

Thomas von Aquin und der Hexenwahn [Fortsetzung]

Autor(en): **Manser, G.M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **9 (1922)**

PDF erstellt am: **05.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762447>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

THOMAS VON AQUIN UND DER HEXENWAHN.

III.

Thomas und die Dämonenmacht.

Die Natur eines Dinges bedingt nicht allein das Wissen, sondern auch die Macht desselben. So reiht sich an das, was wir über die thomistische Dämonologie als Ganzes und das Dämonenwissen besonders gesagt haben, naturgemäß eine eingehendere Auseinandersetzung über die Dämonenmacht an. Wir gehen dabei so vor, daß wir zuerst einige tiefere, allgemeine Charakterzüge der Dämonenmacht bei Thomas herausheben, um dann gleich zu jenen speziellen Punkten überzugehen, die nach den Anklägern den Aquinaten auch auf diesem Gebiete zum wissenschaftlichen Vorarbeiter des berüchtigten Hexenwahnbegriffes gemacht haben sollen, wir meinen das Maleficium, die Teufelsbuhlschaft, die Tierverwandlung, Strigae usw.

„Der große Wunder tut, ist Gott allein“, sagt Thomas mit dem Psalmisten (Ps. 135, 4). Das Wunder, im strengen Sinne genommen, ist eine Derogatio der allgemeinen Naturordnung — „quod fit praeter ordinem totius naturae creatae“; das zu wirken liegt nur in der Macht Gottes (I q. 110 a. 4; C. G. III c. 102); also kann weder ein Teufel noch irgendeine andere Kreatur ein Wunder wirken „daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus“ (I q. 114 a. 4; C. G. III c. 103). In der Macht Gottes allein liegt es daher, Tote zum Leben zu erwecken oder Blinde sehend zu machen (I q. 91 a. 2 ad 2). Die Erzählungen von Zauberern, die Tiere und Steine hätten sprechen lassen, beruhten entweder auf Illusion oder der Teufel selbst hat durch jene, mittels gewisser Luftschwingungen, rein äußerliche Töne hervorgebracht (De Pot. 6 a. 5 ad 3 und 4). Gott kann zwar durch die Engel aus besonderer Gnadenhuld Wunder wirken. Das kann er durch die Teufel nicht, weil das Wunder ein göttliches Zeichen seiner Kraft und Wahrheit ist (De Pot. q. 6 a. 5). Die Macht der Dämonen ist also nach Thomas eine geschöpfliche, wie ihr Wissen ein

kreätürliches ist. Und sie ist beschränkter als jene der Engel. Die Dämonen sind auch in dieser Hinsicht keine Götter (Sent. II d. 7 q. 3 a. 1)! Thomas verdammt die Ansicht, als ob die Zauberer ihre Werke durch Götter ausführten, ausdrücklich als heidnischen Irrtum: „Per hoc autem excluditur error Gentilium, qui huiusmodi (Magorum) operationes diis attribuebant“ (C. G. III c. 106).

Indessen schließt ihr kreätürliches Sein ein **übermenschliches** Können bei den Dämonen nicht aus. Sie besitzen es als gefallene Engel, kraft ihrer geistigen, erhabenen Natur, welche auch die Sünde nicht zerstörte (C. G. III c. 107). Infolgedessen vermögen sie Wunder im uneigentlichen Sinne, d. h. Wunderbares, das menschliches Können und Wissen übersteigt, zu wirken: „quod excedit humanam facultatem et considerationem“; das erregt dann die Bewunderung der Menschen (I q. 114 a. 4). So brachten die Zauberer Pharaos — freilich nicht ohne vorausgesetzte Samen — Frösche und Schlangen auf einen Schlag hervor (I q. 114 a. 5). Auch können die Dämonen mittels der lokalen Bewegung der Wolken strichweise Wetter und Winde hervorbringen (De Pot. q. 6 a. 5). Aber alles das nur insoweit, als es der allgemeinen Naturordnung nicht zuwider ist, denn nach Hebr. 2, 5 hat Gott nicht einmal den Engeln den Erdkreis unterworfen (De Pot. q. 6 a. 3). Was Thomas mit dieser Einschränkung sagen wollte, ist vielen nicht klar. Überhaupt haben seine Gegner und Ankläger kaum eine Ahnung von den Grenzen, die er dem teuflischen Wirken gezogen. Sie haben einen seiner tiefsten Lehrteile nicht verstanden.

Es mag den Leser deshalb wohl sehr interessieren, aus jenen Quellen, wo Thomas ex professo von der Dämonenmacht handelt¹, zu vernehmen, welche **Schranken** er selbst dem Wirken der bösen Geister gesetzt hat. Wir wollen diese Lehrgrundsätze Punkt für Punkt kurz und zusammenhängend darstellen.

¹ C. G. III c. 103 „Quod substantiae spirituales quaedam miracula operantur, quae tamen non sunt vere miracula“; I q. 110 a. 2 „Utrum materia corporalis obediatur angelis ad nutum“; I q. 114 a. 4 „Utrum daemones possint homines seducere per aliqua miracula“; De Pot. q. 6 a. 3 „Utrum creaturae spirituales sua naturali virtute possint miracula facere“; ib. q. 6 a. 5 „Utrum etiam daemones operentur ad miracula facienda“; De Malo q. 16 a. 11 „Utrum daemones possint transmutare corpora transmutatione formali“.

I. Die absolute, unübersteigbare Schranke ist die **Naturordnung**, die kein Engel und kein Teufel aus sich zu durchbrechen vermag: „quidquid facit angelus, vel quaecunque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae“ (I q. 110 a. 4). Daher können sie keine wahren Wunder wirken, denn diese sind „praeter ordinem totius naturae“ (I q. 114 a. 4). Engel und Teufel, wie jede Kreatur, sind also in ihrer natürlichen Tätigkeit innert die Schranken der Naturordnung gewiesen. Das Gleiche gilt, wie Thomas wieder selber sagt, auch von den Zauberverwerken, welche durch Teufels Hilfe geschehen und der Grund, warum jene Teufelsbündnisse in gewissem Sinne Privatverträge genannt werden, ist der, weil jede Kreatur, auch der Teufel, der öffentlichen Naturordnung gegenüber eine Privatperson ist (I q. 110 a. 4 ad 2).

II. Die Naturordnung **beschränkt** nun die Dämonenwirksamkeit in mehrfachem Sinne: 1. Sie können aus sich allein ohne Anwendung von Naturursachen und Naturkräften in der Welt gar keine reale Wirkung hervorbringen, weil sie an die Naturordnung gebunden sind, wo nach Aristoteles, im Gegensatz zu Avicenna, jede materielle Form aus der *potentia materiae* hervorgeht, von ihr also abhängt (De Pot. q. 6 a. 3; C. G. III c. 103). Gott allein kann in der Natur unmittelbar, ohne Mitwirkung der Natur selbst, Wirkungen und Veränderungen hervorbringen, weil er an die Naturordnung nicht gebunden ist (I q. 110 a. 2). Deshalb konnten Pharaos Zauberer jene Schlangen und Frösche nur aus den entsprechenden Samen hervorbringen (I q. 114 a. 4; De Pot. q. 6 a. 5). 2. Mittels und durch die Naturursachen und -kräfte können die Dämonen alle jene Wirkungen und Veränderungen hervorbringen, welche die Naturkräfte selbst hervorzubringen imstande sind: „omnes transmutationes corporalium rerum, quae possunt fieri per aliquas virtutes naturales . . . possunt fieri per operationem daemonum“ (I q. 114 a. 4; De Pot. q. 6 a. 5). Aber sie vermögen diese Wirkungen kraft ihrer höheren Intelligenz und Macht schneller und vollkommener hervorzubringen, als menschliche Kunst das tun kann (De Pot. q. 6 a. 3; De Malo q. 16 a. 9 ad 11). Diese Wirkungen sind dessenungeachtet durchaus natürliche, weil sie von den Dämonen nur durch natürliche Ursachen hervorgebracht werden können (C. G. III c. 103). Die allgemeine

Naturordnung wird also gewahrt und es handelt sich deshalb gar nicht um eigentliche Wunder: „tales effectus simpliciter miracula dici non possunt, quia ex naturalibus causis proveniunt“ (C. G. III c. 103). 3. Da die Dämonen zu ihrer Tätigkeit in der Welt der Naturursachen bedürfen und ihre Wirkungen nur mit und durch sie hervorbringen, vermögen sie keine Veränderungen zu bewirken, welche die Natur nicht hervorbringen kann: „Illae vero transmutationes corporalium rerum, quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum secundum rei veritatem perfici possunt“ (I q. 114 a. 4 ad 2). Das Gegenteil wäre ein Einbruch in die Naturordnung, ja ein Einbruch in die unveränderlichen Wesenheiten der Naturursachen selbst! Vermöchten die Dämonen durch die Naturursachen andere Wirkungen hervorzubringen als die Natur selbst, dann wären sie imstande, die Naturursachen zu ändern und das wäre der schärfste Eingriff in die Naturordnung, weil eine Änderung der unveränderlichen Dingnaturen. Die Naturordnung, welche den Dämonen die Wirkungssphäre beschränkt, ist nach Thomas verankert in den unveränderlichen Dingwesenheiten und Dingnaturen. Und es ist interessant, daß Thomas im Anschlusse an diese Theorie den Teufeln jede Möglichkeit, Menschen in Tiere zu verwandeln, aufs entschiedenste abspricht (I q. 114 a. 4 ad 2; De Pot. q. 6 a. 5 ad 6). Wir werden später auf das zurückkommen. Aber schon hier mußten wir auf den Zusammenhang des Problems mit seiner Theorie über die Naturordnung hinweisen.

In zwei Worten das Gesagte zusammengefaßt, lautet das Resultat: Die Dämonen vermögen in der äußeren Natur nicht mehr zu wirken als die einzelnen Naturursachen und -kräfte zu wirken imstande sind, nur wirken sie prompter und vollkommener.

III. Dazu tritt eine weitere Einschränkung. Auch was sie innert den Grenzen der Naturordnung zu wirken vermögen, hängt noch von der **Zulassung Gottes** ab, der dann und wann ihre Eingriffe gestattet: „unde ea tantum interdum opera faciunt, quae miracula hominibus videntur, quando permittuntur a Deo, ad quae eorum naturalis virtus se potest extendere“ (De Pot. q. 6 a. 5).

IV. Weiter ist dieses dämonische Eingreifen in die reale Naturordnung nach Thomas ein **seltenes**. Er spricht

im allgemeinen überhaupt nur von der bloßen Möglichkeit. Aber wir haben noch positive Äußerungen, wo er das tatsächliche Vorkommen als ein seltenes darstellt. „Dann und wann“ — „interdum“, sagt er an der soeben zitierten Stelle (De Pot. q. 6 a. 5), wirken die Teufel ihre Wunderdinge. Und in I q. 114 a. 4 sagt er von jenen Teufelswerken, die häufig nur Täuschungen sind: „sunt tamen quandoque verae res“. „Hie und da“ wirken die Dämonen solche Werke! Schon früher sahen wir, wie Thomas das Teufelswirken auf dem Gebiete der Versuchungen einschränkte, Welt und eigenes Fleisch als zwei gleichwichtige Ursachen derselben bezeichnete und auch dort alles der göttlichen Zulassung unterordnete.

Man vergleiche nun diese nüchterne Ansicht des hl. Thomas mit dem Geiste der Hexenwahnzeit, wo man alles Böse, alle Krankheiten, Wetter- und Naturkatastrophen, Erzeugung und Korruption auf den Teufel als die Ursache und den absoluten Herrscher der Finsternis zurückzuführen suchte, ihm sogar die Macht, Tote zu erwecken, Menschen in Tiere zu verwandeln zuschrieb! Welch ein Gegensatz! Und doch soll Thomas jenen verrückten Hexenwahnsturm und -geist wissenschaftlich vorbereitet haben!

1. Das Maleficium.

Die Zauberei — Magia — sucht mit Teufelshilfe übermenschliche Wirkungen hervorzubringen: „assumit auxilium daemonum ad aliquid faciendum“ (II—II q. 95 a. 2). Die direkte oder indirekte Anrufung des Teufels, d. h. das „Pactum“ ist ihr ebenso wesentlich als der Wahrsagerei, wo der Wahrsager mit Teufelshilfe Zukünftiges zu erkennen bestrebt ist (De Pot. q. 6 a. 10). Mit der Zauberei — Magie — war zu allen Zeiten sehr eng verbunden die „schwarze Kunst“, das Maleficium, die Kunst der Zauberer und Zauberinnen, mit Hilfe des Teufels zu schaden. Sie war zumeist die Haupttriebfeder der Zauberei, fast wie die Seele derselben. Und nie war das mehr der Fall, als wie in der großen Hexenwahnzeit!

Es ist überflüssig zu betonen, daß Thomas keinen Augenblick zweifelte an der realen **Möglichkeit** des Maleficiums, d. h. des schädigenden Einflusses der Dämonen. Dafür sprechen Tatsachen und unleugbar klare Aussprüche der Heiligen Schrift. Auf diesem Boden steht seine ganze

Dämonologie und das ist der Hauptgrund, warum Hansen und Soldan-Heppe ihm und der ganzen Hochscholastik so wenig gerecht zu werden vermochten¹. Jene Ansicht, sagt Thomas mit einer gewissen Schärfe, die da glauben machen möchte, wie wenn der schädigende Einfluß des Teufels auf die Menschen nur eine menschliche Einbildung wäre, „quod maleficium nihil erat in mundo nisi in aestimatione hominum“, widerspricht den hl. Vätern, hat den Unglauben zum Vater: „procedit... haec opinio ex radice infidelitatis“, und stellt die in der Heiligen Schrift bezeugte Existenz der Teufel und ihren Fall in Abrede (Sent. IV d. 34 q. 1 a. 3). Damit steht Thomas auch hier auf dem christlichen Boden, den seine Ankläger als objektive Historiker kein Recht hatten, zum Ausgangspunkt fortwährender indirekter Vorwürfe zu machen. Das Christentum hat bis auf die heutige Stunde rein kulturell noch unvergleichlich mehr geleistet, als der Unglaube. Auch hat der Aberglaube nie üppiger geblüht, als in der Zeit des Unglaubens. Das hat in unserer modernen Zeit eine grelle Beleuchtung erhalten!

Die Naturordnung und Zulassung Gottes, welche wir als Schranken des Dämonenwirkens überhaupt kennen gelernt haben, bilden natürlich auch dieselben unverrückbaren **Marksteine** für den schädigenden Einfluß des Teufels in und außer dem Menschen. Manches haben wir hierüber bezüglich der äußeren Naturveränderungen bereits gesagt. Auf den individuellen und inneren Menschen kann der Dämon seinen schädigenden Einfluß verschieden geltend machen. Er kann mittels der örtlichen Bewegung der Körper, die, mit Zulassung Gottes, ihm zukommt, den äußeren Sinnen äußere Sinnesgegenstände vergegenwärtigen (I—II q. 80 a. 2), sei es, daß es in der Natur wirklich existierende sind, oder solche, die er durch Ortsbewegungen gebildet hat, denn das ist die Naturordnung, daß der Mensch von außen erkenne (De Malo 16 a. 11); dadurch vermag er indirekt auch den Willen zu beeinflussen (I—II q. 80 a. 1); er kann auch die Phantasie beeinflussen und dadurch das sinnliche Strebevermögen, nicht zwar so, daß er ihr neue, nicht von außen erworbene Bilder geben könnte, denn das ist gegen die Naturordnung, sondern durch Verbindung

¹ Vgl. Hansen l. c. 153—158.

der vorhandenen und störende Verwirrung, die er in dieselben hineinbringt (De Malo q. 16 a. 11 ad 9 et 10). Das ist nicht gegen die Naturordnung, da es im Traum und Wachzustand auch sonst geschieht (I—II q. 80 a. 2). Durch die in der Sinneserkenntnis verursachte Störung vermag er indirekt auch die Verstandeserkenntnis zu beeinflussen, aber nie so, daß er ihr neue species, die nicht aus der Abstraktion erworben wären, beibringen könnte (De Malo q. 16 a. 12), noch in dem Sinn, daß der Verstand durch ihn die Wesenheit der geistigen Substanzen in sich erkennen könnte, oder daß Sinnesfähigkeiten das Geistige zu erfassen vermöchten. Alles das ist gegen die Naturordnung, weil gegen das Wesen der menschlichen Fähigkeiten und ihrer Erkenntnisweise (De Malo q. 16 a. 11 a. 12 ad 3 et 4). Weder auf den Verstand noch den Willen vermag der Teufel einen direkten Einfluß auszuüben. Er kann wohl durch die Störungen, welche er in die Sinneserkenntnis und das sinnliche Strebevermögen hineinbringt, die Ausübung der Freiheit unterbinden und auch das ist der Naturordnung gemäß, wie es auch ohne Teufel geschieht und geschehen kann (I—II q. 80 a. 3). Aber den inneren, freien Willen erreicht seine Macht nicht. Da ist keine kreatürliche Macht so groß wie die des Menschen selbst (ib. ad 1). Den inneren Willen bewegt nur Gott und der Mensch selbst (I—II q. 80 a. 1); auch das ist nach der Naturordnung, denn nur das bonum universale und der Urheber des Willens, Gott, vermag ihn zu bewegen (I—II q. 9 a. 6). Logisch und mit einer wunderbaren Konsequenz hat Thomas die Naturordnung als Schranke des dämonischen Wirkens auf der ganzen Linie durchgeführt. Der Teufel kann nicht mehr, als was die materielle Natur auch vermag und über ihr steht der erhabene Menscheng Geist und daher auch über dem Dämon! Ist das der Geist jener Hexenwahnzeit, die den Menschen der Macht des Dämons überantwortet hat? — Selbst jenes berühmte Ebehindernis der *Impotentia ex maleficio*, das längst vor dem 13. Jahrhundert existierte und das Gratian in sein Dekretum aufgenommen hatte (Caus. XXXIII q. I c. 4), begründet er aus der Naturordnung: natürliche Ursachen können die sexuelle Verbindung hindern, also auch die Dämonen (Sent. IV d. 34 q. 1 a. 3).

Wiederholt und immer mit derselben Schärfe verdammt Thomas jede Zauberei und jedes Maleficium als **sittlich schlecht**. Er beruft sich dabei auf Deut. 18, wo die Zauberei mit der Todesstrafe belegt wurde; gleich der Wahrsagerei ist auch sie wegen ihres direkten oder indirekten Bündnisses mit dem Teufel ein Abfall vom wahren Glauben „apostasia a fide“ (Sent. II d. 7 q. 3 a. 2). Solche Bündnisse sind nie erlaubt: „nullo modo licet homini daemonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa“ (II - II q. 96 a. 2 ad 3). Auch ist es absolut unerlaubt, Zauberei durch Zauberei zu heilen, weil es überhaupt nie erlaubt ist, Zauberei anzuwenden: „quia nullo modo debet aliquis daemonis auxilium per maleficia invocare“ (Sent. IV d. 34 q. 1 a. 3 ad 3). Auf Quodlib. IV q. 9 sich berufend, sagt Soldan-Heppewörtlich: „Thomas von Aquin gestattet schließlich sogar den Besitz magischer Kenntnisse als unsündhaft, sofern man sie nicht zur Ausübung, sondern zur Widerlegung der Magie anwenden will¹.“ Soldans Anschuldigung war kein glücklicher Griff, vielleicht nicht einmal ganz ehrlich. Soldan bewegt sich in erster Linie in z weideutigen Ausdrücken. Was will er damit sagen: nach Thomas sei eventuell der Besitz magischer Kenntnisse erlaubt? Will er damit andeuten, nach Thomas sei es eventuell erlaubt, mit teuflischer Hilfe — denn das sind magische Kenntnisse — Wissen sich zu erwerben, um die Magier zu widerlegen? Davon spricht Thomas in Quodl. IV a. 16 gar nicht. Er stellt die Frage: ob es erlaubt sei, sich zu informieren, was die Magier wissen: „Utrum homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas“. Wahrscheinlich aber wollte Soldan mit seinem Anwurf sagen: Zu einem guten Zweck ist nach Thomas auch etwas Schlechtes erlaubt! Das widerspricht aber offen dem, was Thomas im betreffenden Artikel sagt. Dort lehrt er zuerst: Jedes Wissen ist an sich etwas Gutes: „Omnis autem scientia sive quaecumque cognitio bonum aliquid est“ — fürwahr ein Satz, der auch einem Modernen imponieren könnte, wenn er nicht von Thomas herrührte! Durch die Umstände, „secundum diversas circumstantias“, besonders aus dem angestrebten Zwecke, „secundum intentionem finis“, kann das Wissen gut oder schlecht werden. An sich, „in genere“, sind also auch die

¹ I 179.

magischen scientiae, insofern sie Wissen vermitteln, aber nie insofern sie durch den Teufel erworben sind, gut; zu einem guten Zwecke darf man sich also über dieselben informieren, mit anderen Worten: Was an sich gut ist und noch zu einem guten Zwecke hingeeordnet wird, ist nicht sündhaft. Ich denke, eine solche Moraltheorie kann auch vor dem gestrengen Richterstuhle Soldans ganz gut standhalten! Oder etwa nicht? Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß Soldan den betreffenden Artikel gar nie selber gelesen hat! Das kommt etwa vor bei Anschuldigungen gegen die Scholastik!

Was Thomas über den schädigenden Einfluß des Teufels in der Zauberei, d. h. das Maleficium, lehrt, stützt sich auf die Heilige Schrift, welche ebenso klar die reale Möglichkeit des Maleficiums, als auch die sittliche Verworfenheit der Zauberei bestätigt. Im Gegensatz zum späteren Hexenwahn, der den Menschen einer sozusagen schrankenlosen Teufelsmacht und Tyrannei auslieferte, findet Thomas nicht bloß in der alles überwachenden Leitung Gottes, sondern auch und vor allem in der von Gott festgelegten Naturordnung eine machtvolle, unüberwindliche Schranke auf allen Gebieten gegenüber dem verhängnisvollen Einwirken der Dämonen.

2. Die Teufelsbuhlschaft.

Von dem, was hierüber Thomas auf Rechnung geschrieben wurde und mit ihm der Hochscholastik, wollen wir zuerst kurz das darstellen, was wahr ist, und dann, was zum Wahren hinzugedichtet oder fälschlich aus ihm deduziert wurde.

Grundlegend für die Untersuchung dieser Frage ist die verschiedene Auffassung der Natur der Dämonen. Sie muß daher zum Ausgangspunkt der Abklärung genommen werden. Es gab, sagt Thomas (I q. 115 a. 5), über die Beschaffenheit der Dämonen drei verschiedene Ansichten: Die erste ist die der **Peripatetiker**; sie leugneten das Dasein der Dämonen und schrieben alle ihre Werke den Himmelskörpern zu. Als „manifeste falsa“ lehnt der englische Lehrer diese Position ab (ib.) Die zweite Ansicht ist jene der **Platoniker** (I q. 115 a. 5). Über ihre Lehre bezüglich der Natur der Engel und Dämonen äußert sich Thomas an verschiedenen Orten und Stellen ganz verschieden. Und das

— historisch betrachtet — mit vollem Rechte, weil es hier über ganz verschiedene platonische Ansichten gab, die allerdings auch Thomas nicht alle klar von einander zu unterscheiden vermochte. Das einzig Gemeinsame aller Platoniker war wohl das, daß sie die Natur der Dämonen und meist auch der Engel und Seelen irgendwie aus Materie und Form zusammengesetzt sich dachten, wobei sie aber in der Bestimmung dieser Materie wieder weit auseinandergingen. Wir können sie an der Hand der Geschichte der Philosophie in folgender Weise klassifizieren: 1. Solche, die sich das Wesen jeder geistig-creatürlichen Substanz, also auch der Engel und Dämonen, aus einer geistigen Materie und Form zusammengesetzt dachten. Das war und blieb die Lehre aller augustinischen Platoniker, sie war von Augustin bis ins 13. Jahrhundert herrschend, und auch da, außer bei Wilhelm von Paris, Joh. von Rupella, Albert, Thomas und ihrer Schule, überall noch maßgebend, in der älteren Dominikanerschule und bei den Franziskanern. Thomas erwähnt diese Auffassung bei unserer Streitfrage ausdrücklich (De Pot. q. 6 a. 6 ad 4). Ihrem Ursprunge nach dürfte diese Lehre von einer geistigen Materie auf Plotin, der in der Geisteswelt eine *ὕλη νοητή* annahm, zurückführbar sein¹. Streng genommen ist diese Fassung nicht gegen die geistige Natur der Engel, Teufel und Seelen, weil die Materie geistig sein soll. 2. Viele Platoniker hielten die Natur der Dämonen — und meistens auch der Engel — für zusammengesetzt aus einer körperlichen Materie und Form, meist nach Art der Vereinigung von Seele und Leib im Menschen. Schon bei Plato, auf den sich Thomas ebenfalls beruft (De Malo q. 16 a. 1) werden die Dämonen Götter und Söhne der Götter genannt². Sie nahmen, von Göttern und Menschen zusammen erzeugt, ihrer Natur nach eine mittlere Stellung zwischen beiden ein³ und vermittelten zwischen beiden Opfer, Gebet, Prophezeiung und Zauberkräfte⁴; aber sie sind nicht boshaft, sondern nach sokratischer Vorlage mehr Schutzgeister, die auch Opfer verdienen⁵; weil erzeugt, sind sie also bei ihm

¹ En. II 4, 4; III 4, 1.

² Apol. 27 c. (Edit. Didot).

³ Conviv. 202 e; 208 a, ss.

⁴ Ib.

⁵ Pol. 271 d; Rep. VIII 540 c.; Phaed. 107 d.

schon höhere Sinneswesen. Philo von Alexandrien (ca. 25 v. Chr. bis 40 n. Chr.) übernimmt diese platonischen Dämonen als Engel¹, scheidet aber diese in gute und böse²; seinem Panpsychismus entsprechend, hält er die Dämonen für in der Luft fliegende Seelen³, welche die Luftkörper beleben; sie waren es, welche nach Genes. 6, 2 aus Menschentöchtern die Riesen erzeugten⁴. Wie vieles von dem erinnert uns nicht an die Teufelsauffassung zur Zeit des Hexenwahns? Diese Dämonen sind eigentliche boshafte Lebewesen, die fliegen und erzeugen können. Dem ganz entsprechend, redet der Jude Josephus Flavius von Engeln, die er Dämonen nennt, und die mit Menschentöchtern sich vermischten⁵, auf was auch Thomas ungenau hinweist (Sent. II d. 8 a. 4 q. 2). Jene philonisch-alexandrinische Interpretation von Genes. 6, 2, wonach Dämonen mit Menschentöchtern ein eigentlich eheliches Verhältnis eingingen und Söhne erzeugten, ging nachher auf eine große Zahl patristischer Schriftsteller über: Clemens Romanus, Origenes, Justinus, Tatian, Clemens Alex., Tertullian, Irenaeus, Cyprian, Lactantius, Ambrosius usw.⁶ Wie Roskoff schon erwähnte, führten zahlreiche patristische Schriftsteller überhaupt den ersten Fall der Engel auf diese Vermischung mit Weibern zurück⁷. Sie setzten also voraus, daß die Engel von Anfang an Leiber besessen hätten. Nach Tatian (ca. 130 n. Chr. geboren) sind die Dämonenleiber luft- und feuerartig⁸. Da die Dämonen Leiber besitzen, bedürfen sie auch nach Origenes der Nahrung, weshalb sie den Dampf der Wehrauchopfer gierig einsaugen⁹. Ganz seinem materialistischen Stoizismus entsprechend, ist der Dämon bei Tertullian (160—220 n. Chr.) ein mit rasender Schnelligkeit fliegender Vogel¹⁰.

¹ De Gigantibus (ed. Richter) II 52, 9.

² Ib. 53, 34.

³ „Ψυχὰὶ δὲ εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι“ ib. 52, 10.

⁴ Ib. 52, 6.

⁵ „Multi angeli Dei cum mulieribus congressi progeniem procreaverunt insolentem.“ (Antiquit. Judaic. I 3, 1.)

⁶ Vgl. Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels (Freiburg i. S. 1901), 135 Anm.

⁷ Gust. Roskoff, Geschichte des Teufels (Leipzig 1869), I 232.

⁸ Oratio ad Graecos 154.

⁹ Contra Celsum V 579.

¹⁰ Apol. c. 22.

Richtig sagt Roskoff¹, daß aus dieser Vorstellung von leiblichen, mit Weibern sich vermischenden Teufeln oder Engeln der „Buhlteufel“ hervorging, dessen Urvorstellung übrigens ebenfalls im ältesten Heidentum zu suchen ist und später bei den heidnischen Kelten und Germanen immer wieder auftrat. Hat doch der Gote Jordanis um das Jahr 550 den Ursprung der Hunnen von bösen Dämonen und Zauberweibern abgeleitet². Aber nicht alle patristischen Schriftsteller interpretierten jene Stelle Genes. 6, 2 im obigen Sinne. Chrysostomus, Theodoretus Cyr., Procopius Gaz., Cyrillus Alex. und Augustinus sahen mit Julius Africanus in jenen Benê Elohim, die sich mit Weibern vermischten, nicht Engel, sondern Sethiten, die mit den verdorbenen Töchtern aus dem Geschlechte Kains sich verbanden³, und V. Zapletal hat nachgewiesen, daß diese zweite Interpretation von Gen. 6, 2 allen anderen exegetisch vorzuziehen ist⁴. Merkwürdigerweise wurde gerade diese Väterinterpretation von den Historikern des Zauberwahns völlig ignoriert. Und doch ist sie auch diejenige, die Thomas zur seinigen gemacht hat (I q. 51 a. 3 ad 6).

Die folgenschwerste Gestaltung erhielt jene materialistische Dämonologie in dem heidnischen Neuplatonismus. Sein Einfluß wurde überhaupt weit unterschätzt. Schon der Fürst dieser merkwürdigen Schule, Plotin (204–269 n. Chr.), hält die Dämonen nicht für eigentliche Geister, sondern für Seelen, welche in sich zwar geistig sind und eine geistige Materie enthalten, die aber dazu noch als Seelen mit feuer- und luftartigen Leibern sich vereinen, sie beleben, weswegen sie, trotzdem sie auch „Götter“ genannt werden, auch ζῶα πύρινα, feuerleibige Lebewesen, genannt werden⁵. Sie haben daher auch Leidenschaften und nehmen ihrer Natur nach zwischen den eigentlichen Göttern und den Menschen eine Mittelstellung ein und bewohnen die sublunare Sphäre⁶. Weil sie einen Körper besitzen, sind sie auch der Sprache teilhaftig⁷. Da

¹ A. a. O. I 232.

² Soldan-Heppe I 72.

³ Vgl. Zapletal a. a. O.

⁴ A. a. O. 136.

⁵ En. II 1, 6.

⁶ En. III 5, 6.

⁷ En. IV 3, 18.

sie in ihrem irrationellen Teile der Natur Leidenschaften besitzen, Sinne und Gedächtnis haben, sind sie durch diese Annäherung an den Menschen besonders geneigt für menschliche Zauberanrufungen¹. — Den schlimmsten Fortbildner dieser Theorie erhielt Plotin in seinem Schüler Porphyrius (232—304 n. Chr.) Über seine Dämonologie hat uns E. Zeller aus seinen Schriften, besonders seinem Opusculum „De abstinencia“ einen quellenmäßig belegten Auszug geboten, den wir hier kurz wiedergeben². Es gibt gute und böse Dämonen, die alle, unter dem Monde wohnend, luftartige, leidensfähige, vergängliche Leiber besitzen. Die guten, teilweise auch Engel und Erzengel genannt, sind Schutzgeister für Mensch und Tier, Leben und Natur, Einzelne und Völker, Vermittler bei Gott³; die schlechten haben mißgestaltete Körper, sogar erdartige, betastbare, sind gewalttätig, heimtückischen Wesens, verfolgen den Menschen vor und nach seiner Geburt, ändern wohl auch ihre Gestalten, schleichen sich mit unreinen Nahrungsmitteln, namentlich mit Blut und Fleisch, in den menschlichen Leib ein, sind die Urheber von Seuchen, Erdbeben, Unfruchtbarkeit, fallen den Menschen unter allerlei Tiergestalten an, vermischen sich mit ihnen geschlechtlich⁴; sie sind die Urheber der Zauberei, lassen sich selber als Götter huldigen, verleiten die Menschen zur Meinung, daß auch Böses von den Göttern komme⁵, sind die Urheber der Wahrsagerei aus Gestirnen und dem Inneren der Tiere⁶.

Haben wir hier nicht die wesentlichsten Züge des Hexenwahngeistes des 15., 16. und 17. Jahrhunderts? Und sind sie nicht hervorgegangen aus jenem Grundirrtum, daß die Dämonen einen Leib besäßen, wie schon Plato, dann Philo, Plotin, Porphyrius mit manchen patristischen Schriftstellern glaubten? Thomas kannte den Einfluß dieser platonischen materialistischen Dämonologie auf die damalige und spätere Zeit. Er erwähnt, daß Joh. Damascenus, von diesem Platonismus beeinflusst, vielleicht den Engeln und

¹ En. IV 4, 43

² Philosophie der Griechen (1903) III, II 726—733.

³ Das. 727.

⁴ Das. 227—228.

⁵ Das. 229.

⁶ Das. 731.

Dämonen Körper zugeschrieben habe (De Malo q. 16 a. 1 ad 7). Er hält es nicht für unwahrscheinlich, daß auch Pseudo-Dionysius, vom Platonismus beeinflusst, den Dämonen sinnliche Leidenschaften zugeteilt habe (De Malo q. 16 a. 1 ad 3)¹. Und bei aller Pietät, mit der er Augustin interpretiert und so sehr dessen spätere Werke für die Geistigkeit der Dämonennatur eintreten, bekennt er doch, daß auch Augustin in zwei seiner Werke, im Kommentar über die Genesis (De Malo q. 16 a. 1 ad 16) und im Enchiridion die Frage bezweifelt hätte (De Pot. q. 6 a. 6).

Gegen die Peripatetiker und gegen die Platoniker aller Schattierungen stellt nun Thomas die dritte Ansicht über das Wesen der Dämonen auf, die er jene des **christlichen Glaubens** nennt (De Pot. q. 6 a. 6), verschieden von der aristotelischen und platonischen: „Sed in hoc certissime a doctrina tam Platonis, quam Aristotelis doctrina fidei discordat“ (ib.). Sie geht dahin, daß die Natur der Engel und Dämonen geistig ist (I q. 113 a. 5) und daher in keiner Weise etwas Körperliches als natürlichen Wesensbestandteil in sich schließt. „Qui facis angelos tuos spiritus“, sagt der Psalmist (103, 4). Das geistige Erkennen bedarf aber des Körpers nicht (I q. 50 a. 1). „Sic ergo fidei veritatem sequendo, dicimus angelos et daemones non habere corpora naturaliter unita“ (De Pot. q. 6 a. 6). Und, von der ganzen Tragweite dieser These gegen den materialistischen Dämonismus tief überzeugt, hat Thomas vielleicht keinen Lehrpunkt seiner Dämonologie so häufig in den verschiedenen Werken begründet und immer wieder aufgenommen, wie diesen². Hier war Thomas sicher nicht ein Förderer des Zauberwahns und der Teufelsbuhlschaft, wie sie Porphyrius schon bekannte und die eine verblüffende Ähnlichkeit aufweist mit jener der späteren Jahrhunderte! Dagegen hält Thomas es nicht für unmöglich, daß Engel und Dämonen zuweilen äußerlich Körper annehmen. Dafür sprechen mannigfache Tatsachen der Heiligen Schrift, wo Engel mit Leibern in einer von vielen wahrnehmbaren Art

¹ „Dicendum quod satis probabile est, quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiae platonicae, opinatus sit cum eis, daemones esse animalia quaedam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam.“

² De Pot. q. 6 a. 6; De Malo q. 16 a. 1; Summa Th. I q. 50 a. 2; q. 51 a. 1; Sent. II d. 8 a. 1; C. G. II c. 49. 50. 51.

und Weise — z. B. Abraham, Tobias — erschienen (I q. 51 a. 2). Auch hält er es für unstatthaft, jene Leiber nur als bloße Fiktionen zu betrachten, wie Rabbi Moyses gemeint hat, denn „*quae fieri simpliciter narrantur, simpliciter etiam intelligi debent esse gesta*“ (De Pot. q. 6 a. 7). Das entspricht auch der Interpretation der Heiligen Väter. Als höhere Geister vermögen sie, was die Naturkräfte vermögen, können also durch jene aus vorhandenen Samen Leiber hervorbringen (Sent. II d. 8 a. 2). Aber da sie diese Leiber nur äußerlich annehmen, nicht als natürlich mit ihrer Natur vereinigte Mitprinzipien ihrer Tätigkeit, besitzen Engel und Dämonen weder Sinnesleidenschaften, noch können sie durch den angenommenen Leib vitale Tätigkeiten hervorbringen, also weder essen noch trinken noch überhaupt fühlen im eigentlichen Sinne (I q. 51 a. 3), weshalb denn auch der Engel zu Tobias sprach: „Ich schien zwar mit euch zu essen und zu trinken, aber ich bediene mich unsichtbarer Speise...“ (De Pot. q. 6 a. 8). Die Teufel können daher auch nicht erzeugen. Zwar gehen hierüber die Meinungen auseinander (Sent. II d. 8 q. 1 a. 4). Aber eine wirkliche Erzeugung kommt ihnen nicht zu. Die Teufel dienen in Menschengestalt nur als Samenvermittler, indem sie den in Weibesgestalt erhaltenen männlichen Samen — Succubus — nachher in Mannesgestalt auf das Weib übertragen — Incubus — können: „*per hoc quod unus et idem daemon sit ad virum succubus et semen ab eo receptum in mulierem transfundit, ad quam fit incubus*“ (De Pot. q. 6 a. 8 ad 5). Daher ist dann in diesem Falle der Erzeugte keineswegs ein „Teufelskind“, sondern der Sohn dessen, von dem der Samen herrührt: „*non esset filius daemonis, sed viri, cuius fuit semen*“ (ib. ad 7 u. I q. 51 a. 3). Thomas stützt diese Annahme auf Augustin und gewisse Tatsachen, die derselbe für unleugbar hielt (I q. 51 a. 3 ad 6).

Diese Auffassung von „Incubi“ und „Succubi“ findet sich, wie Hansen richtig sagt, sozusagen bei allen großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts¹, bei Albert, Bonaventura, Duns Scotus usw. Nur der Dominikaner Petrus von Tarantaise bezweifelte die Möglichkeit solcher Vorgänge². Dagegen hatte der Volksaberglaube,

¹ A. a. O. 184—186.

² Das. 185.

genährt durch frühere heidnische Einflüsse, vielfach auch im 12. und im 13. Jahrhundert an eine eigentliche Teufelserzeugung und Teufelskinder geglaubt¹. Wir konstatieren hier Hansen gegenüber den großen Gegensatz zwischen Scholastik und Volksaberglaube, den Thomas übrigens nicht einmal der Erwähnung wert hielt.

Nun einige eingehendere **Kritikbemerkungen** über die Bedeutung dieser angeblichen thomistischen Theorie der Teufelsbuhlschaft. Was Phantasterei und tendenziöse Bestrebungen zum Wahren hinzuzudichten vermögen, um daselbe zu entstellen, das hat sich hier in der Kritik über diese scholastische Doktrin gezeigt. „Kalt und grausig, sagt Soldan-Heppe, blickt es aus dieser Doktrin des großen Kirchenlehrers (Thomas) der abendländischen Menschheit ins Angesicht. Denn schloß sich diese Dämonenlehre mit dem im Volke heimischen Aberglauben zusammen, so war die Möglichkeit gegeben, daß dem Zauberspek von der Kirche volle Wirklichkeit zuerkannt wurde².“ Dem so ernstesten und kritischen Hansen wird die in der Heiligen Schrift so vielfach begründete scholastische These, daß Engel zuweilen Menschengestalten annehmen können, zu einem eigentlichen Heeresauszug der Engel und Teufel aus Himmel und Hölle auf die Erde zu den Menschen! Man höre ihn selbst! „Danach nehmen die in ungeheurer Zahl vorhandenen guten wie die bösen Engel sichtbare Körper besonders deshalb an, um mit den Menschen in Verkehr treten und damit einen wesentlichen Zweig ihrer Wirksamkeit in der Welt erfüllen zu können³.“ Und das schreibt Hansen, trotzdem Thomas in dreien seiner Werke diese Körperannahme als ein seltenes Ereignis hinstellt: „interdum“ (I q. 51 a. 2); „quandoque corpus assumunt“ (De Pot. q. 6 a. 7); „quandoque corpora assumere“ (Sent. II d. 8 q. 1 a. 2). Aber wir haben zur Sache noch viel Wichtigeres zu sagen!

Man mag und kann über die „Incubi“ und „Succubi“ verschieden denken. Wir selber reservieren uns diese Freiheit! Aber wichtig ist es hier, folgende Punkte festzustellen:

1. Die Idee von den Incubi und Succubi steht in **keinem notwendigen Zusammenhang** mit den übrigen Grund-

¹ Das. 141 ff.

² I 121—125.

³ Das. 183.

thesen der thomistischen Dämonologie, am wenigsten mit der Geistigkeit der Teufelsnatur. Aber auch aus der Möglichkeit, Körper annehmen zu können, folgt sie gar nicht. Diese Möglichkeit ist wohl eine Vorbedingung für die Annahme von Incubi und Succubi; aber die letztere ist keineswegs eine Konsequenz der ersteren. Faktisch waren für Thomas diese Incubi etc. nur ein Notbehelf zur Erklärung gewisser von Augustin referierten Tatsachen, die er nicht ohne weiteres zu leugnen wagte, die er aber auch nicht anders zu erklären wußte. Dieser Respekt vor Tatsachen oder auch nur vor angeblichen Tatsachen sollte auch bei einem Forscher des dunklen Mittelalters in unserer modernen Zeit Anerkennung finden, auch dann, wenn man mit der Erklärung der Tatsachen nicht einverstanden ist!

2. Ganz unrichtig ist es, wenn Soldan-Heppe¹ und Hansen² behaupten, Thomas hätte mit seinen Incubi und Succubi „eine wissenschaftliche Theorie über den Geschlechtsverkehr zwischen Dämonen und Menschen“ begründet. Daran hat Thomas gar nicht gedacht. Die Idee von Incubi und Succubi war längst früher bekannt und sogar Soldan-Heppe gibt anderwärts zu, daß schon der Byzantiner Psellus Incubi und Succubi angenommen hätte³. Gesteht nicht derselbe Soldan-Heppe an anderer Stelle, daß schon vor der Geburt des Aquinaten in dem ums Jahr 1222 verfaßten „Dialogus miraculorum“ des Caesar von Heisterbach „der Gedanke der Teufelsbuhlei bereits vollständig ausgebildet“ war⁴. Wie Porphyrius mit der Annahme von leiblichen, leidenschaftlichen, die Menschen überall überfallenden Dämonen der Teufelsbuhlschaft das Wort geredet hat, haben wir oben erwähnt. Keiner verurteilt ihn schärfer als Thomas (De Pot. q. 6 a. 6). Wo, wie, wann hat Thomas über die Incubi und Succubi eine Theorie entwickelt? Allerdings, wenn man gewisse Autoren der Hexengeschichte liest, würde man glauben, Thomas hätte darüber ganze langatmige Artikel und Quaestiones geschrieben. Wie steht es in Wirklichkeit? In Sent. II d. 8 q. 1 a. 4 erwähnt er die Frage in einer sogenannten Quaestiuncula. Im Kommentar zu Job 40, lect. 2 wird das Problem im An-

¹ I 124.

² 181.

³ I 124.

⁴ I 164.

schlusse an Augustin kaum gestreift. In den beiden wichtigsten Quellen: Summa theologica I q. 51 a. 3 ad 6 und De Pot. q. 6 a. 8 ad 5 äußert er sich darüber nur in kurzen Antworten auf vorhergehende Objektionen. Das ist alles!

3. Wir gehen sogar noch einen Schritt weiter. Nicht bloß wollte Thomas mit seinen Äußerungen über das Problem keine wissenschaftliche Theorie bieten, sondern ihm selbst galt die Annahme von Incubi und Succubi nur für eine **wahrscheinliche**, nicht sichere Lösung des Problems. In De Pot. q. 6 a. 8 ad 5 sagt er abschließend: „Et hoc satis rationabiliter sustineri potest“. Wenn wir das „satis rationabiliter“ mit „ziemlich glaubwürdig“ wiedergeben, tun wir dem Texte kaum Gewalt an. In jedem Falle schließt diese Redewendung weder nach dem allgemeinen Sprachgebrauche noch weniger nach der äußerst vorsichtigen, genauen thomistischen Terminologie jeden Zweifel aus. Thomas hielt also seine eigene Ansicht höchstens nur für sehr wahrscheinlich!

4. Wir sind hierüber noch nicht am Ende. Mit Nachdruck müssen wir vielmehr noch weiter betonen, daß zwischen der Annahme dieser Incubi und Succubi der Hochscholastik und der Teufelsbuhlschaft der späteren Hexenwahnzeit ein **ganz wesentlicher Unterschied** besteht, wenn sie auch dem Namen nach vielfach zusammengeworfen wurden, und spätere Scholastiker und Inquisitoren, welche den Zauberverwahn verteidigten, nicht selten zur Beruhigung ihres irrigen Gewissens mißbräuchlich auf Thomas und seine Incubi und Succubi sich beriefen. Letzteres ist tatsächlich häufig geschehen. Es ändert aber an der Sache nichts. Mißbrauch kann man mit allen Prinzipien und Ansichten treiben. Der Unterschied besteht aber doch und er ist groß. Wir erklären uns:

a) Der Zauberverwahn des 15., 16. und 17. Jahrhunderts glaubte im Grunde an wirkliche geschlechtliche Verbindungen und Zeugungsakte zwischen Teufel und Menschen, an eine mögliche *Generatio* zwischen beiden. Daher ist in jenen Zeiten auch die Rede von wirklichen Teufelskindern, deren Vater der Teufel selbst gewesen sein soll¹. Und die tiefere Grundvorstellung, aus

¹ Roskoff, a. a. O. 312; Soldan-Heppe II 54; Hansen 141 ff.

der dieser Volksglaube hervorgegangen war, bildete der Glaube an die natürliche Leiblichkeit der Teufel, wie die alten Heiden, viele Schriftsteller der Väterzeit im Anschluß an Genes. 6, 2, dann vor allem die Neuplatoniker mit Porphyrius sie festhielten. Leider ist diese altheidnische Vorstellung bei den Völkern des christlichen Mittelalters nie ganz erloschen. Die Erzählung vom dämonischen Ursprung der Hunnen, die Behauptung, Cyprien wäre mit Söhnen von Incubi bevölkert worden¹, der Bericht von einem Incubuskind, das 1249 in Herfordshire gezeigt wurde², neben mehrfachen dichterischen Sagen des 12. und 13. Jahrhunderts bestätigen das³. Mit der Vorstellung von der natürlichen Leiblichkeit des Teufels verband der frühere und spätere Volksglaube zugleich den Glauben, es wäre in der Macht des Teufels, sich in verschiedene Leiber zu verwandeln je nach Bedürfnis, was übrigens auch Porphyrius angenommen hatte.

b) Thomas dagegen ist der schärfste Bekämpfer der natürlichen Leiblichkeit der Dämonen, leugnet daher die Zeugungsfähigkeit der Teufel, leugnet die Möglichkeit von Teufelskindern, leugnet die Möglichkeit der Körperverwandlung, wie wir gleich sehen werden. Seine problematische Annahme von Incubi und Succubi war ganz verschieden von jenen Vorstellungen, aus denen die spätere Teufelsbuhlschaft hervorgegangen ist. Spätere Scholastiker haben allerdings beide Auffassungen zur eigenen Rechtfertigung in Verbindung gebracht.

3. Die Tierverwandlung.

Weit mehr Interesse als dem vorigen schenkt Thomas diesem Probleme. In De Malo q. 16 a. 9 stellt er die Frage formell: „Utrum daemones possint transmutare corpora transmutatione formali“. Der Grund dieses Interesses liegt im strengen Zusammenhang dieses Problems mit seiner ganzen Dämonologie, speziell mit der Frage über die Grenzen der Dämonenmacht. Daher behandelt er in der Summa theologica I q. 114 a. 4 die Frage unter dem Titel: „Utrum daemones possint homines seducere per aliqua miracula“. Er kennt auch die vielfachen alten Erzählungen über

¹ Hansen 141.

² Soldan-Heppe I 160.

³ Hansen 141, Anm. 6.

Verwandlungen von Menschen in Tiere, Vögel und Wölfe (De Pot. q. 6 a. 5 ad 6). Die Lykanthropie war ihm also nicht unbekannt (De Malo q. 16 a. 9 ad 2).

Logisch, seinen Prinzipien über die Naturordnung entsprechend, unterscheidet er immer zwei Veränderungen, *mutationes*, in den Naturdingen *a*) die eine ist die der **natürlichen Erzeugung**, *generatio*, wo ein Lebewesen durch die Naturkräfte aus dem Samen zu seinem Dasein sich entwickelt; was hier wird, ist immer dasselbe Wesen, also dieselbe Form, welche *de potentia materiae* in Akt übergeführt wird. Da die Dämonen durch die Naturkräfte, „*mediantibus activis naturalibus*“ (De Malo q. 16 a. 9 ad 1), das Vermögen, was die Natur selbst vermag, liegt diese Veränderung mit Zulassung Gottes in ihrer Macht (I q. 114 a. 4). Hier handelt es sich also um keinen Einbruch in die Naturordnung, denn die Erzeugung gehört in ihren Kreis hinein, es ist eine natürliche Veränderung. *b*) Anders verhält es sich, wenn eine Form unmittelbar in eine andere verschiedene Form umgewandelt wird, z. B. wenn ein Mensch in ein Tier umgewandelt wird. Das kann die Natur selbst nicht. Es ist also gegen die allgemeine Naturordnung. Diese Umwandlung heißt **transmutatio formalis**. Können die Dämonen sie vollbringen? Die Antwort des hl. Thomas ist kategorisch negativ: „*Illae transmutationes corporalium rerum, quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum secundum rei veritatem perfici possunt: sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale*“ (I q. 114 a. 4 ad 2¹). Und wenn es dennoch hie und da geglaubt wird, so ist es nicht wahr, sondern nur eine Täuschung des Teufels: „*hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum*“ (ib.), denn es ist gegen die Naturordnung, der jede Kreatur, auch Engel und Teufel unterworfen sind: „*Huic autem ordini omnes creaturae subiiciuntur*“ dem Worte Pauli Rom. 13, 1 gemäß: „die Ordnung, welche besteht, ist von Gott“ (De Malo q. 16 a. 9). Eigentlich ist auch diese These wieder gegen den Platonismus und seine *formae separatae* ge-

¹ Dazu De Malo q. 16 a. 9 ad 2: „*non tamen hoc, quod humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundum rei veritatem, quia hoc est praeter ordinem a Deo naturae inditum; sed omnes praedictae conversiones factae sunt secundum phantasticam apparitionem*“.

richtet (C. G. III c. 103). Weil es zur Naturordnung, d. h. zum Naturgange gehört, daß jede Form, sei sie substanziiell oder akzidentell, nur aus der *potentia materiae* herausgeführt wird, ist jede unmittelbare Formverleihung ein Einbruch in die Naturordnung (Sent. II d. 7 q. 3 a 1).

Damit stellt sich Thomas in dieser Frage entschieden auf den Boden des *Canon Episcopi*, der, ins Gratianum aufgenommen, jede Tierverwandlung als Illusion erklärt hatte.

Hansen ist diese Lösung des hl. Thomas natürlich sehr unangenehm. Er weiß überhaupt nicht, was Thomas unter „Naturordnung“ versteht. Daher steht er den beiden verschiedenen, oben dargestellten Körperverwandlungen verständnislos gegenüber. Das ist entschuldbar. Diese großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts haben oft tief gedacht und schwere Theorien entwickelt. Weniger entschuldbar ist es, wenn er sagt: „Die scholastischen Denker nahmen beim Abschluß ihrer einschlägigen Untersuchungen an, daß Verwandlung und Flug beide sowohl als Illusion wie als Realität durch die Dämonen hervorgebracht und bewerkstelligt werden könnten¹. Schließlich gibt er aber denn doch zu, daß Thomas die Realität der Tierverwandlung abgelehnt habe und daß diese Theorie überhaupt erst im 15. Jahrhundert Verteidiger gehabt habe². Das ist nun für Hansen allerdings das Allerschlimmste. Oder nicht? Thomas — so hatte er uns selbst gesagt — hat den Hexenwahnbegriff wissenschaftlich vorbereitet; zu diesem Begriffe gehört die Tierverwandlung mit der Lykanthropie in ihrer Verbindung mit der Teufelsbuhlschaft, dem Hexensabbat als ein ganz eminenten Wesensbestandteil und auch das lehrt Hansen selbst; und nun das Bekenntnis wieder von ihm selbst: Thomas hat die Realität der Tierverwandlung nicht bloß nicht wissenschaftlich vorbereitet, sondern er war gegen sie, und zwar weil sie seinen tiefsten wissenschaftlichen Prinzipien über die Weltordnung widerspricht. Das ist genug!

4. Der Hexenflug.

Nicht günstiger steht es bei Thomas von Aquin mit der realen Möglichkeit der berüchtigten Hexenflüge. Auch

¹ 189—190.

² 191.

hier haben wir wieder den merkwürdigen Gegensatz zwischen der wissenschaftlichen Spekulation des 13. Jahrhunderts und gewissen abergläubischen Volkskreisen desselben Säkulums. Sogar Hansen muß gestehen, daß die erstere diese mit Teufelshilfe fliegenden Nachtweiber für Sinnestäuschung hielt und ihre Realität ablehnte¹, während einzelne abergläubische Volkskreise fast hartnäckig an diese altheidnischen und germanischen Menschenflüge glaubten².

Was Thomas angeht, meint Hansen, so hätte die Frage von den Zauberflügen ihn wohl nie wissenschaftlich beschäftigt, d. h. er hätte sich darüber explizite nie weiter geäußert. Dagegen würde er, wenn ihm die Frage vorgelegt worden wäre: Kann der Teufel Menschen aus seiner eigenen Macht durch die Lüfte tragen? sie verneint haben; den Engeln aber hätte er wohl diese Macht eher zugesprochen³.

Auch hier zeigt es sich, daß Hansen wohl eine gewisse Ahnung, aber nicht ein tieferes Verständnis von der Weltordnung, wie Thomas sie aufgefaßt, besitzt. Die unverletzliche Grenze der natürlichen Macht der Engel und Dämonen ist für Thomas bei beiden absolut die gleiche, nämlich die Weltordnung, die nur Gott, aber kein Engel und kein Teufel zu durchbrechen vermag, weil sie Geschöpfe sind (I q. 110 a. 4). Diese Naturordnung verbietet nun beiden, daß sie aus sich etwas ohne Naturursachen hervorbringen oder etwas, was die Naturkräfte nicht auch hervorbringen können. Beide können infolgedessen aus sich nichts hervorbringen, was der menschlichen Natur und ihrer natürlichen Bewegungs- und Tätigkeitsart zuwider ist: „in actionibus virtutum activarum considerandus est ordo rerum, qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum, sed etiam secundum earum motus“ (De Malo q. 16 a. 10). Durch die Lüfte fliegen ist nun nicht eine der natürlichen Bewegungsart des Menschen entsprechende Bewegung; also sind solche Flüge der Naturordnung entgegen! Das gilt an sich sowohl für die Engel als auch die Dämonen. Wenn die Engel im Auftrage Gottes Höheres bewerkstelligen, tun sie das nicht aus eigener Kraft, sondern virtute Dei, in dessen Macht auch die Änderung der Naturordnung liegt.

¹ 196—198.

² 194 f.

³ Das. 197 f.

Thomas hat übrigens in seinen wissenschaftlichen Ausführungen über jene nächtlichen Hexenflüge nicht völliges Stillschweigen beobachtet. Bekanntlich hat der berühmte Canon *Episcopi*, der ins Gratianum aufgenommen wurde, jene Weiberflüge mit der Göttin Diana usw. als eine Illusion verurteilt und kraft dieses Canons galten all diese Zauberflüge in ernstesten Kreisen bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts für lächerliche Sinnestäuschungen. Auf jenen Canon ausdrücklich sich berufend, äußert sich Thomas im gleichen Sinne: „in phantastico animae huiusmodi visa formantur“ (De spir. creaturis a. 2 ad 14¹). Somit hat Thomas auch die späteren Hexenflüge des Zauberwahns nicht bloß **nicht wissenschaftlich vorbegründet**, sondern ihnen geradezu **widersprochen**, und zwar im Anschlusse an seine wissenschaftlichen Prinzipien über die Naturordnung!

Wie bereits angedeutet, wagt auch Hansen es nicht, Thomas und der Scholastik des 13. Jahrhunderts die direkte Verteidigung der realen Möglichkeit der Hexenflüge in die Schuhe zu schieben. Aber indirekt hätten sie doch wieder wissenschaftlich die Grundlage geschaffen für ihre Nachfolger im 15. Jahrhundert, meint er. Sie haben nämlich erstens, in Anlehnung an die Heilige Schrift, Engeln und Teufeln die Macht zugeschrieben, menschliche Körper durch die Lüfte zu tragen; zweitens haben sie in ihrer Lehre über die Entrückung, „raptus“, Grundsätze entwickelt, welche die gleiche Möglichkeit der realen Hexenflüge wieder offen ließ². Ist das wirklich wahr? Wir wollen beide Einwände etwas genauer untersuchen.

a) Für die Möglichkeit eines realen Transportes von Menschenleibern durch **Engel** und **Dämonen** sollen die scholastischen Kommentare über den Flug **Habakuks** (Daniel

¹ „Praeterea, forma naturalis existens in corpore non operatur extra corpus. Sed anima existens in corpore operatur extra corpus: dicitur enim in Concilio Aquileiensi de mulieribus, quae putant se ad Dianam de nocte ire, quod eis advenit in spiritu, quod putant se in corpore pati; et sic etiam spiritus eorum extra corpus operatur.“ „Ad decimum quartum dicendum, quod illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu; non quod spiritus, i. e. substantia animae, extra corpus operatur, sed quia in spiritu, hoc est in phantastico animae, huiusmodi visa formantur.“ Wie Albert, versteht auch Thomas unter Lamia nicht eine fliegende Hexe, sondern ein Tier. (Comment. in Is. 34.)

² A. a. O. 193f.

c. 14) und die Entführung Christi durch den Satan auf die Zinne des Tempels (Matth. 4, 5; Luk. 4, 9) sprechen¹.

Hier hat Hansen offenbar etwas Pech mit der Unterscheidung der echten und nicht echten Werke des hl. Thomas. So zitiert er den Kommentar zu Daniel 14, 35–38², der sicher unecht ist. Auch zu Lukas hat Thomas keinen Kommentar geschrieben außer der *Catena aurea* und dort äußert er sich selbst nicht über unsere Frage. Dagegen äußert er sich über die Entführung Christi durch den Satan in seinem Kommentar zu Matthäus 4 sehr klar, aber nicht im Sinne Hansens. Im Anschlusse an Hieronymus interpretiert er jene Worte: „*assumpsit eum diabolus in sanctam civitatem et statuit eum super pinnaculum templi*“ in dem Sinn, daß Christus aus eigener Kraft, die aber der Teufel sich selbst zuschrieb, dorthin sich begab: „*hoc dicit Evangelista secundum opinionem diaboli, quia quod Christus sustinuit ex virtute, diabolus accepit quasi faceret sua potentia*“. Also nach Thomas hat nicht der Teufel Christus auf die Zinne des Tempels getragen!

Auch für den Flug Habakuks wollen wir Hansen aus Thomas eine sicher echte Interpretation erbringen. Nicht der Engel trug dort aus eigener Kraft Habakuk zu Daniel, sondern jener Flug war die Wirkung der Kraft Gottes, die an keine Naturordnung gebunden und einzig und allein die wahren Wunder wirkt. „*Sed contingit aliquando divina virtute, quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid, in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhaerentes, sicut, quod virgo pariat... sicut etiam aliquod corpus in statu gravitatis existens, potest miraculose participare actum agilitatis vel impassibilitatis, sicut de Habacuc legitur Daniel*“ (Sent. IV d. 49 q. 2 a. 7).

b) Nicht günstiger für Hansen ist die Stellung, welche Thomas über die Entrückung — *raptus* — einnimmt. Es handelt sich da vor allem um die Entrückung Pauli bis in den dritten Himmel! In II. Cor. 12, 2 sagt der Völkerapostel von sich selbst: „*scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi usque ad tertium*

¹ Das. 198 t.

² Das. 200, Anm. 3.

coelum“. Thomas hätte nun, so argumentiert Hansen, sowohl in seiner eigenen Abhandlung „de raptu“ als auch in seinem Kommentar zu II. Cor. 12, 2 die Frage offen gelassen, ob Paulus nur geistig oder auch körperlich entrückt worden wäre; damit hätte er hier also wieder die Möglichkeit einer realen Körperentrückung, d. h. eines Körperfluges bestehen lassen¹ und somit den späteren teuflischen Hexenflügen wissenschaftlich vorgearbeitet!

Eine einzige Gegenfrage an Hansen würde ihn hier an die Wand drücken. Woher weiß denn Hansen, daß Thomas hier von Körperflügen spricht, die durch Engel oder gar Teufel ausgeführt worden wären? War nach Paulus oder Thomas diese Entrückung das Werk eines Teufels oder eines Engels? War sie nicht nach beiden vielmehr das Werk Gottes, der an keine Naturordnung gebunden ist? Was sagen die Quellen bei Thomas hierüber? In seinem Kommentar zu II. Cor. 12 lect. 1. sagt er ausdrücklich, daß jener Raptus Pauli „per virtutem divinam“, durch göttliche Kraft, und zwar zu etwas, was über der Natur steht, „in id quod est supra naturam“ und zu was sogar das lumen gloriae nötig war, stattfand. In der von Hansen ebenfalls herangezogenen Abhandlung De Veritate q. 13 hebt er fast in jedem der fünf Artikel das „virtute divina“ hervor. In der Summa theologica II—II q. 175 handelt er in sechs Artikeln wieder von der Entrückung und sagt von jenem an Paulus gewirkten Wunder: „in raptu, de quo loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo, quod est secundum naturam in id, quod est supra naturam“ (a. 5). Falls Paulus also auch mit dem Leibe entrückt war, so hat nicht ein Teufel oder Engel diesen Körperflug bewerkstelligt, sondern Gott selbst. Die Möglichkeit von Körperflügen, die also Thomas hier offen läßt, ist nicht jene, die Teufeln und Engeln zugesprochen wird, sondern Gott. Sie hat daher mit den späteren Hexenflügen wahrhaftig nichts zu tun!

Somit hat Thomas die spätere Hexenflugtheorie weder direkt noch indirekt wissenschaftlich vorbereitet. Er hat sie vielmehr als eine Illusion verurteilt und seine Stellung zu ihr ist eine logische Konsequenz seiner ganzen wissen-

¹ 208—209.

schaftlichen Lehre über die Naturordnung und seiner Dämonologie überhaupt.

Es ist wohl kaum nötig, hier hervorzuheben, daß Thomas von Aquin noch nichts wußte von dem später so berühmten **Hexensabbat**, in welchem der ganze Wahn der Zauberei jener unglückseligen späteren Zeit kulminierte. Dagegen ist es hier am Platze zu betonen, daß Thomas mit seiner wissenschaftlichen Ablehnung sowohl der Tierverswandlung als auch der Hexenflüge der Realität des Hexensabbats, der beide voraussetzte und an die leider später auch Inquisitoren glaubten, wissenschaftlich jeden soliden Boden abgegraben hat. Thomas, wie überhaupt die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, stand bezüglich der Zauberei auf dem Boden des Canon Episcopi. Hat doch sogar Hansen das Bekenntnis ablegen müssen, daß die scholastische Spekulation des 13. Jahrhunderts nicht einmal das Verhältnis der Zauberei zur **Ketzerei** näher bestimmt hätte¹. Wenn spätere Scholastiker um die Mitte des 15. Jahrhunderts, und vielleicht schon früher, im Gegensatz zum Canon Episcopi eine andere Stellung einnahmen und sogar aus Thomas ihre ungesunden Neuerungen zu beweisen suchten, so standen sie auch hier, wie in anderen Fragen, unter dem Zeichen des Niederganges der großen Scholastik. Insofern ist es ganz richtig, daß damals eine große Wendung in der Scholastik eingetreten war. Viele, fast zahllose Faktoren haben zur Bildung jenes greulichen Hexenwahns beigetragen: der Zerfall der Scholastik, die Mißgriffe der Inquisitoren, die Abnahme des wahren Glaubens, die Verwilderung der Sitten, das Wiederaufleben des gnostisch-manichäischen Dualismus; aber das, was positiv und lehrinhaltlich am meisten zu jener Zauberauffassung beitrug, hat unseres Erachtens der altkatholische Historiker Stieve² richtig hervorgehoben: Das war die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bekannt gewordene jüdische Literatur mit dem Talmud und der Kabbala und besonders die Verbreitung der neuplatonischen Dämonologie, wie wir sie bei Porphyrius bereits vorfanden und die sozusagen alle wesentlichen Züge jenes

¹ A. a. O. 166.

² Vgl. Janssen-Pastor, a. a. O. 553, Anm. 1.

Hexenwahns des 15., 16. und 17. Jahrhunderts bereits enthielt. Dort ist von der Teufelsbuhlschaft im eigentlichen Sinne die Rede und sie war die logische Folge der Annahme der Dämonen als körperlich-sinnlich-leidenschaftlicher Wesen, eine Auffassung, die niemand energischer bekämpft hat, als Thomas von Aquin!

Die Resultate.

Alles das, was wir über die Stellung des Aquinaten zum Zauberwahn gesagt, kurz zusammenfassend, ergeben sich folgende wichtigste Resultate.

Thomas schenkt der Dämonologie relativ wenig Aufmerksamkeit in seinen Werken. Gott, der Mensch und die Engel beschäftigen ihn unvergleichlich intensiver. Aus ihm spricht noch nicht der Geist des Dämonismus späterer Jahrhunderte, wo sozusagen alles um dieses Problem sich konzentrierte. Seine Dämonologie ist auf die Heilige Schrift aufgebaut. Sie steht daher im schroffen Gegensatz zum gnostisch-manichäischen Dualismus, dessen Geist später die Zauberwahnzeit mächtig beherrschte und den, als er im Anfange des 13. Jahrhunderts durch die Waldenser und Albigenser das christliche Europa bedrohte, niemand wichtiger bekämpfte als die damalige Scholastik. Da der Heiligen Schrift gemäß alles aus Gott entstanden, gibt es für den hl. Thomas kein unabhängiges Dämonenreich, sondern dem Sein, der Ordnung und der Tätigkeit nach hängt es von der schöpferischen, leitenden, strafenden Macht Gottes ab. Daher sind die Dämonen selbst nicht allein keine Götter, sondern unglückselige, von der strafenden Hand Gottes betroffene Geschöpfe.

Nach der Heiligen Schrift sind die Dämonen gefallene Engel. Als solche besitzen sie zwar als Geister ein übermenschliches **Wissen**, aber nicht ein übernatürliches, da es immer ein kreatürliches ist. Wer durch direkte oder indirekte Anrufung des Teufels sein Wissen sich anzu-eignen sucht, treibt **Wahrsagerei**; wer durch direkte oder indirekte Anrufung die Hilfe des Teufels in Anspruch nimmt, um außerordentliche Wirkungen hervorzubringen, treibt **Zauberei** im engeren Sinne. Weder die Wahrsagerei noch die Zauberei haben bei Thomas an sich etwas zu tun mit jenem eigentlichen **Teufelsvertrag** des späteren Hexenwahns. Dagegen liegt in der Anrufung des Teufels

selbst ipso facto ein Paktieren mit dem Teufel, der Ausdruck einer Parteizugehörigkeit zu ihm, weil der Zauberer, an Stelle Gottes, den Teufel anruft. Deswegen ist auch jede Wahrsagerei und Zauberei ein Abfall — Apostasie — von Gott, wie schon Augustin gelehrt hat. Und in diesem Sinne ist das Teufelsbündnis, nach Thomas, auch in der Heiligen Schrift begründet. Aus dem gleichen Grunde ist die Zauberei nie erlaubt, auch nicht als Mittel zu einem guten Zwecke!

Gewiß hat der hl. Thomas an dem schädigenden Einfluß der Dämonen — **Maleficium** — nie gezweifelt. Dafür spricht die Heilige Schrift an zahllosen Stellen von dem ersten Sündenfall des Menschen an. Auf ihrem Boden steht auch hier der hl. Thomas. In diesem Glauben an schädigenden Einfluß des Teufels auf Mensch, Tier und Natur liegt auch gar nicht die Ursache des ruchlosen späteren Hexenwahns. Wohl aber lag die Hauptursache in dem Glauben an eine schrankenlose, alles beherrschende Macht des Teufels, der alles Böse und alles Übel in Natur, Tier und Mensch auf den Teufelszauber zurückführte. Thomas ist ein scharfer Gegner dieses Aberglaubens: die Dämonen sind keine Götter, können daher auch keine Wunder, sondern nur für den Menschen Wunderbares wirken; außer der Zulassung der weisen und gütigen Vorsehung Gottes, die für jede einzelne der dämonischen Tätigkeit irgendwelcher Art immer notwendig ist, bildet die Naturordnung gegenüber der dämonischen Tätigkeit eine unverletzliche Schranke. Kraft dieser Naturordnung vermag der Teufel nur durch die Naturkräfte, nach Art der Naturwesen, nicht außer der Sphäre des Naturwirkens tätig zu sein. Die reale Einwirkung der Dämonen auf die äußere Natur — Sturm, Wetter — hält Thomas überhaupt für selten. Die Naturordnung beschränkt den dämonischen Einfluß auf die äußeren Sinne, die Phantasie, das sinnliche Strebevermögen, den Verstand und die Freiheit des Willens. Nirgends sind die Dämonen imstande, weder auf dem Gebiete der Sinneserkenntnis noch der intellektuellen dem Menschen neue species, neue Erkenntnisbilder beizubringen; sie vermögen nur die vorhandenen zu verwirren, Unordnung in dieselben zu bringen, um dadurch indirekt auch das sinnliche Strebevermögen und die Ausübung der Freiheit zu

stören. Auf Verstand und Wille können die Teufel überhaupt gar keinen direkten Einfluß ausüben. Ganz falsch ist es auch, nach Thomas alle Sünden aus der Versuchung des Teufels abzuleiten. Die äußere Welt, das eigene Fleisch und der Wille selbst sind daneben selbständige, einflußreiche Faktoren. Überhaupt hängt die Zustimmung zur Sünde endgültig immer nur vom freien Willen ab!

Über die „Incubi“ und „Succubi“ hat Thomas weder eine wissenschaftliche Theorie gebildet noch ihre Annahme für sicher gehalten. Er zog sie heran als eine sehr wahrscheinliche Hypothese zur Erklärung gewisser, von ihm für sicher gehaltenen Tatsachen. Sie ist wesentlich verschieden von der später real angenommenen **Teufelsbuhlschaft**, die als ein eigentlicher Geschlechtsverkehr des Teufels mit Menschen, mit Teufelskindern, sogar als Massengeschlechtsverkehr aufgefaßt wurde und dessen Voraussetzung, nämlich die Körperlichkeit der Dämonen und ihre greuelhafte Sinnesleidenschaft, niemand entschiedener bekämpft hatte, als Thomas gegen die Platoniker, speziell Porphyrius. Weiter hat Thomas die reale Möglichkeit der **Verwandlung des Menschen in Tiere**, die später, besonders in der Form der Lykanthropie, für real gehalten, auf die Massen des Volkes einen so verheerenden Einfluß ausgeübt, nicht bloß nicht wissenschaftlich vorbereitet, wie die Gegner behauptet haben, sondern er hat sie wissenschaftlich absolut abgelehnt, als Einbruch in die Naturordnung. Dasselbe gilt von dem **Hexenfluge** und infolgedessen auch von dem **Hexensabbat**, dem Kulminationspunkt des späteren greulichen Zauberswahn! Überall steht Thomas hier auf dem Boden des berühmten Canon Episcopi.

Von den wesentlichen Punkten und Elementen, die Hansen zum Zauberswahn begriff gerechnet hat, bleibt nicht einer, für den er, nach gründlicher Prüfung der Frage, Thomas hätte als Anhänger aufführen können. Er ist vielmehr ein Gegner: des Teufelsvertrages, des Maleficiums und der Teufelsbuhlschaft, wie sie in der Zauberswahnzeit aufgefaßt wurden, der Tierverwandlung, der Hexenflüge, des Hexensabbats. Nach dem eigenen Geständnis Hansens hat er nicht einmal das Verhältnis von Zauberei und Ketzerei näher abgeklärt.

Es wäre für uns vielleicht nicht allzu schwer nachzuweisen, daß die späteren Hexenwahngegner, die das frevelhafte Treiben der Zauberwahnzeit unter Verdächtigungen und Verfolgungen ritterlich bekämpften und verurteilten, wie ein Hans Sachs, Ulrich Molitoris, Joh. Weyer bis herauf zum vielverdienten P. Spee S. J. im wesentlichen wieder auf dem gleichen Boden standen, auf dem Thomas gestanden hatte. Doch das Gesagte genüge. Es wird doch vielleicht manchen zum Nachdenken anregen und in ihm die Überzeugung reifen: auch in dieser Frage hat man Thomas von Aquin und mit ihm der Hochscholastik unrecht getan.

Freiburg (Schweiz).

Prof. Dr. G. M. Manser O. P.

DIE GEISTIGE KINDHEIT IM LEBEN DES CHRISTEN.

Der 14. August vergangenen Jahres wird in der Selig- und Heiligsprechungsgeschichte der Ehrwürdigen Dienerin Gottes Theresia vom Kinde Jesu, Professe des Karmeliterinnenklosters Lisieux (Frankreich), stets mit Ehren genannt werden. An dem genannten Tage wurde nämlich im Konsistorialsaale des vatikanischen Palastes in Gegenwart des Heiligen Vaters das Dekret über den heroischen Grad der von Theresia geübten Theological- und Kardinaltugenden feierlich verkündigt¹. Bei diesem Anlasse hielt der nunmehr in Gott ruhende Papst Benedikt XV. eine herrliche Ansprache über „die geistige Kindheit“, die im Leben der Dienerin Gottes in außerordentlich gewinnender Weise in die Erscheinung getreten ist.

Bei der von unserem Herrn und Meister selbst betonten Notwendigkeit der geistigen Kindheit für jedes Christenleben (Matth. 18, 3; Mark. 10, 15²) wollen wir unter Führung des hl. Thomas versuchen, die ihr gewordene Aufgabe näher zu umschreiben. Sie ist berufen, wesentliche Züge in das Lebensbild, und berechtigt, wichtige Punkte in das Lebensprogramm des Christen einzutragen.

¹ Acta Apost. Sedis, 1921, p. 449—452.

² „Wahrlich, ich sage euch: Wenn Ihr euch nicht bekehret und werdet wie die Kinder, so werdet Ihr nicht eingehen in das Himmelreich. Wahrlich, ich sage euch: Wer das Gottesreich nicht aufnimmt wie ein Kind, wird nicht in dasselbe kommen.“