implorantibus veniam, non tamen pro aliis tamquam amicis impetrantibus gratiam.

XXIX. Ad illud ergo, quod primo obiicitur, quod magis assimilatur deo, qui non potest peccare, ergo etc. potest dici, quod ratio potentiae impetrandi est potestas merendi potissima, dico, quia non convenit existentibus in purgatorio causa congruentissima est amicitia (sic!). Existentes autem in purgatorio[3] ratione qua tamquam rei detinentur in poena, non sunt iudicandi amici, sed potius ratione offensae dei poenis obligati.

XXX. Ad illud, quod obiicitur, quod existentes in extremis statibus, sc. in via et in gloria, sunt deprecandi, etc. potest dici, quod ratio magis est ad oppositum quam ad propositum, quia, ut tactum est[4], neque sunt in statu merendi neque recipiendi, quod meruerant. Unde status medius in propositum[5] scilicet quantum ad idoneitatem orandi pro extraneis, discrepat ab extremis et convenit cum illis, quia status iste potestatem merendi non sustinet nec amicitiam, interpretative dico, sed potius offensae ponit reatum.

XXXI. Ad illud, quod post quaeritur, quare non sunt idonei orare pro aliis sicut pro se, potest dici, quod, ut

[1] Der Sinn verlangt alios.
[2] Vgl. oben Nr. XIV.
[3] Den Sinn der offenbar verdorbenen Lesart dürfte folgende Textgestaltung wiedergeben: Ratio (potissima) potentiae impetrandi est potestas merendi. [Atqui] dico, quod [haec potestas merendi] non convenit existentibus in purgatorio; causa [enim] congruentissima [meriti] est amicitia. Existentes autem in purgatorio . . .
[4] Vgl. Nr. XXVIII.
[5] Ed. Colon.: proposito.

supra tactum est[1], acerbitas poenae, cui omnino intendunt et a qua absorpti sunt, ad postulationem veniae pro seipsis compellit nec ad miseriam aliorum illos convertere sinit.

XXXII. Ad illud, quod postea obiicitur, quod habent caritatem et ita compassionem, potest dici, quod verum est, quod caritatem habent in habitu; sed habitus caritatis non inducit compassionem, sed actus caritatis. Ut enim probabiliter patet ex verbo Augustini supposito, quod supra[2] tactum est[3], ita absorbentur aliquae a poena, quod etsi spem habeant in habitu, raro motu spei moventur; similiter et motu caritatis propter conversionem ad poenam et dolorem continuum, quem negligere non possunt. Sine praeiudicio tamen opinando dico, quod multae sunt animae in purgatorio, quae non affliguntur illa vehementi afflictione, de qua loquitur Augustinus.

§ 2. Erklärende Bemerkungen zum Verständnis der Texte

I. Zum Text aus der q. 91

Zu Nr. XI. Alexander unterscheidet drei Arten des Gebetes. Die erste besteht in dem liebevollen Sichversenken und Verkosten der göttlichen Schönheit, in der Beschauung. Diese spricht Alexander den Seelen im Reinigungsort ab; sie können nur an ihre Strafleiden denken. Wir haben hier den öfters[4] wiederkehrenden Gedanken Alexanders, daß die heftigen Leiden die Seelen im Fegfeuer psychisch so sehr fesseln, daß ihnen die freie Betätigung ihrer Geisteskräfte unmöglich wird. Wir werden sehen, daß sich diese Ansicht nicht halten läßt.

Zu Nr. XII—XV. Als dritte Art des Gebetes führt Alexander das Bittgebet an. Er lehrt: die Seelen im Fegfeuer beten nicht für andere, sondern nur für sich, und zwar um Befreiung aus ihren Leiden (Nr. XIV).

Der Gedankengang der Beweisführung ist folgender: Die Strafleiden im Fegfeuer sind nach St. Augustin überaus groß; manche (aliquae) Seelen werden von diesen so ab-

[1] Vgl. Nr. XXV, XXVI.
[2] Vgl. Nr. XII, XXVI.
[3] Ed. Colon.: ut enim probabiliter potest verbo Augustini supponi et supra tactum est.
[4] Vgl. Nr. XII, XXXII und XXVI.

sorbiert, erdrückt, in der Betätigung ihrer Seelenkräfte so gefesselt, daß sie an nichts anderes denken können, ja sich nicht einmal, oder doch nur selten zu Akten der Hoffnung erschwingen können; sehr wahrscheinlich (probabile est valde) können sie immer nur an die sie beständig quälenden, überaus großen Leiden denken und von diesen Gedanken nicht loskommen; kein Freudenschimmer fällt in diese Leidensnacht.

Diese äußerste Not (indigentia), in der sie sich selbst nicht helfen können, ist der erste Anhaltspunkt, der die Annahme nicht unwahrscheinlich macht (non videtur inconveniens), daß sie vielleicht beständig ihr flehentliches Rufen an den richten, der allein sie erretten kann.

Als weiterer Anhaltspunkt kommt hinzu ihre Würdigkeit (dignitas) auf Grund der Liebe zu Gott, in der sie gestorben sind, und die sie der Erhörung ihrer flehentlichen Hilferufe würdig macht (Nr. XII, XIII).

Die Seelen im Fegfeuer beten also in ihrem Elend nicht für andere, sondern nur für sich, und zwar zunächst um Befreiung aus ihrem Leiden (Nr. XIV).

Die Richtigkeit dieser Ansicht wird sodann erhärtet durch den Bericht des hl. Gregor; wenn nämlich die armen Seelen sich an die Lebenden um Hilfe wenden, dann werden sie es noch viel mehr Gott gegenüber tun.

Auch ein Ausspruch aus dem hl. Bernhard legt die Schlußfolgerung nahe, daß sich eine Seele in solch trauriger Lage nur zum Bittgebet veranlaßt sehen kann (Nr. XV).

Die exklusive Wendung in der Schlußfolgerung (Nr. XIV) überrascht. Alexander folgert nicht bloß: der Leidenszustand und die Würdigkeit veranlassen die Seelen im Fegfeuer, daß sie für sich selber beten, sondern: daß sie nur für sich selber, nicht aber für andere beten. Man wird indes verstehen, wie Alexander aus der Betrachtung des ersten Gesichtspunktes, nämlich des Leidenszustandes der armen Seelen, zu seinem exklusiven Schlußsatz kommt, wenn man sich die nähere Beschreibung dieses Zustandes in der q. 92 vor Augen hält. Dort (Nr. XXV, XXVI, XXXI) sagt er, daß die geistige Konzentration auf das eigene Leiden den Gedanken an die Anliegen und Nöten anderer gar nicht aufkommen lasse; und in Nr. XXXII lehrt er konsequent weiter, daß bei dieser einzig auf die eigenen Leiden konzentrierten Aufmerksamkeit auch aktuelle Liebe zum Nächsten

und deren Betätigung im Gebet nicht, bzw. nur selten möglich sei.

Man kann das spekulative Argument bei Alexander folgendermaßen kurz zusammenfassen: die heftigen Leiden drängen die Seelen im Fegfeuer zum Gebet für sich, hindern sie aber psychisch am Gebet für andere; der Gegenstand, in dem sie sich befinden, macht sie würdig, daß Gott ihre Gebete um Erleichterung und Befreiung erhört.

Aus dem von Alexander angeführten Bericht aus Gregor dem Großen (gest. 604[1]) folgt nur, daß die Seelen im Reinigungsort zuweilen sichtbar den Menschen erscheinen dürfen, um sie um ihre Unterstützung zu bitten, nicht aber ist in dem Bericht gesagt, daß die armen Seelen ausschließlich nur für sich beten können.

Das Zitat aus dem sermo X in cantica des hl. Bernhard[2] spricht nicht von den Seelen im Fegfeuer.

II. Zum Text aus der q. 92

Der Aufbau des Artikels ist klar. Zuerst werden vier Konvenienzgründe angeführt, aus denen sich zu ergeben scheint, daß wir zu den Seelen im Reinigungsort beten können (Nr. XXI—XXIV); dann folgen zwei Gründe gegen die Anrufungsmöglichkeit der armen Seelen (Nr. XXV—XXVI); in der Responsio begründet Alexander seine Ansicht, daß wir nicht zu ihnen beten können (Nr. XXVII—XXVIII); zum Schluß werden die vier zuerst angeführten Konvenienzgründe widerlegt (Nr. XXIX–XXXII).

Die beiden unter Kontra angeführten Argumente (Nr. XXV, XXVI) fallen sachlich zusammen. Aus dem Inhalt eines Kirchengebetes und aus einem Ausspruch des hl. Augustinus ergebe sich, daß die Leiden der armen Seelen überaus heftig sind. Daraus schließt dann Alexander, daß diese Seelen an die Sorgen und Leiden anderer gar nicht denken, also auch nicht für sie beten können; und daraus folgt schließlich, daß auch wir nicht zu ihnen beten können. Dies ist der Gedankengang in den beiden Abschnitten. Wir haben demnach wiederum kein direktes Zeugnis für die Ansicht, daß die armen Seelen nicht für uns und wir nicht zu ihnen beten können, sondern eine theologische Schluß-

[1] L. IV c. 55 (Migne P. L., tom. 77, 417).
[2] Migne P. L., tom. 183, 823 n. 9.

folgerung, deren Richtigkeit nicht ohne weiteres klar, sondern erst noch zu untersuchen ist.

Das Kirchengebet, an das Alexander denkt, dürfte wohl das Offertorium der Totenmesse sein, in dem es heißt: „Domine Jesu Christe, Rex gloriae, libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu; libera eas de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum ..."

Der Ausspruch des hl. Augustinus, den Alexander schon oben in Nr. XII verwertet hatte, ist entnommen seiner Enarratio in Ps. 37, Nr. 3[1] St. Augustin spricht nur von der Torheit derer, welche die Buße auf das andere Leben verschieben, wo die Peinen ungleich größer sind als die Bußleiden dieses Lebens. Nirgends gibt er einen Anhaltspunkt für die Folgerung, die Alexander daraus zieht, daß nämlich die Heftigkeit dieser Leiden die freie Geistestätigkeit feßle.

Dieselben Gedanken wie in dem Text aus der Enarratio in Ps. 37 kehren wieder im 17. und 18. Kapitel des liber de vera et falsa Poenitentia[2], den das 12. und 13. Jahrhundert als Werk des hl. Augustinus betrachtete.

Diese beiden Texte aus der Enarratio in Ps. 37 und aus dem 18. Kapitel De vera et falsa Poenitentia wurden von Petrus Lombardus in sein Sentenzenwerk aufgenommen in der distinctio 20 und 21 des 4. Buches. Durch die Aufnahme in das Sentenzenbuch des Lombarden scheint der Ausspruch des hl. Augustin überall bekannt geworden und angenommen worden zu sein. So bekam dann der Satz: poena purgatorii maior est, quam quidquid potest in ista vita sustineri fast die Bedeutung eines theologischen Axioms, das einen gewaltigen Einfluß auf die religiöse Anschauung des ausgehenden 12. und die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts ausübte; es gab, wie es scheint, die Grundlage dafür ab, daß man bei der Beurteilung des Zustandes der armen Seelen einseitig nur ihre Leiden vor Augen hatte und diese sich recht schrecklich vorstellte. Da nun außerdem damals die Begriffe über den Zustand und die Eigenschaften der vom Leib getrennten Seele noch nicht genügend geklärt waren, so konnte sich leicht die Meinung verbreiten,

[1] Migne P. L., tom. 36, 397. Näheres über die Stelle im „Katholik" 22 (1918), 159.

[2] Migne P. L., tom. 40, 1128.

daß die Leiden im Fegfeuer den Geist der armen Seelen in ähnlicher Weise lähmen, wie die noch mit dem Leib vereinigte Seele durch heftige Schmerzen in ihrem freien Denken und Wollen gehindert wird. Und da auch das Wesen der heiligmachenden Gnade noch nicht klar erfaßt war — Petrus Lombardus konnte z. B. noch die heiligmachende Gnade und die eingegossene Liebe mit dem Heiligen Geist identifizieren — so war es auch nicht zu verwundern, daß man meinte, die von Gott so sehr gestraften und gequälten Seelen des Fegfeuers könnten doch keine Freunde Gottes sein.

Die drei Momente: die Heftigkeit der Leiden im Fegfeuer, die durch diese Leiden bewirkte psychische Befangenheit der armen Seelen, die sie an fremdes Leid nicht denken und für andere nicht beten lasse, und die Leugnung, daß die armen Seelen Freunde Gottes seien, hängen also logisch zusammen. St. Augustin spricht nur von den heftigen Leiden; aus diesen leitete dann die unklare, einseitige Auffassung und Beurteilung in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die beiden anderen Momente ab.

Dies ist der Ideenkreis, den wir bei Alexander antreffen. Interessant ist indes die Wahrnehmung, daß seinem prüfenden Geist doch Bedenken kamen an der absoluten Gültigkeit des aus Augustinus entnommenen Textes. Er wagt es aber, wie der Schluß von Nr. XXXII zeigt, nur mit einer gewissen Schüchternheit, seine Bedenken gegen die durch die Autorität des hl. Augustinus gedeckte allgemeine Anschauung zum Ausdruck zu bringen. Die Schlußworte von Nr. XXXII werfen demnach bedeutsames Licht auf die Denkweise in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in unserer Frage.

In der Responsio (Nr. XXVII, XXVIII) entscheidet sich Alexander für die Ansicht, daß man nicht zu den armen Seelen beten kann. Der Grund ist, weil sie nicht für uns beten.

Dieser Grund wird in Nr. XXVII einfach genannt und dabei auf die vorhergehende Quästio verwiesen, wo, wie wir gesehen haben, als Ursache dafür, daß die armen Seelen nicht für uns beten, ihre psychische Behinderung infolge der heftigen Schmerzen angegeben war.

In Nr. XXVIII wird zum erstenmal als weiterer Grund das Fehlen der Freundschaft mit Gott angeführt. Wir können

diesen Grund im Gegensatz zum eben erwähnten psychischen Hindernis als moralisches Hindernis bezeichnen.

Die Gedanken Alexanders in Nr. XXVIII lassen sich etwa, wie folgt, wiedergeben: Die Menschen auf dieser Welt können noch sündigen, sie sind noch nicht ganz geläutert und deshalb noch strafwürdig; trotzdem hat jedes ihrer guten Werke für sie selbst verdienstlichen Wert (sunt in statu merendi), und auch ihre Gebete für andere nimmt Gott trotz der meist noch vorhandenen Strafschuldigkeit huldvoll entgegen; Gott übt den gebrechlichen Menschen gegenüber während des sterblichen Lebens Nachsicht.

Die Heiligen im Himmel sind die ganz geläuterten Freunde Gottes, zu deren Lohn es gehört, daß sie für andere Fürsprecher und Gnadenvermittler sein dürfen.

Die Seelen im Reinigungsort aber stehen in der Mitte (in statu medio); obgleich sie von Sünde frei sind (evacuati a culpa), haben sie doch die Strafen noch nicht ganz abgebüßt; und da sie nicht mehr im Pilgerstande (in statu viae seu in statu merendi) sind, übt Gott ihnen gegenüber nicht mehr die Nachsicht wie gegenüber den Erdenpilgern, sondern betrachtet jetzt in ihnen nur noch die Strafschuldigen, die zwar für sich selber demütig um Verzeihung bitten, aber nicht als Freunde Gottes für andere Fürbitte einlegen können.

Zum status medius, in dem die armen Seelen sich befinden, gehören also nach Alexander drei Sachen: das Fehlen des status merendi, das Fehlen des status recipiendi praemium und die detentio in poenis. Von diesen drei Punkten war aber ausschlaggebend die Vorstellung von den heftigen Leiden, denen die armen Seelen unterworfen sind. Unter der Einwirkung dieser Vorstellung ergab sich der Schluß: die Seelen im Fegfeuer kann man in ihrem Leidenszustand nicht als Freunde Gottes betrachten, folglich auch nicht annehmen, daß sie für andere beten, und deshalb kann man auch nicht zu ihnen beten.

Die 1. Objektion (Nr. XXI) meint: Die in der Gnade gefestigten Seelen des Fegfeuers stehen Gott näher als die Erdenpilger, die noch sündigen können; wenn wir also letztere um ihr Gebet angehen können, dann noch viel mehr die ersteren. Das Argument ist ausgezeichnet; bei der Vorstellung vom Leidenszustand der armen Seelen, die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Geister be-

herrschte, konnte es aber auf Alexander keine nachhaltige Wirkung ausüben; er weist das Argument ab (Nr. XXIX), indem er die eben in Nr. XXVIII gegebene Begründung wiederholt, daß wir nämlich die armen Seelen nicht als Freunde Gottes, sondern als Schuldige und Sträflinge betrachten müssen. Der Text der ersten Hälfte von Nr. XXIX ist etwas verdorben. Der Sinn dürfte sein: der eigentliche Grund der Fürbittmöglichkeit ist die Verdienstmöglichkeit; diese kommt den Seelen im Fegfeuer nicht zu; es fehlt ihnen nämlich das, was sie in der angemessensten Weise begründet, die Freundschaft mit Gott.

Auch die 4. Objektion begründet das Gebet der armen Seelen für uns Menschen in ausgezeichneter Weise: ihre Liebe zu uns läßt sie nicht gleichgültig gegenüber unseren Nöten und drängt sie zum Gebet für uns; anders können sie uns ja nicht helfen; wenn sie aber für uns beten, dann können wir auch zu ihnen beten. In der Erwiderung (Nr. XXXII) verwirft Alexander das Fundament dieser Ansicht, indem er leugnet, daß den armen Seelen bei der Heftigkeit ihrer Peinen aktuelle Liebe möglich sei; doch zeigt der Schlußsatz, daß er seiner Sache nicht ganz sicher ist.

§ 3

Nach den erklärenden Bemerkungen zum Text soll die Lehre Alexanders über die drei Fragen, ob die Seelen im Fegfeuer für sich selbst, für uns, und ob wir zu ihnen beten können, übersichtlich zusammengestellt und beurteilt werden.

I. Ob die Seelen im Fegfeuer für sich selbst beten

Es ist klare Lehre Alexanders, daß sie dies tun. Sie werden hiezu veranlaßt durch ihre Leiden (vgl. Nr. I, II, V, XII, XIII, XVI—XX, XXVIII, XXXI) und befähigt durch das göttliche Erbarmen (Nr. I, IV, XVIII) und durch ihre sittliche Disposition, nämlich durch ihre Gottesliebe (Nr. IV, XIII), Geduld (Nr. V) und Demut (Nr. III). Ernste Schwierigkeiten scheint Alexander in dieser Lehre nicht gefunden zu haben. Seine Darstellungsweise legt es auch nahe, daß er der Ansicht war, daß dem von den armen Seelen für sich selbst verrichteten Gebet eine direkt wirksame Kraft zukomme (vgl. Nr. XIX).

Daß die armen Seelen für sich selbst beten, dürfte auch heutzutage von den meisten Theologen zugegeben werden; doch können die armen Seelen wohl nur mittelbar durch ihr Gebet sich Hilfe erwirken, insofern sie Gott bitten, er möge durch seine Gnade die lebenden Menschen zu stellvertretenden Genugtuungswerken anregen und ihnen deren Wert zuwenden[1]. Diese Auffassung liegt wohl auch dem erwähnten Bericht des hl. Gregor zugrunde.

II. Ob die Seelen im Fegfeuer für uns beten können

Alexander verneint es. Sie werden daran verhindert 1. phychisch durch die heftigen Peinen, 2. moralisch, durch den Strafzustand, infolgedessen sie in den Augen Gottes nicht als Freunde, sondern als Schuldige gelten, denen ein Fürbittgebet für andere unmöglich ist.

Die beiden Gründe sollen im einzelnen besprochen und auf ihren Wert geprüft werden.

1. Das psychische Hindernis des Bittgebetes für andere

Die Qualen sind im Fegfeuer nach Alexander so heftig, daß die Seelen daselbst immer nur an ihre Schmerzen denken können (vgl. Nr. XII, XXXI, XXXII), daß ihnen nur selten ein Akt der Hoffnung möglich ist (Nr. XII, XXXII), daß der Gedanke an fremdes Leid und fremde Sorge (Nr. XXV, XXVI, XXXI) und liebevolle Teilnahme an denselben (Nr. XXXII) nicht aufkommen können. Die Wirkung ist, daß die armen Seelen nur für sich selbst, nicht aber für andere beten.

a) Eine Mahnung zur Vorsicht gegen das Argument Alexanders haben wir in dem Umstand, daß Alexander durch die abschwächenden und einschränkenden Ausdrücke, die er gebraucht, zu erkennen gibt, daß er seiner Sache nicht ganz sicher ist. So fügt er in Nr. XII das einschränkende

[1] Vgl. Palmieri S. J., De Novissimis, Prati 1908, 68; Perger im „Katholischen Seelsorger" 10 (1898), 208—13; Suarez, De poenit. dist. 47, sect. 2, n. 8 (Paris 1861, tom. 22, 930) und De orat. lib. 1, cap. 11, n. 14, 15 (Paris 1859, tom. 14, 49). Sporer O. F. M. theol. mor. sup. decalog. p. II, cap. 7, sect. 3, n. 17. Der hl. Bonaventura dagegen sagt im Gegensatz zu Alexander von den armen Seelen, daß ihre Not gar groß ist, „quia graviter puniuntur et se iuvare non possunt" (in IV. Sent. dist. 45, a. 2, q. 1).

Wörtchen aliquae hinzu: manche, nicht alle Seelen stehen im Fegfeuer unter dem schrecklichen Einfluß der Qualen. Unmittelbar darauf folgt an genannter Stelle der Ausdruck: probabile est valde; es handelt sich also nur um eine sehr wahrscheinliche Behauptung, es ist nicht ganz sicher. In Nr. XIII wird die Folgerung eingeleitet mit den Worten: ergo non videtur inconveniens ponere, die Annahme erscheint nicht unangebracht. In Nr. XXVI wagt es Alexander nicht, seinen aus dem Ausspruch des hl. Augustinus gezogenen Schluß als sicher hinzustellen; er fühlt sich zu dem abschwächenden Zugeständnis gezwungen: hoc valde probabile est. Dasselbe kehrt wieder bei der Wiederholung der Stelle in Nr. XXXII: ut enim probabiliter patet ex verbo Augustini; und am Schluß dieses Abschnittes heißt es: sine praeiudicio tamen opinando dico etc.; es sind das wirklich sehr beherzigenswerte Worte; sie zeigen, daß Alexander sich der besseren Einsicht nicht verschließen konnte, daß viele Seelen im Fegfeuer verschont sind von dem ihr ganzes Geistesleben lähmenden Einfluß der Qualen.

b) Der aus der Natur der Sache entnommene Grund gegen das Argument Alexanders ist folgender: die Lehre, daß das intensive Schmerzgefühl die vom Leib getrennte Seele an der freien Betätigung ihrer Vermögen hindere, ist eine unbewiesene und nicht beweisbare Behauptung[1]; sie beruht auf einer unvollkommenen Vorstellung vom Zustand der vom Leib getrennten Seele und von der bloß analogen Erkenntnisweise, die wir von diesem Zustand haben; sie ist verständlich zu einer Zeit, in der das theologische Urteil einseitig beherrscht warvon den schrecklichen Leidensbildern der Seelen im Fegfeuer; aber sie entbehrt der Beweiskraft.

Das zeigt auch die Geschichte. Der Satz, daß die Peinen im Fegfeuer schmerzlicher sind als die größten Leiden während des irdischen Lebens, ist traditionell; er scheint auf Augustinus zurückzugehen[2]; wir finden ihn dann beim hl. Isidor[3] (gest. 636), bei Petrus Lombardus[4] und bei

[1] Näheres im „Katholik" 22 (1918), 166—168.
[2] Vgl. oben p. 241.
[3] De ordine creaturarum c. 14, n. 8. (Migne P. L., tom. 83, 849). — Auch beim hl. Bernhard von Clairvaux (gest. 1153) haben wir eine ähnliche Bemerkung in sermone de obitu Domni Humberti (Migne P. L., tom. 183, 518, n. 8).
[4] Vgl. oben p. 241.

den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts: Albertus Magnus[1], Thomas[2], Bonaventura[3], Richardus a Mediavilla[4]; sie nehmen ihn im allgemeinen an und suchen seinen Sinn zu erklären; die Folgerung aber aus diesem Satz, daß deshalb die Seelen im Fegfeuer nicht für andere beten können, zieht außer Alexander von den Genannten nur der junge Thomas in seinem Sentenzenkommentar, in dem er das Argument Alexanders ganz kurz mit den Worten bringt: die Seelen im Fegfeuer beten nicht für uns, weil sie sind „in maiori afflictione[5]"; in seiner Summa theol. aber läßt er es fallen. In der späteren Zeit weisen einige Theologen ausdrücklich darauf hin, daß die Heftigkeit der Qualen für die vom Leib getrennte Seele kein Grund sein könne, der sie am Beten für andere hindere[6].

Alexanders Auffassung ist demnach durch das Urteil der Geschichte als unhaltbar abgetan; sie konnte sich nur kurze Zeit halten, solange nämlich, bis die Blütezeit der Scholastik mit den unklaren Vorstellungen vom Zustand der vom Leib getrennten Seele aufräumte.

Kommt vielleicht dem zweiten von Alexander angeführten Grund eine bessere Beweiskraft zu?

---

[1] In IV. Sent. dist. 20, a. 8 (Paris 1894, tom 29, 838).

[2] In IV. Sent. dist. 21, q. 1, a. 1, qcl. 3.

[3] In IV. Sent. dist. 20, p. 1, art. unic., q. 2: utrum poena purgatorii sit maxima poenarum temporalium? St. Bonaventura urteilt etwas milder; wenigstens „generaliter" übertreffen nach ihm die Leiden des Fegfeuers diejenigen auf dieser Erde.

[4] In IV. Sent. dist. 20. a. 2, q. 1. — Vgl. auch Suarez, De poenit. disp. 46, sect. 3, n. 1—7 (Paris 1861, tom. 22; 916).

[5] Der Text wird im nächsten Kapitel eingehend besprochen werden.

[6] So Suarez (gest. 1617) De poenit. dist. 47, sect. 3. n. 4 Paris 1861, tom. 22, 932; Estius (gest. 1613) in IV. Sent. dist. 45, § 11, n. 7; Castropalao (ein spanischer Jesuit, gest. 1633), opus Morale P. II, tract. 7, disp. 1, punct. 5, n. 8; Gotti O. P. (gest. 1742), theol. schol, dogm. in III. part., tract. 14, q. 4, dub. 2, § 3, n. 30; er schließt seine. Bemerkung mit den Worten: „eo vel maxime, quod ... in magna animi quiete et in somno pacis esse dicuntur" und spielt hiemit wohl auf die Worte im Meßkanon an: „Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum, qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus etc."; Billot, De Novissimis[2], Rom 1903, 128; auch Dr. Ernst ist dieser Ansicht, wenn er erklärt, daß es mit zu den Leiden der armen Seelen gehört, daß sie trotz ihres glühenden Verlangens doch nicht wirksam für uns beten dürfen („Katholik" 18 [1916], 230, 233).

2. Das moralische Hindernis des Bittgebetes für andere

Die Seelen im Fegfeuer können nach Alexander nicht für uns beten, weil sie nicht als Freunde Gottes betrachtet werden dürfen, die es wagen könnten, Gott für andere eine der Erhörung würdige Bitte vorzutragen; Gott sehe in ihnen nur die Strafschuldigen, die zuerst für sich Verzeihung erlangen müssen (Nr. XXVIII—XXX).

Zur Beurteilung dieses Grundes diene das Folgende.

a) Man kann im Zustand der armen Seelen verschiedene Seiten betrachten. Einerseits sind sie in der Liebe, oder wie wir heute sagen im Stande der Gnade, aus diesem Leben abgeschieden, und da die Liebe eine wechselseitige ist, werden sie auch von Gott geliebt. Diesen Gesichtspunkt benützt Alexander in der q. 91, um aus ihm zu folgern, daß die Seelen im Fegfeuer für sich selber beten können (Nr. XIII).

Anderseits sind sie noch nicht völlig geläutert; sie sind noch strafschuldig. Diesen Umstand führt Alexander in der q. 92 an und zieht daraus die Folgerung, daß sie nicht für andere beten können (Nr. XXVIII—XXX).

Ein solches Vorgehen ist inkonsequent. Folgerichtig müßte man schließen: entweder betrachtet und behandelt Gott die Seelen im Fegfeuer als seine Freunde, dann können sie sowohl für sich als für andere beten, wenn nicht andere Gründe im Wege stehen; oder aber er behandelt sie als Strafschuldige, dann können sie weder für sich noch für andere beten.

An sich wären beide Handlungsweisen von seiten Gottes möglich; ja es wäre selbst möglich, daß Gott den Seelen zwar das Gebet für sich, nicht aber das Gebet für andere erlaubte, oder umgekehrt. Gott ist ja frei; und was er in seinem freien Ratschluß tatsächlich tut, können wir nur aus der Offenbarung erfahren. Wenn wir demnach in den Quellen der Offenbarung klar und deutlich die Lehre schon vorfänden, daß Gott von den Seelen im Fegfeuer wohl das Gebet für sich, nicht aber das Gebet für andere annehme, und wenn wir dann eine Erklärung suchten, die uns diese Handlungsweise Gottes einigermaßen verständlich machte, so könnten wir wohl nichts anderes tun, als darauf hinweisen, daß die armen Seelen einerseits im Stand der Gnade, anderseits in den Augen Gottes noch nicht ganz geläutert

sind, und daß der erste Umstand erklärt, warum sie für sich, der zweite Umstand, warum sie nicht für andere beten können.

Nun handelt es sich aber in unserem Fall nicht um die spekulative Erklärung einer in den Offenbarungsquellen schon klar ausgesprochenen Wahrheit, sondern darum, durch theologische Schlußfolgerung aus anderen, durch Offenbarung oder natürliche Vernunfterkenntnis uns bekannten Wahrheiten eine Antwort auf die zwei Fragen, ob die armen Seelen für sich und für andere beten können, erst zu finden. Bei dieser Untersuchung darf der Theologe nicht willkürlich vorgehen, sondern muß sich konsequent bleiben. Alexander hätte also in unserem Fall entweder in der Beantwortung beider Fragen vom demselben Prinzipe ausgehen müssen; oder aber, wenn er in der Beantwortung der einen Frage sich auf das Prinzip stützte, daß die Seelen im Fegfeuer von Gott geliebt werden, in der Beantwortung der anderen Frage aber auf das Prinzip, daß sie von Gott nicht als Freunde, sondern als Strafschuldige betrachtet werden, dann hätte er auch den Grund angeben müssen, der ihn zu diesem Vorgehen berechtigte. Keines von beiden aber tut Alexander; ohne nähere Begründung erklärt er einfach: die Seelen im Fegfeuer können für sich selber beten, weil sie durch den Gnadenstand hiezu befähigt sind, sie können aber nicht für andere beten, weil sie nicht als Freunde Gottes, sondern als Strafschuldige betrachtet werden müssen.

Unter diesen Umständen kann man auch dem zweiten Grund, den Alexander für seine These, daß die armen Seelen nicht für uns beten können, anführt, keine Beweiskraft zuschreiben. Es ist gut, die Schwächen, die dem Beweis bei seinem erstmaligen, uns bekannten Auftreten anhaften, zu beachten; es dient dazu, seinen Wert richtiger einzuschätzen, wenn wir ihm bei Thomas und den Theologen der Folgezeit wieder begegnen.

b) Der aus der Natur der Sache entnommene Grund gegen das Argument Alexanders ist folgender: Die Ansicht Alexanders verdankt ihr Entstehen dem Umstand, daß man in der Beurteilung der armen Seelen sich einseitig beherrschen ließ von dem Gedanken an ihre schweren Leiden, und daß das durch diese Vorstellung beeinflußte Empfinden den Verstand zu dem falschen Schluß veranlaßte, daß die Opfer der göttlichen Gerechtigkeit im Fegfeuer zwar be-

ständig für sich um Erbarmen rufen, aber doch nicht als Freunde Gottes betrachtet werden dürften, die in der Lage wären, für andere wirksam zu beten. Diese Schlußfolgerung wurde dadurch begünstigt, daß zu jener Zeit die Begriffe über das Wesen der heiligmachenden Gnade, über das Wesen und die Voraussetzungen des Verdienstes und Fürbittgebetes und über den Unterschied zwischen beiden, über den Zustand der vom Leib getrennten Seele, über die eschatologischen Fragen noch im Klärungsprozeß begriffen waren[1]; ihr klares Erfassen ist aber die Voraussetzung der richtigen Lösung.

In der Folgezeit hat sich nun eine Reihe von theologischen Begriffen geklärt, unter deren Einwirkung wir ohne weiteres anders urteilen als Alexander. Vor allem kommt hier in Betracht die auf der tridentinischen Definition[2] beruhende dogmatische Lehre, daß die Freundschaft mit Gott eine formale Wirkung der heiligmachenden Gnade ist; als solche ist sie untrennbar vom Gnadenstand und deshalb so lange vorhanden wie der Gnadenstand selber. Nun sind die armen Seelen im Stand der Gnade. Also sind sie auch Freunde Gottes. Wir sagen also nicht mehr mit Alexander: non sunt iudicandi amici sed rei, sondern gestützt auf das Tridentinum: sunt iudicandi amici, licet sint rei. Ja auch die schmerzliche Läuterung der armen Seelen ist eine Wirkung der Freundschaftsliebe Gottes, der seine Freunde fähig macht, rein vor seinem Antlitz zu erscheinen, was der einzige Wunsch dieser heiligen Seelen ist[3]. Und da die Liebe das Fundament des wirksamen Fürbittgebetes für andere ist, werden wir bei ruhigem theologischen Denken aus dem Gnadenstand der armen Seelen folgern, daß sie für uns beten können, und uns von dieser Ansicht nur unter der Voraussetzung abbringen lassen, daß zwingende Gründe

[1] Näheres im „Katholik" 22 (1918), 173, 174.

[2] Iustificatio est „sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus" (sess. VI, cap. 7, Denzinger-Bannwart 799).

[3] „Quantumvis il a poena rigorosa videatur, est poena amici, quem Deus ut pater, non ut inimicus castigat, ut tandem suo conspectu dignus et ad illum omnino purus inveniatur; unde ipsaemet animae sanctae hanc divinam iustitiam considerantes nolunt inde exire, donec perfecte purgatae inveniantur" Suarez, De poenit. disp. 47, sect. 2, n. 7 (Paris 1861, tom. 22, 930).

angeführt werden, die klar zeigen, daß die armen Seelen, obgleich sie Freunde Gottes und von Liebe beseelt sind, dennoch für andere nicht beten können[1].

Dieses zweite, dem Strafzustand der armen Seelen entnommene Argument Alexanders hat der hl. Thomas auch in seiner theologischen Summe (II. II. q. 83, a. 11 ad 3) noch beibehalten, während er das erste Argument Alexanders, die psychische Behinderung der armen Seelen infolge der Heftigkeit ihrer Leiden, in der Summa fallen ließ. Das große Ansehen Alexanders und des hl. Thomas bewirkten, daß ihr aus dem Strafzustand entnommenes Argument, von manchen Theologen der Folgezeit ohne weitere ernste Nachprüfung als richtig übernommen und weitergegeben wurde, bis nach und nach die Logik der Jahrhunderte, und zwar, da es sich um eine mit Offenbarungswahrheiten zusammenhängende Frage handelt, unter der Einwirkung des Heiligen Geistes, zu einem anderen richtigeren Urteil führte.

Wir haben bisher rein dialektisch gezeigt, daß beide spekulativen Gründe, die Alexander für seinen Satz, daß die armen Seelen nicht für uns beten können, vorbringt — Autoritätsgründe konnte er nicht anführen —, keine Beweiskraft besitzen. Alexander hat somit seine These nicht hinreichend bewiesen. Dieser Nachweis dürfte für die Zwecke dieses Kapitels genügen. Im Schlußkapitel werden wir mit positiven Gründen zeigen, daß die Lehre, daß die armen Seelen für uns beten, heutzutage als theologisch sicher angesehen werden kann, wodurch dann erst das Urteil über die These Alexanders und deren Begründung seinen Abschluß und seine Vollständigkeit erreicht.

Die Ausführungen Alexanders haben den Vorteil, daß sie uns den Ideenkreis beleuchten, unter dessen Einwirkung auch noch der hl. Thomas stand.

III. Ob wir zu den armen Seelen beten können

Alexander verneint es (Nr. XXVII). Der Grund dafür, der in q. 92 von Nr. XXV ab fast in jedem Abschnitt erwähnt wird, ist, weil sie nicht für uns beten können. Es scheint demnach, daß Alexander die Anrufung der armen

[1] Auf diesen Standpunkt stellte sich 40 Jahre nach Alexander schon Richardus a Mediavilla (in IV. Sent. dist. 45, a. 7, q. 3), dessen Lehre im 3. Kapitel besprochen werden wird.

Seelen für selbstverständlich gehalten hätte (vgl. Nr. XXI, XXII), wenn diesen das Gebet für uns möglich wäre.

An die große Schwierigkeit, die wir beim hl. Thomas finden werden, an die Frage nämlich, ob die Seelen im Fegfeuer unsere Anrufungen auch erfahren, hat er gar nicht gedacht. Bei seiner Vorstellung von der geistigen Verfassung der armen Seelen ist es auch nicht zu verwundern, daß ihm diese Frage gar nicht in den Sinn gekommen ist.

Das Resultat dieses Kapitels können wir folgendermaßen zusammenfassen:

Man bekommt den Eindruck, daß die drei Fragen, ob die Seelen im Fegfeuer für sich, für uns und wir zu ihnen beten können, zur Zeit Alexanders noch neu waren. Alexander kannte sehr gut die Schriften der Väter und seiner Vorgänger und trug aus ihnen alles zu einer Frage Gehörende zusammen. Man durfte also erwarten, daß, wenn schon vor ihm irgendein Vater oder bedeutender theologischer Schriftsteller über diese Fragen seine Meinung geäußert hätte, er diesen zitiert hätte. Nun kann er aber kein einziges ausdrückliches Zitat für die Lehre anführen, daß die Seelen im Fegfeuer für sich oder für andere oder wir zu ihnen beten können, freilich auch nicht für die entgegengesetzte Ansicht. Was er bringt, sind nur Aussprüche der Väter und Theologen über das Wesen und die Beweggründe des Gebetes im allgemeinen und über die heftigen Leiden der Seelen im Reinigungsort, woraus er dann Schlußfolgerungen für unsere Fragen zieht, oder aber rein spekulative Gründe und Einwände. Dieser Umstand dürfte zu dem Urteil berechtigen, daß die Fragen, ob die Seelen im Reinigungsort für sich, für uns und wir zu ihnen beten können, wohl erst zur Zeit Alexanders aufkamen, vielleicht von ihm selbst zum erstenmal gestellt wurden, oder wenigstens, daß Erörterungen dieser Fragen bei früheren theologischen Schriftstellern dem 13. Jahrhundert nicht bekannt waren und dessen Lehre nicht beeinflußt haben.

Wir haben also in den Sätzen Alexanders die persönliche Ansicht eines großen Theologen in Fragen, die durch die wissenschaftliche Diskussion noch nicht geklärt waren, sondern ihr erst vorgelegt wurden. Die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts brachte ihnen kein besonderes Interesse entgegen, wie wir aus dem Umstand entnehmen können, daß Albertus Magnus und St. Bonaventura die Fragen ganz

übergingen, und St. Thomas sie nur ganz kurz berührte. Am Ende des 13. Jahrhunderts aber wurden bereits von einem Teil der Theologen die Alexander entgegengesetzten Ansichten vertreten, wie wir aus Richardus a Mediavilla sehen werden.

Die Beweisführung Alexanders ist eine rein spekulative. Er ließ sich bei derselben einseitig leiten von der damals herrschenden noch recht krassen Vorstellung vom Leidenszustand der Seelen im Fegfeuer. Dieser dränge sie zum Gebete für sich selber, hindere sie aber, und zwar zunächst psychisch, am Gebet für andere. Doch bewog ihn diese Vorstellung wohl auch, als weiteren Grund für seine These, inkonsequent mit sich selber, die moralische Unfähigkeit der armen Seelen anzuführen, indem man sie nicht als Freunde Gottes, sondern als Strafschuldige betrachten müsse.

Aus seiner Lehre vom Nichtbeten der armen Seelen für andere ergab sich dann mit logischer Notwendigkeit, daß wir sie auch nicht anrufen können.

II. Kapitel

Die Lehre des hl. Thomas von Aquin

§ 1. Die Lehre im Sentenzenkommentar[1]

Wie Alexander von Hales seine drei Traktate über das Fasten, Beten und Almosengeben in die Lehre vom Bußsakrament, näherhin von der Genugtuung eingeflochten hat, so bringt auch der junge Thomas in seinem Sentenzenkommentar die Abhandlung über diese drei Werke beim Bußsakrament, im Anschluß an die Distinctio 15 des 4. Buches der Sentenzen, in der Petrus Lombardus vom Wesen der wahren Buße und Genugtuung handelt.

Thomas teilt die eigenen Abhandlungen, die er an diese Distinctio anknüpft, in vier Quästionen ein und beginnt sie mit den Worten: „Hic est quaerendum de satisfactione et de partibus eius; unde quatuor hic quaeruntur: 1° de ipsu satisfactione, 2° de eleemosyna, 3° de ieiunio, 4° de oratione; his enim tribus homo satisfacit.“

[1] Nach dem früher Gesagten dürfte der hl. Thomas den Kommentar zum 4. Buch, in dem unsere Frage behandelt wird, etwa im Jahr 1255, also im Alter von 30 Jahren geschrieben haben.

Die 4. Quästion handelt also vom Gebet. Sie zerfällt in sieben Artikel, deren Inhalt St. Thomas folgendermaßen angibt: „Deinde quaeritur de oratione; et circa hoc quaeruntur septem: 1° quid sit, oratio, 2° de modo orandi, 3° de speciebus orationis, 4° quid sit in oratione petendum, 5° quis possit orari, 6° cui competit orare, 7° de efficacia orationis. — Die Artikel sind wiederum eingeteilt in Quaestiunculae.

Die zwei ersten Quaestiunculae des 5. Artikels müssen genauer behandelt werden. Wir bringen und erklären in diesem, wie auch im nächsten Paragraphen den vollständigen Text, damit dem Leser durch den Einblick in den Zusammenhang die Beurteilung der Frage erleichtert wird, und ihm die Kürze zum Bewußtsein kommt, mit der St. Thomas die Frage der Armenseelen-Anrufung erledigt. Zugleich wird dadurch ein Vergleich ermöglicht zwischen dem Stil und der Behandlungsweise bei Thomas und Alexander einerseits, und anderseits bei Thomas selbst zwischen der Klarheit und Vollendung und weisen Maßhaltung in der Summa und dem noch nicht ganz geklärten Jugendwerk. — Die Numerierung der einzelnen Abschnitte mit römischen Zahlen, die in den zwei später anzuführenden Artikeln aus der Summa weitergeführt wird, geschah wiederum im Interesse einer leichteren Auffindung der zu zitierenden Stellen.

I. Wiedergabe der Texte

In IV. Sent. dist. 15, q. 4, a. 5

Quaestiuncula I: utrum solus Deus debeat orari

I. Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod solus Deus debeat orari, per definitionem orationis: quia Damascenus dicit (Lib. III de fide orthodox. cap. 24), quod oratio est ascensus intellectus in Deum.

II. Praeterea oratio est actus latriae, ut dictum est. Sed latria soli Deo debetur. Ergo et oratio.

III. Praeterea virtus orationis plus in affectu consistit quam in voce, quia hoc negotium ut Augustinus dicit (epist. ad Probam cap. 10) plus gemitibus quam vocibus agitur[1]. Sed solius Dei est cogitationes cordium et affectiones percipere. Ergo ei soli fit oratio.

[1] Migne P. L. 33, 502.

IV. Sed contra est, quod dicitur Job 5, 1: Voca, si est, qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere. Ergo oratio potest fieri ad sanctos Dei, non solum ad Deum.

V. Praeterea orationis species est supplicatio. Sed supplicatio homini fieri potest. Ergo et oratio.

VI. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illud, quod orando petimus, est beata vita, ut Augustinus dicit (epist. ad Probam, cap. 4), quia omnia alia, quae petimus, non petimus nisi secundum quod ad hanc ordinantur. Beatam autem vitam dat directe solus Deus.

Sed tamen etiam sancti cooperantur nobis ad hoc quod beatam vitam obtineamus.

Et ideo oratio directe et proprie fit ad Deum, sicut a quo exspectamus, quod orando petimus; sed tamen orantis intentio ad sanctos convertitur, ut quorum auxilio a Deo impetrat, quod exspectat; et ideo dicit Cassianus (collatione IX, cap. 12 et 15) quod oratio proprie fit ad Deum, sed deprecatio ad sanctos.

VII. Ad primum ergo dicendum, quod in definitione debent poni ea, quae per se sunt. Quamvis autem aliquo modo ad sanctos oratio fieri possit, sicut ad intercessores pro nobis, tamen proprie et per se oratio in Deum fertur.

VIII. Ad secundum dicendum, quod oratio est actus latriae; nec tamen cum sancti orantur, eis latria exhibetur; sed illi, a quo petitio orantis explenda speratur.

IX. Ad tertium dicendum, quod sancti agnoscunt in Verbo omnia, quae ad eorum gloriam pertinent. Et quia ad magnam eorum gloriam est, quod alios iuvare possunt, quasi Dei cooperatores existentes, ideo statim in Verbo vident vota eorum, qui eos interpellant.

X. Ad quartum dicendum, quod ad aliquem sanctorum nos convertendos esse docet, ut ad mediatorem orationis, non ad quem principaliter oratio dirigatur.

XI. Ad quintum dicendum, quod oratio hic accipitur ad similitudinem rhetoricae orationis, ut ex dictis patet; et ideo sicut illa soli iudici fit, quamvis etiam aliis superioribus supplicationes fieri possent vel aliquae petitiones, ita etiam oratio ad solum Deum directe dirigitur; sed supplicatio etiam directe ad alios dirigi potest.

Quaestiuncula II: utrum oratio ad sanctos non in patria existentes possit dirigi

XII. Ulterius videtur, quod possit oratio dirigi etiam ad sanctos non in patria existentes. Non enim ad sanctos orationem fundimus, nisi inquantum sunt Deo viciniores nobis; quia Deus per ea, quae sibi sunt magis propinqua, in distantia radios suae bonitatis emittit, ut Dionysius dicit (cap. 4 de divin. Nom.). Sed sancti etiam in hoc mundo existentes sunt nobis superiores. Ergo debemus eos orare.

XIII. Praeterea illi, qui sunt in purgatorio, sunt certi de sua salute. Ergo sunt in meliori statu, quam nos sumus. Ergo possumus eos orare.

XIV. Praeterea in dialogis Gregorii (lib. IV, cap. 40 et 41) legitur, quod Paschasius, qui etiam post mortem miraculum fecit, revelatus est beato Germano, Capuano Episcopo, in purgatorio esse. Ergo videtur, quod ad eos, qui non sunt in patria, possit oratio dirigi.

XV. Sed contra, quia non est eiusdem orari, et quod pro eo oretur. Sed pro omnibus et sanctis, qui sunt in mundo vel purgatorio, oratur. Ergo non debent ipsi orari.

XVI. Praeterea sancti non orantur, nisi inquantum sunt in plena Divinitatis participatione. Sed non participant plene Divinitatem, nisi inquantum participant beatitudinem, ut Boetius probat in II de Consolatione (prosa 10). Ergo sancti qui sunt in beatitudine, tantum orandi sunt.

XVII. Ad secundam quaestionem dicendum, quod nihil petitur ab aliquo, qui non habet; unde cum beata vita sit, quae in orando petitur, ad illos solos dirigi potest, qui iam beatam vitam habent, non autem ad illos, qui in mundo sunt, neque ad illos, qui in purgatorio sunt; quamvis illis, qui in mundo sunt, supplicatio vel petitio aliqua fieri possit.

XVIII. Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis sancti in mundo existentes sint nobis superiores et possint pro nobis orare, non tamen adhuc ad illum gradum superiorem pervenerunt, ut scilicet beatitudinem, quam nos non habemus, illi habeant.

XIX. Ad secundum dicendum, quod quamvis illi, qui sunt in purgatorio, sint in maiori securitate quam nos, tamen sunt in maiori afflictione; et iterum non sunt in statu

merendi; et ideo magis indigent, quod pro eis oretur, quam quod ipsi orent[1].

XX. Ad tertium dicendum, quod in miraculis praecipue attenditur fides et devotio orantis; unde etiam Dominus mulieri, quam sanavit, dixit (Matth. 9, 22): Fides tua te salvam fecit. Et quia ille propter excellentiam meritorum credebatur in patria esse, ideo orabatur; et talis oratio propter fidem orantium exaudiebatur tunc, ut vita illius approbaretur, non quod ille pro aliis in purgatorio existens oraret.

II. Erklärung und Beurteilung der Texte

Die Quaestiuncula I erklärt die Frage, welchen Sinn unser Gebet zu den Heiligen hat; die Quaestiuncula II, an welche Heiligen wir uns im Gebete wenden können.

In der Quaestiuncula I kommen zuerst drei Gründe dafür, daß nur Gott, nicht aber auch die Heiligen im Gebet angerufen werden dürfen (Nr. I—III), dann folgen zwei Gründe zugunsten der Heiligen-Anrufung (Nr. IV, V); hernach entwickelt der hl. Thomas die eigene Ansicht (Nr. VI) und erklärt, in welchem Sinn die Gründe pro et contra zu verstehen sind (Nr. VII—XI).

Seine Lehre ist kurz folgende: Gegenstand des Gebetes ist in letzter Linie das ewige Leben. Da dieses uns nur Gott geben kann, kann auch das Gebet in letzter Linie nur an Gott gerichtet werden (Nr. VI), dem hiedurch ein cultus latriae erwiesen wird (Nr. II, VIII).

Weil indes die Heiligen durch ihre Fürsprache uns zur Erlangung des ewigen Lebens behilflich sind, können wir sie um ihre Fürsprache anflehen (Nr. VI).

Da wir uns also an sie nur als an die Unterstützer unserer Bitten bei Gott wenden (Nr. VI—VIII, X), so wird der verschiedene Sinn, der den an Gott und die Heiligen gerichteten Bitten zugrunde liegt[2], entsprechend einer in der

[1] Die editio von Parma (1858) und die von Venedig (1780, tom. 12) lesen orent; der Zusammenhang verlangt aber orentur (vgl. Nr. XV). Dieser Druckfehler erklärt sich leicht durch das Übersehen einer in den alten Codices gebräuchlichen Abkürzung der Passivform tur durch ein Strichlein über dem Buchstaben t, z. B. orat̄ = oratur.

[2] Der klare Unterschied zwischen der Anrufung Gottes und der Heiligen findet sich auch in der mittelalterlichen Predigtliteratur und in den sogenannten Präzeptorien, d. h. den für die schlichte Seel-

Rhetorik üblichen Unterscheidung (Nr. XI) und der Lehre Cassians[1] (Nr. VI) dadurch zum Ausdruck gebracht, daß nur die an Gott gerichteten Bitten im eigentlichen Sinn als oratio, dagegen die an die Heiligen gerichteten Bitten als deprecatio (Nr. VI) oder petitio oder supplicatio (Nr. XI) zu bezeichnen sind. Die Heiligen erkennen die an sie gerichteten Bitten in Verbo, d. h. in der Anschauung der göttlichen Wesenheit (Nr. IX).

Die Quaestiuncula II führt den bisherigen Gedankengang logisch weiter. An welche Heiligen können wir uns also mit einer petitio oder supplicatio im bisher beschriebenen Sinn wenden?

Wir können nämlich drei Klassen von Heiligen unterscheiden: die vollendeten Heiligen im Himmel, die Seelen im Fegfeuer, die ihres Heiles zwar sicher sind, aber noch der Läuterung bedürfen (Nr. XIII, XIX), endlich die noch auf dieser Welt lebenden Menschen, die im Stand der Gnade sind, bzw. diese Gnade in höherem Grad besitzen (Nr. XII).

Von den Sätzen ausgehend, daß man niemand um etwas bittet, was der betreffende selbst nicht besitzt, und daß alle Gebetsbitten in letzter Hinsicht das ewige Leben zum Ziel haben, lehrt St. Thomas, daß man nur an die Seligen des Himmels sich mit der oben beschriebenen deprecatio wenden könne, nicht aber an die auf Erden lebenden Gerechten oder an die Seelen des Fegfeuers (Nr. XVII). Doch schränkt er am Schluß von Nr. XVII seine Behauptung in der Weise ein, daß er noch eine weitere Art von petitio oder supplicatio unterscheidet, mit der wir uns auch an die auf Erden weilenden Gerechten wenden können, wohl deshalb, weil diese, obgleich noch nicht im Besitz der Seligkeit, doch für uns beten können (Nr. XVIII); den Seelen im Fegfeuer gegenüber ist aber auch diese Art von petitio ausgeschlossen (Nr. XVII, XIX), da sie ja auch für uns nicht beten (Nr. XX).

Der hl. Thomas unterscheidet also drei Arten von Bitten: solche, die an Gott, solche, die an die Seligen des Himmels, und solche, die an die noch lebenden Mitmenschen

---

sorgepraxis von einfachen Klerikern geschriebenen Summen, so daß die bei den Protestanten beliebte Polemik gegen die abergläubische Heiligenverehrung des Mittelalters unbegründet ist (Bartmann, Dogmatik[2], Freiburg 1911, 617).

[1] Ich konnte das Zitat bei Cassian an der angegebenen Stelle (Migne P. L., tom. 49, 783) nicht finden.

gerichtet werden. Durch das Gebet zu Gott anerkennen wir unsere vollständige Abhängigkeit von ihm und ihn selber als die erste Ursache und das letzte Ziel aller Dinge, worin der cultus latriae besteht. Auch im Gebet zu den Heiligen des Himmels liegt ein cultus, insofern wir durch unser Gebet ihre unverlierbare Heiligkeit, ihre innigste Vereinigung mit Gott und die ihnen von Gott verliehene Macht anerkennen; der ihnen durch das Gebet erwiesene Kult wird cultus duliae genannt. Wenn wir aber noch lebende fromme Menschen um ihr Gebet bitten, so ist in dieser Bitte kein cultus duliae eingeschlossen. Des Unterschiedes, der zwischen diesen drei Arten von Bitten liegt, ist sich auch das katholische Volk gewissermaßen instinktiv bewußt, wenngleich es ihn vielleicht nicht näher erklären kann.

Was nun die armen Seelen betrifft, so bestreitet ihnen gegenüber der hl. Thomas, wie bereits erwähnt, jegliche Art von Anrufungsmöglichkeit. Wir können sie nicht einmal in der Weise um ihre Fürsprache bei Gott angehen, wie wir lebende Mitmenschen um ihre Gebetsunterstützung bitten.

Nach diesem Überblick über die Lehre des jungen Thomas ist nunmehr zu untersuchen, ob und wie er seine Ansicht bezüglich der armen Seelen beweist.

1. St. Thomas kann seine Ansicht nicht beweisen mit dem Satz: nihil petitur ab aliquo, qui non habet, man bittet niemand um etwas, was er selbst nicht hat. Er folgert zwar in Nr. XVII aus diesem Satz, daß wir nicht zu den armen Seelen beten können. Da aber der Satz selbst nicht als richtig anerkannt werden kann, ist auch der auf ihm aufgebaute Beweis hinfällig.

Diejenigen nämlich, an die wir unsere letzten Endes auf das ewige Leben gehenden Bitten richten, sollen uns dieses ja nicht aus eigener Machtvollkommenheit geben, sondern nur unsere Bitten durch ihre Fürsprache unterstützen. Eine solche Fürsprache scheint aber ihrem Wesen nach nur die übernatürliche Verbindung mit Gott und dem Nebenmenschen durch die eingegossene Tugend der Liebe zu fordern[1], nicht aber schon den Besitz der Seligkeit;

[1] Dies lehrt der hl. Thomas in der qcl. 2 des unmittelbar folgenden a. 6. Er schreibt: „Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam haeretici dixerunt, quod sancti non possunt iuvare orando pro nobis,

letzterer macht die Freunde Gottes zu berufsmäßigen Fürsprechern.

Daß das in Nr. XVII aufgestellte Prinzip nicht haltbar ist, ergibt sich auch daraus, daß der hl. Thomas es in der Summa bei der abermaligen Behandlung der Frage nicht mehr anführt. Ja schon hier im Sentenzenkommentar gibt er es stillschweigend auf, indem er die an Lebende gerichteten Bitten um Gebetsunterstützung für zulässig erklärt. Wenn wir aber die noch lebenden Mitmenschen um ihre Gebetsunterstützung bitten können, obgleich sie die Seligkeit noch nicht besitzen, dann ist auch bei den armen Seelen das Entbehren der Seligkeit für sich allein genommen noch kein genügender Grund, um ihnen die Anrufungsmöglichkeit und das Beten für andere abzusprechen. Es folgt daraus nur, daß ihre Anrufung wegen ihrer Läuterungsbedürftigkeit ebensowenig als die an Lebende gerichteten Bitten einen cultus duliae einschließen.

Durch das Gesagte ist auch den in Nr. XV und XVI genannten Gründen die Beweiskraft genommen. Wenn man nämlich die an die armen Seelen gerichteten Bitten in ähnlicher Weise auffaßt wie die an lebende Mitmenschen gerichteten Bitten, und wenn man zugibt, daß man die Lebenden um ihre Gebetsunterstützung bitten kann, warum soll man dann nicht auch die armen Seelen darum bitten können, vorausgesetzt daß nicht andere Hindernisse im Wege stehen? Zu Nr. XV sei noch hingewiesen auf das Beispiel des hl. Paulus, der in seinen Briefen die Adressaten immer wieder seines Gebetes versichert, aber auch kein Bedenken trägt, die gleichen, für die er betet, um ihr Gebet zu bitten[1], und das, obgleich er sicher an Heiligkeit weit über ihnen stand[2].

---

quia unusquisque recipit secundum ea, quae gerit. Sed hoc est contra articulum fidei, qui est Sanctorum communio, quae per caritatem fit; et ideo cum etiam in sanctis, qui sunt in patria, sit perfectissima caritas, competit eis pro nobis orare; non autem pro se, quia omnia eis ad votum succedunt." In derselben qcl. findet sich unter „sed contra" das Argument: „Praeterea sancti in patria magis fervent caritate quam in via. Sed caritas facit ut sancti in via pro aliis orent. Ergo multo magis in patria pro nobis orant." Dieselbe Lehre kehrt wieder in der Summa theol. II. II. q. 83, a. 11: oratio pro aliis facta ex caritate provenit (vgl. unten Nr. XXXV).

[1] Rom. 1, 9, 10 versichert er z. B. die Römer eines beständigen Gebetes, und 15, 30 schreibt er: „obsecro ergo vos, fratres, . . . ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum."

[2] Vgl. S. Thomas, Summa theol. II. II. q. 83, a. 7 ad 3.

2. Auch den in der Lösung der 2. Objektion (Nr. XIX) vorgebrachten Gründen fehlt die Beweiskraft.

Der Zusammenhang der 2. Objektion mit der ersten ist folgender: In der Antwort auf die 1. Objektion (Nr. XVIII) hatte St. Thomas zugegeben, daß die lebenden Gerechten für uns beten können. Wenn nun aber schon fromme und gerechte Mitmenschen, die noch nicht in der Gnade gefestigt sind, für uns beten können (Nr. XVIII), so daß wir sie um ihr Gebet angehen können (Nr. XVII), dann wird dies noch viel mehr der Fall sein bei den Seelen des Fegfeuers, die in der Gnade und Liebe gefestigt, ihres Heiles sicher (Nr. XIII) und deshalb auch mit Gott noch viel inniger verbunden sind (Nr. XII) als die Gerechten dieser Welt.

Aber diese Schlußfolgerung läßt St Thomas in Nr. XIX nicht gelten. In dem kleinen Abschnittchen verrät er seinen vollständigen Anschluß an Alexander; denn er führt zur Begründung seiner ablehnenden Haltung einfach die beiden Argumente an, die er bei Alexander gegen das Beten der armen Seelen für andere vorgefunden hat, und die er in die Worte kleidet: sunt in maiori afflictione, et iterum non sunt in statu merendi. Nachdem wir aber im vorhergehenden Kapitel gezeigt haben, daß beiden von Alexander angeführten Gründen die Beweiskraft fehlt, ist damit auch der Beweisführung des hl. Thomas das Urteil gesprochen.

Es erübrigt nur noch der Nachweis dafür, daß wir in Nr. XIX wirklich den vollen Anschluß an Alexander und eine kurze Wiedergabe seiner Lehre haben.

a) Der Gedankengang in Nr. XIX ist folgender: Eine Anrufung der armen Seelen wäre zwecklos; trotz ihrer größeren Sicherheit können sie nämlich doch nicht für uns beten[1], und zwar aus einem doppelten Grund: sunt in maiori afflictione, et iterum non sunt in statu merendi.

Der junge Thomas bezeichnet mit diesen Worten die zwei von Alexander vorgebrachten Gründe, die wir im letzten Kapitel psychisches und moralisches Hindernis des Bittgebetes für andere genannt haben.

[1] Der Gedanke, daß die armen Seelen nicht für uns beten, ist hier in Nr. XIX zwar nicht ausdrücklich erwähnt, wird aber vom Zusammenhang verlangt und ist im folgenden Abschnitt (Nr. XX) klar genannt mit den Worten: non quod ille pro aliis in purgatorio existens oraret.

Der Nachweis des Zusammenfallens der maior afflictio mit dem psychischen Hindernis ist einfach. St. Thomas betrachtet die maior afflictio als selbständiges Hindernis des Gebetes für andere; das ergibt sich daraus, daß der folgende Grund als ein ganz neuer, unabhängiger angereiht wird mit den Worten: et iterum. In der maior affectio, in der Größe der Leiden, kann man aber nur dann ein Hindernis des Gebetes für andere erblicken, wenn man sich den Einfluß dieser Leiden so vorstellt, wie ihn Alexander beschrieben hat, und wie wir ihn oben unter dem Wort „psychisches Hindernis" zusammengefaßt haben. St. Thomas hat später erkannt, daß dieses Argument unhaltbar ist, und es in seiner Summa nicht wiedergebracht.

b) Aber mit welchem Recht kann man behaupten, daß der junge Thomas mit den Worten: et iterum non sunt in statu merendi das zweite Argument Alexanders kurz anführen will, nämlich die moralische Behinderung, insofern die Seelen des Fegfeuers in den Augen Gottes nicht als Freunde, sondern als Strafschuldige zu gelten haben?

Die Worte: non sunt in statu merendi besagen auf den ersten Blick und für sich allein genommen freilich etwas ganz anderes als die Worte: non sunt iudicandi amici sed rei. Wollte man aber wirklich annehmen, daß der junge Thomas im Fehlen des status merendi den Grund erblickte, weshalb den armen Seelen das Beten für andere unmöglich sei, so brächte man ihn in Widerspruch mit sich selbst, indem er in Quaestiuncula 2 des unmittelbar folgenden Artikels in der Lösung der 3. Objektion klar unterscheidet zwischen mereri und impetrare und ausdrücklich lehrt, daß die Heiligen im Himmel für uns beten können, obgleich sie sich nicht mehr in statu merendi befinden[1]. Das Fehlen des

[1] In IV. Sent. dist. 15, q. 4, a. 6, qcl. 2. Die genannte 3. Objektion und deren Lösung lauten: Praeterea quicumque orat pro alio, alteri meretur. Sed sancti, qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo nec in statu orandi. — Ad tertium dicendum, quod quidam (Es war damals Sitte, Zeitgenossen ohne Nennung des Namens einfach mit dem Wörtchen quidam zu zitieren.) dicit, quod non sunt in statu merendi quantum ad praemium essentiale, sed quantum ad praemium accidentale; et ideo etiam aliis mereri possunt. Sed quia meritum tantum viatorum est, ideo dicendum, quod aliud est impetrare, et aliud mereri, ut dicetur; et ideo sancti, si non possint mereri, possunt tamen nobis suis orationibus aliquid impetrare. Vgl. auch in IV. Sent. dist. 45, q. 3, a. 3 ad 4.

status merendi für sich allein genommen kann also auch für die armen Seelen kein Hindernis des Gebetes für andere sein.

Wenn man sich aber vor Augen hält, daß Alexander in seiner q. 92 zunächst in den Gründen unter Contra[1] die großen Qualen der armen Seelen anführt und dann in der Responsio die Antwort auf die Frage: Quare autem non sunt orandi? mit den Worten beginnt: Ratio est, quia non sunt in statu merendi[2], dann legt sich die Vermutung sehr nahe, daß der junge Thomas, die bei Alexander vorgefundene Reihenfolge der Gründe einhaltend, zuerst die großen Qualen (maior afflictio) als Grund für das Nichtbeten der armen Seelen anführt, und dann als zweiten Grund (et iterum) das zweite bei Alexander in der Responsio gefundene Argument anführen will und es auch tut, indem er die Worte zitiert, mit denen es bei Alexander beginnt: (Ratio est, quia) non sunt in statu merendi.

Auch bei dieser Interpretation muß freilich zugegeben werden, daß die Wiedergabe des bei Alexander gefundenen Argumentes eine sehr unglückliche und mißverständliche ist und den Sinn, den das Argument bei Alexander hat, und der auch bei Alexander nicht allzu deutlich ausgedrückt ist, nicht erkennen läßt. Die Worte: non sunt in statu merendi bilden ja bei Alexander nur den Anfang der Beschreibung des status medius. Das Ausschlaggebende, warum die in diesem status medius sich befindenden Seelen nicht für andere beten können, ist für Alexander, wie wir oben p. 243 gezeigt haben, der Umstand, daß die von Gott so sehr gestraften Seelen nicht als seine Freunde betrachtet werden dürfen.

Bei der Beurteilung von Alexanders Beweisführung wiesen wir oben p. 248f. darauf hin, daß es an sich möglich wäre, daß Gott die armen Seelen als Strafschuldige behandle und von ihnen ein Gebet für andere nicht annehme, machten aber auf die Inkonsequenz aufmerksam, die darin besteht, daß Alexander die armen Seelen bei Beantwortung der Frage, ob sie für sich selber beten, als der Erhörung würdige Freunde Gottes betrachtet, in der Frage, ob sie für andere beten, aber nicht. Da der hl. Thomas nun bloß die eine Frage behandelt, ob wir die armen Seelen anrufen,

[1] Vgl. oben p. 236, Nr. XXV. XXVI.
[2] Vgl. oben p. 237, Nr. XXVIII.

bzw. ob sie für uns beten können, nicht aber die Frage, ob sie für sich beten, so konnte er zwar den bei Alexander in dessen q. 92 gefundenen Analogiebeweis aus dem Strafzustand übernehmen, ohne sich einer Inkonsequenz schuldig zu machen; doch wird dadurch die innere Beweiskraft des Argumentes nicht gerettet oder vermehrt.

Der hl. Thomas hat den Analogiebeweis aus dem Strafzustand auch in seiner Summa beibehalten, jedoch nicht mehr so mißverständlich ausgedrückt wie im Sentenzenkommentar. Der Abschnitt in der Summa[1], der später genau besprochen wird, lautet: Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas, quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis. Wenn wir diese Worte vergleichen mit unserem Abschnitt aus dem Sentenkommentar: Ad secundum dicendum, quod quamvis illi qui sunt in purgatorio, sint in maiori securitate quam nos, tamen sunt in maiori afflictione, et iterum non sunt in statu merendi; et ideo magis indigent, quod pro eis oretur, quam quod ipsi orentur, so finden wir unverkennbare Ähnlichkeiten; in beiden Abschnitten wird gezeigt, was die armen Seelen uns voraus haben und worin sie uns gegenüber zurückstehen, und daraus der Schluß gezogen, daß wir für sie beten, aber nicht ihr Gebet in Anspruch nehmen sollen. Anderseits aber zeigt der Text in der Summa inhaltlich und formell durch das Ausfallen der maior afflictio und durch die Vertauschung des Ausdruckes: non sunt in statu merendi mit den Worten: sunt inferiores quantum ad poenas, quas petiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi nicht unbedeutende Verschiedenheiten und offenbart dadurch den Fortschritt in der Summa gegenüber dem Sentenzenkommentar.

c) Diesen Fortschritt der Summa und zugleich auch den völligen Anschluß des Sentenzenkommentars in unserer Frage an Alexander beleuchtet noch folgendes: In der Summa[2] stellt der hl. Thomas dieselbe Ansicht wie hier auf, daß wir zwar die Lebenden, nicht aber die armen Seelen um ihr Gebet bitten können. Er begründet sie damit, daß die armen Seelen unsere Anrufungen nicht erfahren, weil

[1] II. II q. 83, a. 11 ad 3; vgl. p. 111. Nr. XXXVIII.
[2] II. II. q. 83, a. 4, ad 3; vgl. p. 87, Nr. XXVIII.

sie noch nicht die Anschauung Gottes genießen. Es ist dies eine Begründung, die nicht leicht von der Hand gewiesen werden kann. Warum bringt sie aber Thomas nicht schon in seinem Jugendwerk? Es wäre doch bei selbständiger Verarbeitung des Stoffes infolge der ganz kurz zuvor gemachten Objektion (Nr. III und IX) eigentlich sehr naheliegend gewesen, sie zu finden und anzuführen. Wenn aber dem jungen Thomas die bei Alexander gefundene Lehre und deren Begründung im allgemeinen zusagte und er kein Bedürfnis fühlte, sich mit der weniger wichtigen Frage eingehender zu beschäftigen, so versteht man es, daß er mit der Auffindung neuer und besserer Gründe keine Zeit verlor, sondern sich mit einer kurzen Wiedergabe der bei Alexander gefundenen Lehre und Argumente begnügte. Man kann also sagen, daß der junge Thomas deshalb die später in der Summa gegen die Armenseelen-Anrufung angeführte ernste Schwierigkeit nicht brachte, weiler sie bei Alexander nicht fand.

Damit hätten wir wohl die volle Übereinstimmung zwischen dem jungen Thomas und Alexander in Fragestellung, Antwort und Begründung nachgewiesen. Beide stellen die Frage, ob wir zu den armen Seelen beten können; bei beiden lautet die Antwort verneinend; beide begründen ihre Antwort damit, daß die armen Seelen nicht für uns beten, indem sie daran verhindert werden, psychisch durch die Heftigkeit der Leiden und moralisch durch den Strafzustand.

3. Bisher beurteilten wir die von Thomas angeführten spekulativen Beweise; wie steht es mit der positiven Begründung?

So wenig als Alexander konnte der junge Thomas einen Autoritätsbeweis gegen die Möglichkeit der Anrufung der armen Seelen vorbringen. Im Gegenteil, er mußte sich mit einem Text aus dem 4. Buch der Dialoge des hl. Gregor des Großen auseinandersetzen, welcher der von Alexander übernommenen These zu wiedersprechen schien (Nr. XIV). Doch machte dies dem jungen Thomas bei der damals freieren Auslegungsmethode keine weitere Schwierigkeit. Er glaubte einfach das berichtete Vorkommnis auf Grund der von ihm vertretenen Ansicht anders deuten zu sollen als der hl. Papst (Nr. XX).

Der zitierte Bericht aus dem 40. Kapitel hat Ähnlichkeit mit dem von Alexander erwähnten Bericht aus dem 55. Kapitel. Doch bietet der vom hl. Thomas angeführte

Text mehr Anhaltspunkte, um zu bestimmen, welche Antwort wohl der hl. Gregor auf die Fragen, ob die Seelen im Reinigungsort für uns und wir zu ihnen beten können, gegeben hätte, wenn man sie ihm vorgelegt hätte.

Im 4. Buch der Dialoge, die um das Jahr 594 verfaßt sein dürften, erzählt der hl. Papst solche wunderbare Erscheinungen, welche die Fortdauer der Seele nach dem Tode beweisen; es gab nämlich in jener Zeit viele, welche diese leugneten. Im 39. bis 41. Kapitel handelt er vom Fegfeuer. Im 39. Kapitel beweist er aus verschiedenen Schriftstellen, daß es bis zum jüngsten Tag für gewisse leichte Sünden ein Reinigungsfeuer gebe. Im 40. Kapitel bringt er hiezu ein Beispiel[1]. Als bei der Papstwahl im Jahre 498 die Gläubigen sich zwischen Symmachus und Laurentius teilten, schließlich aber doch Symmachus gewählt wurde, hielt es nichtsdestoweniger der Diakon Paschasius, der im übrigen ein Mann von großer Wohltätigkeit und Heiligkeit gewesen sein soll, bis zu seinem Tode mit Laurentius. Als nun Paschasius starb, berührte ein Besessener die auf seinen Sarg gelegte Dalmatik und wurde sogleich geheilt. Nach langer Zeit aber verordneten die Ärzte dem Bischof Germanus von Kapua... er solle zur Wiederherstellung seiner Gesundheit die Bäder von Angula gebrauchen. Beim Eintritt in jene Bäder fand er den erwähnten Diakon Paschasius in der Glutwärme stehen und Dienste leisten. Bei diesem Anblick erschrak er heftig und fragte, was doch ein so heiliger Mann hier tue. Jener erwiderte ihm: „Aus keinem anderen Grund bin ich an diesen Strafort gewiesen, als weil ich gegen Symmachus zur Partei des Laurentius gehalten habe. Aber ich bitte dich, flehe zum Herrn für mich; und daran sollst du erkennen, daß du Erhörung gefunden; wenn du bei deiner Rückkehr an diesen Ort mich nicht mehr findest." Germanus, der Mann Gottes, versenkte sich deshalb ins Gebet und kehrte nach wenigen Tagen wieder zurück; fand aber den Paschasius nicht mehr an jenem Orte. Denn weil er nicht aus Bosheit, sondern aus Irrtum gesündigt hatte, konnte er nach seinem Tode von seiner Sünde befreit werden. Jedoch ist zu glauben, daß er es durch sein reichliches Almosen erlangt habe, auch da noch Vergebung zu erhalten, wo er nichts mehr wirken konnte."

[1] Migne P. L., tom. 77, 397.

Im folgenden 41. Kapitel läßt St. Gregor den Petrus, mit dem er die Dialoge führt, die Bemerkung machen: „Hinsichtlich eines so großen Mannes wie Paschasius läßt es mir keine Ruhe, daß derjenige an einen Strafort kam, dessen auf den Sarg gelegtes Kleid so viel vermochte, daß ein böser Geist aus einem Besessenen getrieben wurde.“ Gregorius antwortet: „Hierin ist zu erkennen, wie weise und vielseitig die Lenkungen des allmächtigen Gottes sind. Durch sein Urteil ist es nämlich geschehen, daß ein und derselbe Paschasius sowohl in seiner Seele (im Verborgenen) eine bestimmte Zeit hindurch die Strafe für seine Sünde empfing, und dennoch vor den Augen der Menschen durch seinen Leichnam Wunder wirkte nach seinem Tode, wie er vor seinem Tode der Übung guter Werke sich hingegeben hatte, was alle wußten. So sollten einerseits die Zeugen seiner guten Werke in ihrer hohen Meinung, die sie von seiner Wohltätigkeit hatten, sich nicht getäuscht sehen; anderseits sollte er nicht ohne Strafe die Nachlassung der Schuld erlangen, die er als solche nicht einmal erkannt und nicht mit Bußtränen getilgt hatte.“

Aus der Einwendung des Petrus ist noch nicht ersichtlich, ob nach der Auffassung des hl. Gregor Gott selbst unmittelbar bei der Berührung des Kleides dem Kranken die Gesundheit gab, oder ob er der Seele des Paschasius die Wunderkraft verlieh, bei der Berührung seines Leichnams bzw. seines Kleides den Kranken zu heilen. In den Worten aber, mit denen St. Gregorius antwortet, läßt er durchblicken, daß er letzteres annahm; er sagt nämlich: „cuius (Dei) iudicio actum est, ut idem vir Paschasius et .... reciperet, quod peccasset, et .... mira per corpus suum post mortem faceret.“

Wenn aber nach der Ansicht des hl. Gregor die Seele des Paschasius von Gott die Kraft zur Heilung des armen Besessenen bekam, so setzt diese Handlungsweise Gottes es voraus, daß Gott den Paschasius das Verlangen und gläubige Vertrauen derjenigen erkennen ließ, die den Besessenen zur Berührung seines Kleides veranlaßten, und daß dann Paschasius Gott für den Besessenen um Erbarmen anflehte und von Gott die Kraft zu seiner Befreiung erhielt.

Ist diese Weiterführung der Gedanken des hl. Gregor richtig, so spricht seine Darstellungsweise dafür, daß nach seiner Meinung die armen Seelen unsere Anrufungen er-

fahren und für uns wirksam beten können. Diese natürlichste Interpretation des Berichtes finden wir auch beim hl. Thomas selbst in der Formulierung der Objektion (Nr. XIV): Paschasius post mortem miraculum fecit; ergo ad animas in purgatorio potest oratio dirigi. Von ihr muß er aber, durch seine These veranlaßt, in der Erwiderung (Nr. XX) abgehen: Paschasius in purgatorio existens pro aliis non orabat; Gott habe das Wunder allein, ohne Mitwirkung des Paschasius vollbracht um des Glaubens der Betenden willen.

Das Ergebnis der Besprechung der Lehre im Sentenzenkommentar ist demnach: St. Thomas lehrt in seinem Jugendwerk, daß wir uns in keiner Weise, auch nicht so wie an die lebenden Mitmenschen, mit Bitten um Gebetsunterstützung an die armen Seelen wenden können. Er hat aber seine Behauptung nicht genügend bewiesen. Das von ihm in Nr. XVII aufgestellte Prinzip, daß man niemand um etwas bitte, was jener selbst nicht habe, ist nicht haltbar, wenn der Gegenstand der Bitte nur die Fürsprache bei einem Höheren ist; die in Nr. XIX angeführten, von Alexander übernommenen Gründe dafür, daß die armen Seelen nicht für uns beten können, haben, wie bereits im vorigen Kapitel gezeigt wurde, ebenfalls keine genügende Beweiskraft; endlich konnte der junge Thomas auch keine bessere positive Begründung vorbringen, sah sich vielmehr genötigt, das vom hl. Gregor berichtete Vorkommnis anders zu deuten als der heilige Papst.

Die Erklärung dafür, wie es kam, daß dem jungen Gelehrten das Ungenügende der Beweisführung nicht zum Bewußtsein kam, und daß er den Bericht des hl. Gregor so leichten Herzens umdeutete, bieten wohl das gewaltige wissenschaftliche Ansehen, das Alexander genoß, ferner der Einfluß der Zeitanschauungen, wie sie im vorhergehenden Kapitel geschildert wurden, und endlich der Umstand, daß Thomas die Frage nur kurz streifte, ohne sich eingehender mit ihr abzugeben.

Gehen wir nun über zu den Texten aus der theologischen Summa, die der Heilige ungefähr 15 Jahre später, um das Jahr 1270, etwa vier Jahre vor seinem Tode, niederschrieb.

(Fortsetzung folgt)

Bemerkung der Redaktion. Die Abhandlung des Herrn Dr. Durst konnte nur unter der Bedingung einer Erwiderung im „Divus Thomas“ aufgenommen werden; dieselbe soll nach Beendigung dieser Abhandlung folgen.