Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 6 (1892)

Artikel: Die Systematik in den Quaestiones Disputatae des Hl. Thomas von Aquin
Autor: Portmann, A.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761956

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

DIE SYSTEMATIK IN DEN QUAESTIONES DISPUTATAE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von Kanonikus Professor A. PORTMANN.

3. Die Quaest. disput.: de veritate und de potentia. — Das ausgesprochenste und grofsartigste System der quaest. disput. bilden unbedingt die zwei, auch extensiv gröfsten Abhandlungen de veritate und de potentia. Die geschichtliche Betrachtung hat gezeigt, dafs die erstere im Anfang der öffentlichen Lehrthätigkeit des Heiligen in Paris, die letztere am Schlufs derselben eben dort entstanden ist und gleichsam die logische Ergänzung der erstern bildet; ebenso dafs von cp. 21 de veritate an ein ganz neuer Abschnitt de bono beginnt, der nicht mehr unter den allgemeinen Titel pafst. Daraus schlossen wir, dafs unter den zwei Aufschriften de veritate et potentia eigentlich drei Abhandlungen enthalten sind: de veritate, de bonitate oder voluntate und de potentia, welche von cp. 8 de potentia an geschlossen werden mit einer Betrachtung der Trinität, die die drei Potenzen: Macht, Weisheit und Güte in urbildlicher Vollkommenheit und persönlich darstellt. Eine übersichtliche Darlegung beweist nun auch aus innern Gründen die systematische Zusammengehörigkeit der drei Traktate. Logisch, nämlich unter dem Gesichtspunkt der trinitarischen Urbildlichkeit würde dabei in erster Linie in Betracht kommen: de potentia, weil die Macht dem Vater appropriiert wird, allein methodische Gründe lassen uns hier besser historisch vorgehen, um zu sehen, wie das ganze System aus dem ersten Ansatz, sich ergänzend, herauswächst und so kommt zuerst in Betracht:

a) Die quaest. disput.: de veritate. Wie bereits bemerkt, geht die Abhandlung de veritate eigentlich nur bis zu qu. 21 unter besagtem Titel, von wo an dann de bono beginnt; nur bis hierher wollen wir daher auch hier den Gegenstand betrachten. Und da zeigt sich denn, dafs dieser Traktat vielleicht die universalste Erkenntnislehre ist, die jemals geschrieben wurde, die in gewaltigen Konturen die ganze Erkenntnisthätigkeit von den höchsten bis zu den niedrigsten Intelligenzen in absteigender Reihe zeichnet: in Gott, seinen Ideen, dem Logos der Providenz

und Prädestination, qu. 1—8; in den Engeln und ihren absteigenden Erleuchtungen und Lokutionen, qu. 8 u. 9; im Menschen und zwar nach seiner natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisweise und gegenseitigen Belehrung: in Vernunft, Glauben, Ekstase, urständlicher und jenseitiger Erkenntnis, qu. 10—20; und endlich in der Menschheit Christi, in welcher sich wieder alle absteigend betrachtete Erkenntnis der Kreaturen in höchster Einheit sammelt und mit dem Ausgangspunkt, der göttlichen, hypostatisch verbindet, qu. 20. Dies in kurzen Zügen die grofsartige Konzeption des Ganzen.

Eingeleitet wird dasselbe durch eine Abhandlung über die Wahrheit im allgemeinen, de veritate, qu. 1. Es wird der Begriff der Wahrheit bestimmt: sie ist nicht schlechthin identisch mit dem Sein, sondern bezeichnet eine Beziehung dazu, nämlich die adaequatio rei cum intellectu od. intellectus cum re (subjektive und objektive Wahrheit), a. 1. Man kann nun die Dinge zunächst auf das göttliche Denken beziehen. Insofern sie alle in Gottes Geist ideell vorgebildet sind, ist die Wahrheit primär in ihm, die göttlichen Ideen sind das Mafs aller Wahrheit, die Dinge sind nur insofern wahr, als sie ihnen entsprechen, und die menschliche Wahrheit ist erst eine sekundäre, aus den in den göttlichen Ideen begründeten Dingen entnommene, a. 2. Sie besteht wesentlich in dem richtigen Urteil, a. 3; darum gibt es in Gott eigentlich nur Eine Wahrheit, im menschlichen Intellekte soviele als richtige Urteile, a. 4; die Wahrheit der Dinge ist auch in Gottes Ideen eine ewige, dagegen in dem menschlichen Denken eine zeitliche und veränderliche; in den Dingen selbst liegt etwas Ewiges, ihr begriffliches Wesen, und etwas Zeitliches, die kontingente Veränderlichkeit, a. 5 u. 6. Endlich, da alle Wahrheit der Dinge in Gott begründet ist, stammt auch alle Wahrheit von ihm; in der subjektiven Aufnahme derselben dagegen in den menschlichen Geist, ist zwar kein Irrtum im Sinneneindruk, wohl aber in dem falschen Urteil des Geistes, a. 8—12. Nach dieser Begriffsbestimmung der Wahrheit von höchsten Gesichtspunkten aus werden nun die verschiedenen Erkenntnisweisen der Wahrheit näher untersucht; zunächst die göttliche.

α) Von der göttlichen Erkenntnis, de scientia Dei handeln qu. 2—8. In kühnem Gedankenfluge erhebt sich hier der heilige Lehrer zu den höchsten Ahnungen des absoluten Erkennens und betrachtet dasselbe zunächst an und für sich, qu. 2, dann in der göttlichen Ideenwelt, qu. 3, die ausgesprochen ist in dem Logos, qu. 4, und endlich in den Plänen der Vorsehung, qu. 5, und Prädestination, qu. 6, die gleichsam niedergeschrieben ist in dem liber vitae, qu. 7. Auch nur ein flüchtiger Überblick über den

Inhalt dieser Quästionen zeigt die Reichhaltigkeit und die logische Vollständigkeit der grandiosen Untersuchung.

In qu. 2 de scientia Dei wird einleitend gezeigt, dafs das göttliche Erkennen real eins ist mit seinem Wesen und darum ebenso absolut und unendlich wie dieses, a. 1. Dann aber fragt es sich nach seinem Objekt; und dieses ist zuerst Gott selbst, die göttliche Selbsterkenntnis, a. 2, dann das Kreatürliche, a. 3, und nun wird nachgewiesen, besonders gegen die Averroisten, dafs Gott auch die einzelnen Wesen eigentlichst erkennt, a. 4 u. 5, und nicht nur das, sondern auch alle bloſsen Möglichkeiten, a. 7—11, besonders dann auch die zukünftig freien Handlungen der Geschöpfe, a. 12 u. 13, und das Böse, a. 15, was eben von den Averroisten geleugnet wurde.

Als im Weltschöpfer mufs in Gottes Erkenntnis besonders die Erkenntnis oder der Plan der Weltdinge gelegen sein, die Betrachtung dessen führt zu einer christlichen Ideenlehre. Qu. 3 behandelt dieselbe viel weitläufiger als die parallele qu. 15 der S. theol. Sie umfafst 8 art., wie jene nur 3, insbesondere wird die gegen die platonische Ideenlehre wichtige Frage näher untersucht, ob die Ideen sich decken mit den Gattungs- und Artbegriffen oder ob sie auch auf die accidentia und singularia gehen und wird letzteres bejaht, a. 7 u. 8. — Diese göttliche Selbsterkenntnis und Ideenwelt wird nun ausgeprochen im Logos, und so kommt in diesem Zusammenhang die Logoslehre zur Sprache, qu. 4. Es wird zunächst entwickelt, wie die göttliche Erkenntnis zu einem persönlichen Ausdruck gelangt, a. 1—4; besonders schön und tiefsinnig aber ist die Ausführung, welche die Logoslehre unmittelbar mit der Ideenlehre kombiniert; wie nämlich der Vater im Logos den Begriff oder die Idee jeglicher Kreatur ausspricht, a. 4 wie die Dinge deshalb sogar wahrer im Logos als in sich selbst sind, a. 6, und so in ihm gleichsam Leben und geistigen, ewigen Bestand haben, a. 8. —

Wird die göttliche Erkenntnis kombiniert zugleich mit dem Willen, so entsteht daraus die Vorsehung und Prädestination, wovon qu. 5—8. Die Lehre von der Providenz, qu. 5, wird hier nicht in der Ausdehnung gelehrt wie in dem gewaltig konzipierten Traktat: de gubernatione rerum der Summ. theol. Doch werden immerhin einzelne Punkte genauer als dort untersucht, besonders wie sich die Vorsehung auch auf die vernunftlosen Wesen ausdehne und die Defekte in ihnen keine Instanz gegen jene bilden, a. 3—5, spec. 6. Dabei kommt wie in der Summ. der Gedanke zur Ausführung, dafs Gott teilweise unmittelbar die Plane seiner Vorsehung ausführt, teils mittelbar, besonders durch die Engel

und dies insbesondere auch rücksichtlich der körperlichen Kreaturen, a. 8—10. — Die Vorsehung bezüglich des ewigen Heiles der vernünftigen Kreaturen wird Prädestination genannt und davon handeln qu. 6 u. 7. Auch diese Abhandlung stimmt so ziemlich mit der gleichnamigen in der Summ. theol. I qu. 23 u. 24, nur bietet die Betrachtung des liber vitae hier 8 wie dort 3 art. und wird insbesonders das Appropriationsverhältnis desselben zum Logos näher untersucht. — So wird also in den qu. 2—8 die Wahrheit und Erkenntnis zunächst von höchsten Gesichtspunkten aus in Gott selbst und nach all ihren Beziehungen betrachtet: als scientia theoretica in der göttlichen Selbsterkenntnis und als practica in der Providenz und Prädestination. Von da steigt nun der hl. Lehrer hinab zu der Betrachtung der geschöpflichen Wahrheit und Erkenntnis, und zwar zunächst der obersten und höchsten in den Engeln.

β) Die Abhandlung de cognitione angelorum umfafst qu. 8 u. 9 und gliedert sich in eine Betrachtung der englischen Erkenntnis an und für sich, qu. 8, und der Mitteilung der Erkenntnis an andere, qu. 9. — Was den erstern Punkt anbetrifft, so werden wesentlich die gleichen Fragen aufgestellt wie in der S. theol., nur ist hier die Abhandlung über die Gotteserkenntnis eine viel eingehendere als dort. Es bestimmt nämlich der hl. Lehrer die Erkenntnis der Engel näher nach ihrem Objekt: als Erkenntnis dessen, was über dem Engel, Gott; dessen, was in ihm, die Selbsterkenntnis; und dessen, was unter ihm ist, Mensch und Natur. Über ihm erkennt der Engel Gott, a. 1—6, aber durch seine blofs natürlichen Erkenntniskräfte schaut er nicht sein Wesen, sondern erkennt ihn nur analog, a. 1. Das Wesen Gottes erkennt auch der reine Geist wie die Seligen nur durch das lumen gloriae, ohne es jedoch auch so jemals ganz zu begreifen, a. 2 u. 3; in dieser Gottesschau erkennt nun der Engel auch die Ideen der Dinge und durch sie mittelbar die Dinge selbst, aber nicht alle, sondern nach Mafsgabe der mehr oder weniger vollkommenen Gotteserkenntnis, a. 4 u. 5. — Die Selbsterkenntnis des reinen Geistes ist eine Selbstdurchschauung seiner einfachen Geistsubstanz, a. 6 u. 7; die materiellen Dinge aber erkennt er durch anerschaffene Ideen, und da kommt denn die Theorie von den anerschaffenen Ideen der Engel zur Entwicklung, ähnlich wie in der Summe, a. 8—12. Mit der Ausführung, dafs die Geister bei aller Vollkommenheit ihrer Erkenntnis doch nicht das Zukünftige und die innern Gedanken des Menschen erkennen, a. 12 u. 13, wird die Grenze derselben angegeben. Die ganze Untersuchung wird geschlossen mit der Bestimmung der augustinischen Aus-

drücke cognitio matutina und vespertina, d. i. die englische Erkenntnis der Dinge durch die Schau der göttlichen Ideen oder durch die eigenen Ideen, a. 16.

Der leitende tiefsinnige Gedanke über die illuminatio und locutio angelorum, qu. 9, ist der wie in der Summe, dafs eine Erleuchtung immer nur von oben nach unten ausgeht, also von den höhern Engelkreisen auf die niedern, die dadurch auch eine purgatio ab ignorantia erfahren, a. 1—7 u. cf. S. theol. I. qu. 106. — Von der Betrachtung der Erkenntnis der Engel steigt der englische Lehrer hinab zu der nächstniedern, nämlich derjenigen des Menschen.

γ) De cognitione humana handeln qu. 10—20. Es ist eine vollständige philosophisch theologische Erkenntnislehre, aber auch da wieder nach absteigender Ordnung angelegt: indem zuerst die Erkenntnis betrachtet wird, die an die nächsthöhere der Engel angrenzt: de mente, qu. 10, und die Mitteilung derselben an Niederere analog der locutio angelor.: de magistro, qu. 11; dann deren übernatürliche Erhebung in der prophetia, qu. 12, dem raptus, qu. 13, und dem fides, qu. 14, hierauf, wieder absteigend, die ratio inferior, qu. 15, die synderesis, qu. 16, und conscientia, qu. 17, und endlich, noch auf die andern Erkenntnisweisen des Menschen vor- und rückwärts schauend: de cognitione primi hominis, qu. 18, und de cognitione animae post mortem, qu. 19. Es ist das eine so grofsartige Konzeption des ganzen Gegenstandes, gleichsam auf deduktivem Wege abwärts steigend, dafs wohl keine gewaltiger aufgefafste und universaler gedachte Erkenntnislehre aufzuweisen sein dürfte.

Mit der Abhandlung de mente von der Vernunft, qu. 10, knüpft, wie bemerkt, Thomas unmittelbar an die vorher betrachtete cognitio angelor. an, indem nach seiner Ansicht es in der Natur so geordnet ist, dafs das Höchste der nächstniedern species der Kreaturen in einer höchsten Analogie an das Niederste der nächsthöhern species anstreift (cf. qu. 15 a. 1). Und so ist ihm der mens das höchste im menschlichen Geiste, illud quod est altissimum in virtute ipsius, a. 1, darum aber doch nicht, wie später gezeigt wird (ibid. qu. 15), eine von der ratio spezifisch verschiedene Seelenpotenz oder gar im pseudomystischen Sinn aliquid divinum, sondern das Vermögen der ruhenden, oder nach Analogie der intuitiven Erkenntnis der Engel, der kontemplativen Betrachtung der höchsten Wahrheiten nach dem schliefsenden induktiven Aufstieg der ratio. Er ist insofern nicht die Seelensubstanz, sondern deren höchste Potenz, a. 1, welche, weil man ein sinnliches und geistiges Gedächtnis unterscheiden mufs, auch

ihre habitus in sich aufbewahrt, a. 2 u. 3. Es wird nun das Objekt der Vernunfterkenntnis bestimmt, rücksichtlich dessen, was unter ihr ist, das Materielle, was in ihr ist, die Selbsterkenntnis, a. 8. u. 9, und was über ihr ist, die Gotteserkenntnis. Weil die Abstraktion des Menschen vom Sinnlichen ausgeht, so mufs sie auch Materielles erkennen, a. 4 u. 6, aber dasselbe nur durch die Sinne und Vorstellung konkret, von sich aus aber abstrakt auffassen, a. 5. Weil dann der mens oder die Vernunft die höchste Seelenpotenz ist, so mufs in ihrer höchsten Bethätigung, also im Gottesgedanken, vor allem ein Abbild der Trinität gelegen sein, a. 7, und mit ihrem Auge, obwohl es durch die Sünde verdunkelt ist (a. 9. c. 6), vermag der Mensch zwar nicht Gott zu schauen, a. 11, aber doch mit Gewifsheit seine Existenz zu beweisen, a. 12, dagegen nicht die Dreiheit der göttlichen Personen, a. 13. — Wie nun die Erleuchtungen der höhern Engel durch illuminatio und locutio an die niedern mitgeteilt werden können, so können die Engel selbst wieder belehrend auf den Menschen und der aktuell die Weisheit besitzende Mensch auf den andern, der dieselbe erst potentiell besitzt, als Lehrer erleuchtend einwirken. In diesem Zusammenhang wird darum, qu. 11, de magistro abgehandelt, eine Quaestio, welche mehr noch als die parallele der S. theol. I. qu. 117 a. 1 manche interessante pädagogische Gesichtspunkte eröffnet.

Immerhin vermag aber doch alle kreatürliche Belehrung den Menschen nicht über eine blofs natürliche Erkenntnis zu erheben; das vermag nur Gott durch seine höhere Erleuchtung in Prophetie, raptus, und fides und so wird dann in diesem Gedankengang die höhere, übernatürliche Erkenntnis des Menschen betrachtet. Und zwar vorab: de prophetia, qu. 12. Die Prophetie ist nächst dem raptus die höchste Erleuchtung, die der Mensch hienieden erhalten kann; welche gleichsam die Mitte hält zwischen der visio beatifica in den Seligen und der gewöhnlichen Glaubensgnade, die aber selbst wieder verschiedene Grade hat. Als mehr in die Theologie gehörend wird der Gegenstand im allgemeinen weitläufiger in der Summa behandelt, (cf. II. II. qu. 171—175), doch werden einzelne spezielle höchst interessante Fragen hier einläfslicher besprochen, wie: ob es auch eine natürliche Disposition zur Prophetie gebe, a. 3 u. 4, was abgewiesen wird; ob der Prophet im Spiegel der Ewigkeit schaue, a. 6, inwiefern der menschliche Geist durch Erleuchtung der Engel zur Aufnahme des göttlichen prophetischen Lichtes disponiert werde, a. 8, und je nach dem Vorherrschen des letztern der prophetische Zustand ein vollkommener sei und dgl. a. 7—14. —

Höher noch als in der Prophetie ist die übernatürliche Erleuchtung im raptus, in der „Entrückung", qu. 13, a. 1—5. Im Begriff „Entrückung" liegt die abstractio a sensibus und die momentane visio beatifica. Nach 2 Cor. 12. 2 hatte diese der hl. Paulus, und es ist nicht konvenient für ihn, den Völkerapostel, dies nicht anzunehmen, wo schon etwas Ähnliches vom gröfsten Propheten des Alten Bundes, Moses, angenommen werden mufs, nach Num. 12. 8. — Der gewöhnliche Grad der übernatürlichen Erleuchtung endlich ist der Glaube. Die Untersuchung de fide qu. 14 behandelt, wie das für eine Erkenntnislehre entsprechend ist, hier mehr nur die psychologische und noëtische Seite des Gegenstandes und entspricht insofern besonders der qu. 1, 2 u. 4, der gleichnamigen Abhandlung in der S. th. II. II., wo daneben dann mehr noch die theologischen und moralischen Fragen zur Betrachtung kommen. Dagegen sind dann die psychologischen Fragen hier um so weitläufiger und einläfslicher besprochen: Es wird die Definition, credere est cum assensu cogitare, begründet, a. 1, die Bestimmung des Glaubens Hebr. 11, 1 fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium spekulativ gerechtfertigt, a. 2, die Seelenpotenz, die Trägerin des Glaubens ist, bestimmt, a. 4, die Freiheit desselben verteidigt a 3, die Frage über lebendigen und toten Glauben lichtvoll erörtert, a. 5, 6 u. 7, bei der Bestimmung des Objektes des Glaubens, a. 8, besonders auch die Kontroverse disputiert utrum fides possit esse de rebus scitis, was Thomas negiert, a. 9, und endlich wird die Notwendigkeit des Glaubens zum Heile, und zwar eines mehr oder weniger expliciten, bewiesen, a. 10 u. 11, wo dann auch die tröstliche Entwicklung vorkommt, dafs Gottes Vorsehung jedem Menschen, auch dem Heiden, die notwendigen Stücke des Glaubens vermittle vel per internam inspirationem, vel per aliquem fidei praedicatorem, cf. a. 11 ad. 1. Der Glaube aber ist durch alle Zeiten derselbe: die wahre Religion in der vor- und nachchristlichen Zeit, die nur in der Zahl der Offenbarungen und deren Definitionen gewachsen, sich aber nicht innerlich verändert hat, a. 12.

Nachdem so die übernatürliche Erleuchtung und Ergänzung des höchsten intellektiven Teiles des Menschen, des mens, erörtert ist, steigt der hl. Thomas zur Betrachtung des niedern Teiles des Intellektes, nämlich des Verstandes hinab in der qu. 15 de superiori et inferiori ratione. Er führt aber da gleich aus, was gegen alle Pseudomystik wichtig ist, dafs an und für sich Verstand und Vernunft nicht verschiedene Seelenvermögen, sondern nur verschiedene Bethätigungen derselben Potenz sind, insofern

man nämlich das abstrakte Denken und Schliefsen Verstand, die kontemplative Betrachtung der zu höchst erschlossenen Wahrheiten oder das höchste Schliefsen und Denken Vernunft nennt, a. 1 u. 2. In diesem Zusammenhang wird dann die Entwicklung des Erkenntnisprozesses geschildert und besonders im Verhältnis zu Engel und Natur der Gedanke ausgeführt, dafs im Menschen die Erkenntnis der Dinge über und unter ihm sei: per modum cognoscentis. Weil nun so der Verstand mehr auf das Irdische und damit auch auf die praktische Thätigkeit geht, so kommt deswegen wohl hier auch die Frage auf die moralische Imputabilität der intellektiven Thätigkeit, a. 3, utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum etc., a. 4 u. 5; und das leitet dann konsequent über zu der Abhandlung: de synderesi et conscientia, indem sich hier eine Erkenntnisthätigkeit rücksichtlich der operabilia geltend macht.

Die Synderesis qu. 16 oder das moralische Bewufstsein ist der habitus der obersten moralischen Prinzipien, analog dem habitus der obersten Denkgesetze. Zu beiden gelangt der Mensch mit einer gewissen Unmittelbarkeit, nicht so fast durch diskursives Denken, und hat insofern, wie mit dem mens, wieder etwas an die nächsthöhere Erkenntnisstufe der Engel analog Angrenzendes: „es hat die Menschenseele in dem, was in ihr das Höchste ist, etwas, womit sie anstreift an das, was sonst der Engelsnatur eigen ist, dafs sie nämlich einiges unmittelbar und ohne Untersuchung erkennt“ und dahin gehört eben auch die Erkenntnis von Gut und Bös, a. 1. Und wie es in den obersten Denkprinzipien keinen Irrtum geben kann, sondern erst in deren Anwendung, so ist auch in der Synderesis keine Sünde, sie zieht immer zum Guten et remurmurat malo, widerstrebt dem Bösen. Sie ist insofern eines jener welterhaltenden und ordnenden Prinzipe, die ein Reflex der unabänderlichen lex aeterna sind und in der so selbst etwas Ewiges liegt, a. 2. Sie kann darum auch niemals im Menschen ganz ausgelöscht oder vertilgt werden a. 3. — Die Anwendung der obersten moralischen Prinzipien auf den einzelnen Fall aber besorgt das Gewissen. De conscientia handelt darum qu. 17. In ihm kann nun allerdings ein Irrtum eintreten, wie auch die Denkgesetze im Schlusse falsch angewendet werden können, aber auch die scientia erronea ist bindend, a. 1—5.

Nachdem im Bisherigen die Erkenntnis des Menschen bestimmt worden ist, wie sie sich verhält im gegenwärtigen Zustand, erübrigt noch, dieselbe zu bestimmen in wesentlich verschiedenen Zuständen, und das ist vor dem jetzigen der Urstand, und nach

dem jetzigen der Zustand der abgeschiedenen Seelen. Von ersterm handelt: qu. 18 de cognitione primi hominis in statu innocentiae. Nun ist gewifs, dafs die Erkenntnis des ersten Menschen eine vollkommenere war, als die des jetzt geborenen; und zwar eine vollkommenere übernatürliche wegen der höhern Gnadenerleuchtung; und eine vollkommenere natürliche wegen der Stellung Adams als Erzieher der Menschheit. Immerhin hat er aber doch nicht das Wesen Gottes geschaut, a. 1, sondern er mufste ihn nach seiner natürlichen Erkenntnis, wie auch wir durch die Kreaturen erkennen, doch hatte er daneben noch eine höhere Gotteserkenntnis durch Inspiration, die sich aber nicht zur visio beatifica steigerte, a. 2; insofern fand sich in ihm auch der Glaube, a. 3. Als Erzieher der Menschheit dann mufste er von dem eine aktuelle Erkenntnis besitzen, zu was er die Menschheit erziehen sollte, also immerhin eine explicite Erkenntnis von dem, was in den Denkprinzipien implicite enthalten ist, dagegen nicht von dem „was man aus den ersten Prinzipien nicht erschliefsen kann, z. B. die zukünftig freien Handlungen", a. 4. Die Engel vermochte Adam, wie Thomas sagt ut mihi videtur, nicht zu schauen, a. 5, dagegen, weil im Urstand keine corruptio bestehen konnte, durfte in seinem Intellekt keine falsitas, kein Irrtum, was eine corruptio des Intellektes ist, bestehen, und die Verführung mufs also bei ihm vom Willen den Anfang genommen haben und dann erst die Täuschung auf den Intellekt übergegangen sein, a. 6. Die Kinder Adams würden auch im nicht gefallenen Zustand der allmählichen Aktualisierung der Erkenntnis durch Erziehung bedürftig gewesen sein, a. 7 u. 8. —

Der urständlichen Erkenntnis, als der vor dem jetzigen Zustand, steht gleichsam entgegen die nach der jetzigen Erkenntnisweise, also die Erkenntnis der abgeschiedenen Seele. Davon handelt darum die folgende qu. 19 de cognitione animae post mortem. Weil diese nicht mehr mit dem Körper verbunden ist, dieser aber dem Denken durch die Phantasmen oder Vorstellungsbilder gleichsam die Materie subministriert, so möchte man meinen, sie könne nicht mehr erkennend thätig sein. Allein die Menschenseele als forma subsistens hat etwas mit den niedern Naturformen und etwas mit den Engeln gemein, und zwar nach ihrem Abscheid mehr mit den Engeln. Darum gestaltet sich dann auch ihre Erkenntnis analog der der Engel: und vollzieht sich deshalb einerseits mit den beibehaltenen species intelligibiles, und anderseits durch von Gott eingeprägte Ideen, a. 1, durch welch letztere besonders sie auch Einzelnes, Konkretes zu erkennen vermag. a. 2.

δ) Nachdem so in absteigender Ordnung die Erkenntnis der Kreaturen betrachtet worden ist, wird zum Schlufs gleichsam noch einmal alles zusammengefafst und wie in einen Brennpunkt gesammelt in der Betrachtung der Erkenntnis der menschlichen Natur Christi: de scientia animae Christi, qu. 20. Es ist darunter selbstverständlich nur zu verstehen die Erkenntnis Christi, insofern er Mensch ist, nicht seine Allwissenheit als Gott, also die Erkenntnis der vernünftigen Seele Christi. Eine solche Erkenntnis im Unterschied von der göttlichen ist aber anzunehmen, weil in ihm neben der vollen göttlichen auch die vollständige menschliche Natur mit Leib und Seele und ihren Bethätigungsweisen anzunehmen ist, a. 1. Diese menschliche Seele Christi war nun aber von dem ersten Moment der Inkarnation an nicht nur mit allen natürlichen Gaben, sondern auch mit aller Fülle der übernatürlichen Gnaden ausgestattet. Deshalb befand sie sich schon hienieden in statu viae in der Anschauung Gottes. Und so kam Christus eine doppelte Erkenntnisweise auch als Mensch zu, eine natürliche und eine übernatürliche, und zwar stand die übernatürliche höher als die Gaben der prophetia, des raptus und fides, und die natürliche höher als die Adams als Erziehers der Menschheit. Durch die übernatürliche vollkommene Erleuchtung schaute und schaut die Seele Christi habituell den Logos, a. 2. Mit der natürlichen Erkenntnis, deren Vollendung nach einigen darin bestände, „dafs in der Seele die Anordnung des ganzen Kosmos abgebildet wäre", hatte Christus „eine Wissenschaft (durch göttliche Eingiefsung resp. anerschaffener Ideen), die vollkommener war als die im paradiesischen Urstand und sogar als die der Engel nach ihrer natürlichen Erkenntnis," a. 3. In der Anschauung des Logos schaut dann die Seele Christi nach ihrer übernatürlichen Erkenntnisweise auch die Ideen der Dinge im Logos, „deshalb erkennt sie in ihm alles Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige", a. 4, dagegen, weil selbst die Seele Christi etwas Endliches ist, erfafst sie nicht alle unendlichen Möglichkeiten der göttlichen Ideen und ihrer Abbildlichkeiten und erkennt darum auch nicht alles, was Gott erschaffen und wirken könnte. a. 5. Und auch mit der natürlichen Erkenntnis reicht zwar die Natur Christi soweit als überhaupt die Natur reichen kann, aber nicht zum Unendlichen, und zum Übernatürlichen nur durch die geschilderte Gnadenerleuchtung und soweit als diese reicht, a. 6. — Und so erscheint die Erkenntnis der menschlichen Seele Christi als der Inbegriff aller kreatürlichen Erkenntnis, sowohl der Engel als der Menschen, sowohl der natürlichen als der übernatürlichen, die selbst wieder zurückbiegt wie in einem Zirkel in den Ur-

sprung alles Wissens, in Gott, durch die hypostatische Union mit dem Logos.

Die ganze Erkenntnis der Kreaturen aber stellt sich nach den Ausführungen des gewaltig angelegten Traktates dar: als nichts anderes, denn als ein kreatürlicher Ausfluſs des göttlichen Lichtes der Erkenntnis, der, gleichsam als ein „flieſsendes Licht der Gottheit", in absteigender Reihe in immer geringerer, beschränkterer, diffenzierterer und das Niedere vom Höhern erleuchteter Weise wirkt, bis er sich wieder in Eins sammelt im Mikrokosmos Christus.

b) Die quaest. disput.: de voluntate (resp. bonitate). — Nachdem im Vorhergehenden die Erkenntnis in ihrer göttlichen Urbildlichkeit und in ihrer kreatürlichen Nachbildlichkeit und natürlichen sowie übernatürlichen Verzweigung dargestellt worden ist, geht der hl. Lehrer mit qu. 21 auf ein ganz neues Thema über, das mit de veritate gar nichts zu schaffen hat, sondern das von dem andern geistigen Grundvermögen, dem Willen, und zwar in seiner Eigenschaft als Streben nach dem Guten abhandelt und das wir deshalb aus innern und aus historischen Gründen als einen eigenen Traktat von dem de veritate ausschieden. Da, wie sich früher gezeigt hat, die allgemeinen Titel erst später über die Quaest. disput. gestellt worden sind, und sich der de veritate offenbar von qu. 21 an als unzutreffend erweist, so nehmen wir uns die Freiheit, mit gleichem oder mit besserm Recht als die Frühern dieser Abhandlung eine eigene Überschrift zu geben, und zwar analog zu de veritate: de voluntate oder de bonitate. Die Anlage des Ganzen ist auch innerlich ganz analog der de veritate: Es wird zuerst der Begriff von Gut und dem Strebevermögen oder Willen festgestellt, qu. 21 u. 22; dann der Wille in Gott betrachtet, qu. 23, hierauf dessen geschöpfliches Nachbild im Menschen, und zwar vorab in seiner natürlichen Ausstattung, nach seiner höhern geistigen Seite, qu. 24, und nach seiner niedern sinnlichen Seite, de sensualitate, qu. 25, und de passionibus, qu. 26; dann dessen übernatürliche Erhebung, qu. 27, de gratia und Heilung, qu. 28, de justificatione impii; die Abhandlung wird auch hier geschlossen mit der höchsten kreatürlichen Zusammenfassung der Willensthätigkeit in Christus, qu. 29, de gratia Christi. —

Wie im Traktat de veritate zuerst der Begriff „wahr" festgestellt wurde, weil die Erkenntnis auf das Wahre geht, so also auch hier einleitend der Begriff „gut": qu. 21, de bono (in communi), indem das Objekt des Willens das Gute ist. Es entspricht die Quaest. der gleichnamigen qu. 5 der S. theol., nur

dafs hier einige Fragen gestellt werden, die dort nicht, wie z. B. statt wie dort: utrum bonum sit prius quam ens, so hier: utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum, vielleicht gerade aus dem systematischen Grunde, um damit die Abhandlung de bonitate unmittelbarer an die de veritate anzufügen. Auch wird hier, der ganzen deduktiven Entwicklung von höchsten Gesichtspunkten aus entsprechend, alles Gute als ein Abglanz des Urguten dargestellt: utrum omnia sint bona bonitate prima, a. 4. — Im einzelnen wird die Begriffsbestimmung des Guten nach althergebrachter Weise und ähnlich wie in d. S. theol. gegeben: Gut ist an und für sich eins mit Sein, nur dafs der Begriff gut noch eine Relation zu Sein hinzufügt, nämlich das „erstrebenswert sein", bonum est ens inquantum est appetibile „vel respectum perfectivi", a. 1; insofern sind sie Wechselbegriffe, convertuntur, a. 2, weil das „Erstrebenswerte" die Erkenntnis voraussetzt, so ist auch „gut" begrifflich später als verum, a. 3, ferner weil Sein und Gut sich decken, so ist alles gut, insofern es Sein hat, und durch sein eigenes Sein, nicht etwa, wie der Pantheismus meint, durch das allgemeine göttliche Sein, wohl aber durch Nachbildung desselben, a. 4 u. 5, speziell besteht das bonum creaturae in modo, specie et ordine. a. 6. (cf. S. th. qu. 5 a. 5).

Indem so das Gute als ein ens inquantum est appetibile hingestellt wird, führt dies nun über zu der Betrachtung des dem Guten entsprechenden Vermögens. Wie dem verum die scientia, so entspricht dem bonum der appetitus boni, der voluntas oder das Strebevermögen; davon qu. 22. Schön und tiefsinnig wird gezeigt, dafs alles irgendwie nach dem Guten strebt und darum auch indirekt aber nicht direkt alles nach Gott, a. 1 u. 2, dagegen eine eigentliche Willensthätigkeit im strengen Sinne findet sich nur in den vernünftigen Wesen; und so wird dann im folgenden über die Willensfreiheit abgehandelt, und zwar: a. 3 u. 4 über den Unterschied von Willen und Intellekt, von höherm und niederm Strebevermögen; a. 5—7 über die Freiheit des Willens; a. 8 über den physischen Einfluſs Gottes auf den Willen; a. 9 über den moralischen Einfluſs der Kreatur auf denselben; a. 10—12 über das Verhältnis von Intellekt und Willen nach ihrer Würdigkeit und gegenseitigen Abhängigkeit; a. 13—15 über die verschiedenen Bethätigungen des Willens: intentio, electio, voluntas directa et indirecta. Es sind dies Fragen, die zum Teil weitläufiger in der S. theol. I. qu. 80—83 und I. II. qu. 6—17 behandelt werden, wozu sich aber in den quaest. disp. wertvolle Parallelstellen finden.

Nachdem so das Strebevermögen, das dem Guten entspricht

wie das Erkenntnisvermögen dem Wahren, bestimmt ist, wird nun die Willensthätigkeit, ähnlich wie früher die Erkenntnis, absteigend vom höchsten, betrachtet, also zuerst in Gott: qu. 23 de voluntate Dei. Weil nun das Streben um so freier ist, je mehr es in einer geistigen Substanz wurzelt, um so unfreier je mehr es im Körperlichen und Konkreten gebunden ist, und weil die Freiheit des Willens wesentlich die Geistigkeit der Substanz zur Voraussetzung hat, so mufs Gott Willen, und zwar als das allergeistigste Wesen, auch den allerfreiesten Willen haben, a. 1. Nicht an sich, wohl aber in seinen Wirkungen auf die Kreatur kann man dann an ihm unterscheiden einen voluntas antecedens und consequens, und einen voluntas beneplaciti und signi, d. i. die Willensäufserung, a. 2 u. 3. — Mit dieser Unterscheidung ist bereits das Verhältnis des göttlichen Willens zur Kreatur angedeutet, und da denn wird des nähern ausgeführt, dafs der Wille Gottes in seiner Thätigkeit auf die Schöpfung durchaus frei ist, a. 4, dafs er auch wegen seiner Unveränderlichkeit die Freiheit der Kreaturen nicht aufhebt, a. 5. Vergleicht man umgekehrt den geschöpflichen Willen mit dem göttlichen, so hat er für seine Richtigkeit oder Gerechtigkeit sein Mafs und Vorbild im göttlichen, mufs sich aber unter der Leitung der sekundären Regel, der Vernunft, demselben frei konformieren, a. 6—8.

Damit ist nun die Überleitung gewonnen zur Betrachtung des kreatürlichen Willens. Entsprechend der Abhandlung de veritate müfste nun auch hier zuerst der Wille der Engel zur Besprechung kommen. Gerade da aber zeigt sich, dafs die Abhandlung de voluntate mehr nur eine nachträgliche Ergänzung zu de veritate und darum kürzer gehalten ist, weil dieser Punkt übergangen und gleich zur Untersuchung über den menschlichen Willen fortgeschritten wird: qu. 24 de libero arbitrio. Nachdem in qu. 22 über das Strebevermögen im allgemeinen und dessen Einteilung und Relationen abgehandelt worden, wird nun hier die Anwendung aufs einzelne gemacht und gezeigt, dafs wie in Gott Willen und zwar freier Wille sich findet, so auch im Menschen, in diesem aber ein höheres und niederes Strebevermögen. Von ersterem, dem freien Willen, handelt diese Quaestio, von letzterem die folgenden zwei. Zuerst wird der Beweis für die menschliche Willensfreiheit geleistet und dieselbe verglichen nach unten mit dem Strebevermögen der vernunftlosen Wesen und nach oben mit der noch vollkommenern des absoluten Geistes, Gott, a. 1—4; dann wird das Vermögen näher bestimmt, in welchem die Willensfreiheit wurzelt, a. 4—7. Ein Vermögen

kann einen habitus zur guten oder bösen Bethätigung sich aneignen, darum davon im folgendeu. Weil nun der kreatürliche Wille als solcher kontingent und defektibel ist, so ist bei ihm nicht das Sündigenkönnen ausgeschlossen wie bei Gott, a. 7, und so wird dann untersucht, wie ein guter habitus durch natürliche und übernatürliche Mittel gewonnen, a. 8—10, wie aber auch ein böser habitus, aber hienieden nicht eine Notwendigkeit zum Sündigen angeeignet werden kann, a. 10—12, woraus sich auch ergibt, inwiefern die Gnade zum Enthalten vom Bösen, a. 12—14, und zum Ausüben des Guten notwendig ist, a. 14 u. 15.

Von dem geistigen Strebevermögen oder dem freien Willen ist verschieden und tiefer stehend das sinnliche Strebevermögen, die vis appetitiva sensibilis, und davon handeln, wieder absteigend, qu. 25 u. 26 de sensualitate et passionibus. Die sensualitas geht auf das sinnlich Angenehme, das delectabile, und insofern Konkrete, während der geistige Wille auf das bonum als solches geht; insofern steht sie tiefer als die Willensfreiheit, aber höher als die Naturnotwendigkeit; und man unterscheidet an ihr eine doppelte Seite, die concupiscibilitas, d. i. das schlechthinnige Streben nach einem sinnlichen Gute, und die irascibilitas, d. i. der Widerstand gegen dem erstrebten Gut im Wege stehende Hindernisse, a. 1—4. Das sinnliche Strebevermögen macht sich vorreflexiv geltend, darum, solange es dem Urteil der Vernunft vorausgeht, kann in seiner unrichtigen Bethätigung nur eine läfsliche Schuld liegen, anders dagegen bei vollem Bewufstsein der Vernunft; dagegen besteht infolge der Ursünde eine corruptio, ein krankhafter Zustand in der Sinnlichkeit, der ohne Wunder hienieden nie ganz geheilt wird, a. 4—7. — Der sensualitas entsprechen in der Seele gewisse passiones, Leidenschaften, qu. 25, das ist eine Abhängigkeit und Veränderung der Zuständlichkeiten des Leibes von der Seele und umgekehrt, weil diese forma und motor corporis ist; a. 1—4. Und zwar unterscheidet man besonders vier Leidenschaften: Hoffnung und Furcht, welche der Irascibilität, und Freude und Trauer, welche der Concupiscibilität entsprechen, a. 4—6. Von der Vernunft beherrscht und recht geleitet sind die Leidenschaften als solche noch nichts Böses, sondern sogar etwas Gutes, die unter Umständen selbst ein höheres Verdienst zur Folge haben, a. 6—8, weswegen sie sich in ihrer inkorrupten Gestalt auch in Christus finden, a. 8—10.

Wie im Traktat de veritate gezeigt wurde, dafs die natürliche Erkenntnis übernatürlich erhoben wird durch prophetia, raptus und fides; so wird nun auch hier die übernatürliche Erhebung des Willens geschildert. Es geschieht dieselbe durch die

Gnade, und so kommt in diesem Zusammenhang die Abhandlung de gratia, qu. 27 u. 28. Es hat aber die Gnade auf den Willen eine doppelte Wirkung, eine positive und eine negative: die Heiligung und die Rechtfertigung, und so handelt denn qu. 27 de gratia sanctificante und qu. 28 de justificatione impii. — In den Ausgaben ist qu. 27 nur de gratia betitelt; es sollte aber streng genommen heifsen: de gratia sanctificante oder gratum faciente, denn nur von dieser, also von der positiven Seite der Gnadenwirksamkeit handelt die Quaestio. Es wird gezeigt, wie die Gnade eine übernatürliche Zugabe zu den natürlichen Gütern in der Seele des Begnadigten, aliquid creatum, gleichsam der Same der einstigen Verklärung und nicht nur die Gunst Gottes ist, a. 1, es wird die Kontroverse berührt, inwiefern Gnade und Liebe Gottes dasselbe seien, a. 2, es wird als alleinige causa efficiens der Gnade Gott hingestellt, a. 3, während die ordentliche causa instrumentalis derselben die Sakramente sind, a. 4, endlich wird das Subjekt der Gnade näher bestimmt und als solches die ganze Seelensubstanz bezeichnet (cf. Scotist. Kontroverse), a. 5—7. — Die negative Wirksamkeit der Gnade ist die Sündennachlassung oder die Rechtfertigung. De justificatione impii handelt darum qu. 28. Es ist die Quaestio ein kurzer Abrifs der Rechtfertigungslehre: Wesen der Rechtfertigung, a. 1 u. 2, Vorbereitung zur Rechtfertigung, a. 3—6, Verhältnis von Rechtfertigung und Gnadeneingiefsung, a. 6—9, wo besonders der Gedanke ausgeführt wird, dafs logisch und kausal das Frühere die Eingiefsung der heiligmachenden Gnade ist, woraus dann die Sündennachlassung folgt.

Den Traktat schliefst die Abhandlung: de gratia Christi, qu. 28. Es entspricht das wieder der systematischen Anordnung der quaest. de veritate. Wie dort in absteigender Ordnung gezeigt wurde, wie die göttliche Erkenntnis kreatürlich nachgebildet wird und dann alle geschöpfliche Erkenntnis in Christus sich wieder gleichsam wie in einem Brennpunkt sammelt und am vollkommensten darstellt: so wurde hier im Bisherigen ausgeführt, wie die göttliche Willensthätigkeit im kreatürlichen Streben, insbesonders im freien Willen seine geschöpfliche Nachbildung findet, und zwar am höchsten in dessen übernatürlicher Erhebung durch die Gnade; und nun wird wiederum abschliefsend nachgewiesen, wie der Inbegriff aller Gnade für sich und die Menschheit sich in Christus findet, so dafs er, auch unter dieser Rücksicht betrachtet, nicht nur in der Erkenntnis, nach seiner menschlichen Natur der Abschlufs der Schöpfung ist, in welchem sich die in den vielen Kreaturen zerstreuten Strahlen der göttlichen Abbildlichkeit

wiederum in Eins sammeln. Im einzelnen wird zuerst gezeigt, dafs in Christus seiner menschlichen Natur nach wegen der hypostatischen Union mit dem Logos, sich die Fülle der habituellen Gnade findet, so dafs er darum schon in statu viae die visio beatifica besafs, a. 1—4; dann wird Christus betrachtet als Haupt der Kirche, und ausgeführt, wie diese Gnadenfülle nicht nur für ihn persönlich gegeben ist, sondern von ihm als dem Haupte nun auch hinüberflutet in seinen mystischen Leib, die Kirche; a. 4—6, und endlich wird dargethan, dafs Christus wegen dieser seiner Gnadenfülle und hypostatischen Union unendlich verdienstliche Werke vollbringen und, weil Haupt der Kirche, sie stellvertretend für die Sünden der Menschheit Gott aufopfern konnte, a. 6—8.

So wird auch diese Abhandlung de voluntate wieder in universalster Weise durch die Darstellung der höchsten Begnadigung des Willens in Christus abgeschlossen und es erübrigt nun nur noch, die andere Seite des Willens, die Macht, in ihrer göttlichen Urbildlichkeit im Vater und ihrer kreatürlichen Nachbildung zu betrachten; dieses aber thut der letzte Traktat der quaest. disput.: de potentia.

c) Die quaest. disput.: de potentia. — Nach den historischen Ausführungen sind die quaest. disput. de potentia der Zeit nach zuletzt entstanden, nämlich innert den Jahren 1269—71 zu Paris, während sie in den Ausgaben gewöhnlich an erster Stelle stehen. Aus der zeitlich spätern Entstehung schlossen wir, dafs sie als eine Art beabsichtigter Ergänzung zu den quaest. de veritate zu fassen sind, und das ergibt sich nun auch aus einer Betrachtung ihres Inhaltes und Gedankenganges. — Die zwei Grundvermögen des Geistes, des göttlichen sowohl wie des kreatürlichen, sind Erkenntnis und Willen, und davon handelten die Traktate: de veritate und de voluntate. Der Wille aber hat eine doppelte Seite: er ist einerseits Strebevermögen, Streben nach einem Gute, und dieses behandelten die quaest.: de voluntate; er ist aber anderseits auch Macht, Kraft, Thatkraft, Schöpfer- und Schaffensmacht; und es ist das eine ebenso wichtige Seite desselben; er ist nicht nur voluntas, sondern auch potentia; im Kreatürlichen könnte man vielleicht sagen: ersterem entspricht besonders die Concupiscibilität, letzterem die Irascibilität; im Göttlichen sehen wir das erste besonders dargestellt in der Liebesthätigkeit der Hauchung des hl. Geistes; das zweite in der Zeugungs- und Schöpfermacht des Vaters. Von letzterem mufste also noch abgehandelt werden, wenn die grofsen Traktate de veritate und voluntate ihre vollständige logische Ergänzung finden sollten, und das Ganze mufste schliefsen mit einer urbild-

lichen Begründung der drei kreatürlichen Seelenpotenzen in der Trinität selbst: in der Macht des Vaters, der Weisheit des Sohnes und der Liebe des hl. Geistes. Diesen Abschluſs aber bietet in der That der Traktat: de potentia.

In 10 quaest. wird darin nämlich abgehandelt: zunächst von der Macht resp. Allmacht Gottes im allgemeinen, qu. 1, de potentia Dei; dann von der innergöttlichen Zeugungsmacht, qu. 2, de potentia generativa in divinis und von der göttl. Schöpfermacht nach auſsen, qu. 3, de creatione, und, qu. 4, de creatione materiae in formis; dann von der Allmacht in der Welterhaltung, qu. 5, de conservatione rerum in esse a Deo; und in der Wunderwirksamkeit, qu. 6, de miraculis; das Ganze aber wird abgeschlossen und gekrönt mit einem Abriſs der Trinitätslehre, qu. 7, de divinae essentiae simplicitate, qu. 8 de relationibus in divinis, qu. 9 de personis divinis und qu. 10 de processione divinarum personarum.

In qu. 1 de potentia wird wieder zuerst, wie in den andern zwei Abhandlungen der Begriff von verum und bonum, so hier der von potentia festgestellt, aber, wie durch den ganzen Traktat alles bedeutend kürzer, woraus man den ergänzenden Charakter desselben abnehmen kann. „Die potentia liegt vor allem in dem Wirken, in der operatio: weil nun Gott reine Wirklichkeit oder forma, so muſs ihm vor allem potentia zukommen," a. 1, und zwar ist seine Macht eine unendliche oder Allmacht, die nicht ihre Grenzen, sondern nur ihre Bestimmung hat an dem logisch und metaphysisch Möglichen, a. 2—7. — Am höchsten und vollkommensten bethätigt sich nun, um vom Allgemeinen zum Einzelnen überzugehen, diese göttliche Wirksamkeit in der innergöttlichen Zeugungsmacht, qu. 2, de potentia generativa in divinis. „In der Natur einer jeden Wirksamkeit liegt es nämlich, so viel als möglich sich andern mitzuteilen, auf anderes überzugehen; die göttliche Natur aber ist reinste Wirklichkeit, und so kommt ihr auch die Selbstmitteilung am vollkommensten zu," diese aber ist durch Zeugung, a. 1. Nachdem nun diese geistige Zeugung theologisch näher bestimmt, a. 2—5, und als die vollkommenste Frucht der göttlichen Wirksamkeit und Allmacht hingestellt worden ist, a. 5, so wird dieselbe selbst wieder als der Grund und das Vorbild der göttlichen Schöpfermacht dargestellt, a. 6, und damit der Übergang gewonnen zu:

qu. 3 de creatione. „Die Schöpfung ist die erste Wirkung der göttlichen Allmacht" heiſst es gleich einleitend zu dieser Quaestio, und wird damit das Folgende als „Wirkung" der göttlichen Macht hingestellt. In 19 art. wird abgehandelt über die Schöpfung aus Nichts, als eine ausschlieſsliche Wirkung Gottes

a. 1—7, über das Verhältnis von Schöpfung und Entstehung der Dinge spec. den Ursprung der Seele (Kreatianismus), a. 7—13, (wo auch a. 7 die göttl. Allwirksamkeit behandelt wird[1]); endlich über die im Mittelalter viel kontrovertierte Frage von der Zeitlichkeit der Weltschöpfung, a. 13—19. Die folgende qu. 4 de creatione materiae informis mit 2 art. ist nur als eine Ergänzung zur vorhergehenden zu fassen, womit nur um so energischer aller Dualismus und Hylozoismus zurückgewiesen wird. Erscheint so die Schöpfung als die erste „Wirkung" der göttlichen Macht nach aufsen, so die Erhaltung der Dinge als die zweite.

Die göttliche Welterhaltung ist gleichsam eine fortgesetzte Weltschöpfung und deshalb eben eine fernere Bethätigung der göttlichen Allmacht. Qu. 5 de conservatione rerum in esse bestimmt dieselbe näher, und zwar, a. 1—5, positiv und negativ: die Erhaltung, die aus der Kontingenz der Weltdinge gefolgert wird; und die Annihilation, die nur die Kehrseite der Erhaltung ist, darum auch nur Gott zukommen kann, aus teleologischen Gründen aber nicht angewendet wird. Von a. 5—10 wird dann gefragt, ob die Welterhaltung auch ihr Ende habe, wenigstens rücksichtlich des motus coeli, der nach aristotelischer Auffassung ewig und von dem überhaupt alle Generation und Korruption im Sinnlichen abhängig wäre; und da denn kommt gleichsam die Kehrseite der Frage über die Zeitlichkeit der Weltschöpfung in Betracht: nämlich, ob das Ende der Welt ex ratione bewiesen werden könne, und auch hier neigt sich Thomas der Ansicht zu, dafs wir das mehr nur aus dem Glauben wissen, magis fide tenetur; eine Meinung, welche die moderne Naturwissenschaft kaum mehr teilen würde.

Die letzte unmittelbare und ausschliefsliche Thätigkeit der göttlichen Allmacht im Kreatürlichen ist die Wunderwirksamkeit, und davon handelt noch qu. 6 de miraculis. Es wird zunächst der Begriff des Wunders festgestellt: es ist eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Allmacht in der Natur, die von dem gesetzmäfsigen Naturlauf abgeht, a. 1—3. Deshalb können Kreaturen, Engel oder Heilige in eigener Kraft nicht Wunder wirken, sondern nur auf Gebet hin, orando, a. 3; potestative aber, d. i. ohne Gebet auf eigenen Befehl hin, durch die Gnadengabe der Wunderwirksamkeit, wodurch der göttliche Befehl über die Natur durch sie an die Natur vermittelt wird, gleichsam wie das Sonnenlicht durch die erleuchtete Luft an die Erde, „und es ist das nicht zu verwundern, da ja umgekehrt Gott auch die Natur in

[1] Eine der wichtigsten Stellen in der Kontroverse über die praemotio physica.

den Sakramenten zum Instrument der Gnadenmitteilung an den Menschen gebrauchen kann," a. 4. Noch weniger als die guten Geister vermögen die Dämonen in eigener Kraft eigentliche Wunder zu wirken, auch benutzt sie Gott nicht als Werkzeuge seiner Wunderwirksamkeit wie die Engel und Heiligen; dagegen vermögen sie wegen ihrer höhern natürlichen Kraft in der Natur Wirkungen hervorzubringen, durch schnelle Veränderung oder durch Sinnentäuschung, die dem oberflächlichen Blick des Menscheu als Wunder erscheinen könnten, es aber in Wirklichkeit nicht sind, sondern nur Kunststücke, artes oder signa, a. 5. (Hier wird nun auch mit dem zusammenhängend ein Exkurs eingeschaltet über die Frage, inwiefern Geister, gute oder böse, Körper annehmen und darin handeln können oder nicht, a. 6—9.) Die ganze Abhandlung aber wird geschlossen mit der Untersuchung über die Disposition zum Wunderwirken resp. zu dämonischem Blendwerk. Die Guten disponiert ein fester Glaube zum Wunderwirken, insofern auf denselben hin eher jene Gnadengabe der Befehlsvermittlung an die Natur verliehen wird und sie mächtiger und unabhängiger über der Natur dastehen, a. 9. Die Bösen aber vermögen durch magische Künste zwar nicht die Dämonen zu zwingen und sich dienstbar zu machen; das können nur der Natur nach über ihnen stehende, also Gott und höhere Dämonen, wohl aber ziehen sie sie damit an, weil ihnen solche Zaubereien angenehm sind und sie sich gerne darein mischen, a. 10.

Damit ist die Abhandlung de potentia abgeschlossen. Entsprechend den zwei andern Traktaten: de veritate und de voluntate wären nun auch hier noch die geschöpflichen Abbilder der göttlichen Macht wie dort der Weisheit und des Willens zu betrachten. Thomas übergeht dies, um mit qu. 7—10 sogleich, wie sich zeigen wird, zu einem gemeinsamen Abschluſs aller drei Abhandlungen durch die Trinitätslehre überzugehen. Auch daraus ergibt sich der bloſs ergänzende und darum kürzer gehaltene Charakter der quaest. de potentia. Es ist zu bedauern, daſs diese Ausführungen sich hier nicht mehr finden, es könnte dadurch der Traktat mit dem de veritate an Groſsartigkeit wetteifern; doch läſst sich durch die Analogie mit jenem immerhin das Schema für diesen einigermaſsen ahnen und andeuten. In absteigender Reihe würde offenbar zunächst in Betracht kommen die Macht und Kraft der Engel, die ja nach der Bibel besonders als die potentes virtute erscheinen, und deren Mitwirkung bei der göttlichen Weltschöpfung und Regierung. Dann folgte die Betrachtung der Nachbildung der göttlichen Macht in der Menschheit. Als Nachbild der Macht überhaupt würde sich hier dar-

stellen die potestas voluntatis als solche; speziell als Imitation der potestas generativa in divinis (qu. 2) „alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden“ Eph. 3. 15, insbesondere die übernatürliche in der Regeneration durch die Gnade; ein Schatten der göttlichen Schöpfermacht wäre die ars, die Kunstthätigkeit des Menschen, und endlich ein schwaches Abbild der göttlichen Welterhaltung und Regierung die Herrscherthätigkeit im Irdischen; in der Wunderwirksamkeit aber, wovon der Schlufs der qu. 6 noch explicite abhandelt, greift Gott selbst mit seiner Allmacht in die Menschheit ein und erhebt den Wunderthäter als sein Werkzeug zum höchsten Nachbild seiner Macht, wo dann wieder Christus als der Inbegriff kreatürlicher Macht spec. als der höchste Wunderthäter hingestellt werden könnte.

Nachdem mit qu. 6 die Ausführungen de potentia abgeschlossen sind, mufs es jedermann auf den ersten Blick auffallen, wie nun von qu. 7 an bis zu Ende auf einen Gegenstand übergegangen wird, der mit der „göttlichen Macht“ gar nichts gemein hat. Da wird abgehandelt qu. 7 de divinae essentiae simplicitate, qu. 8 de relationibus in divinis, qu. 9 de personis divinis, qu. 10 de processione divinarum personarum. Offenbar gehen diese Dinge logisch nicht mehr unter den Titel de potentia, sowenig als früher die de voluntate unter den de veritate, und man hätte somit auch hier scheinbar das volle Recht, dafür eine eigene Überschrift zu wählen, etwa: de simplicitate divinae essentiae et de pluralitate personarum. — Allein, die Sache etwas näher besehen, steht doch dieser Abschlufs der quaest. disput. in einem viel nähern innerlichen Bezug zu dem Vorhergehenden als man, oberflächlich betrachtet, meinen möchte; nur darf man nicht diese quaestiones nur als einen Abschlufs der quaest. de potentia fassen, sondern als einen solchen aller drei Traktate: de veritate, de voluntate und de potentia, gleichsam als eine Krönung des grofsen ganzen Werkes.

Es erhellt das aus Folgendem: Offenbar ist der hl. Lehrer in den drei Abhandlungen von drei Eigenschaften Gottes ausgegangen, die mit der Trinität in nächster appropriativer Beziehung stehen: von der Allmacht, Weisheit und Willen resp. Liebe, und hat dann auf deduktivem, absteigendem Wege gezeigt, wie sich diese Eigenschaften im Kreatürlichen bethätigen resp. geschöpflich nachgebildet werden. Was war nun logisch näher gelegen, als, nachdem gleichsam die prismatische Strahlenbrechung dieser Eigenschaften im Geschöpflichen nachgewiesen war, diese Strahlen wieder in Eins zu fassen und zu zeigen, wie sie in

der göttlichen Einfachheit als wie in ihrem Brennpunkt zusammenlaufen und in der Trinität ihr höchstes Urbild, ihren Prototypus finden? So möchten wir diese letzten vier Quaest. nicht so fast als einen Abschluſs der quaest. de potentia fassen, denn vielmehr als einen solchen aller drei Abhandlungen: de veritate, de voluntate und de potentia. Eine kurze Darstellung des Inhaltes derselben wird das bestätigen.

Die Quaest. 7 de divinae essentiae simplicitate mit ihren 11 art. zerfällt in drei Teile. Art. 1—4 bestimmt schlechthin die Einfachheit des göttlichen Wesens; art. 4—8 führen aus, daſs in Gott bonum, justum et sapiens real eins seien; während art. 8—11 die Beziehungen dieses göttlichen einfachen Wesens zu den Kreaturen bestimmen. Sogleich muſs nun auffallen, warum gerade für diese drei Eigenschaften, das bonum justum et sapiens, die reale Einheit nachgewiesen wird. Es entsprechen nämlich diese drei Eigenschaften den bisherigen drei Traktaten: das sapiens dem de veritate, das bonum dem de voluntate und das justum dem de potentia. Es wollen also damit diese im Vorhergehenden vereinzelt betrachteten Eigenschaften wieder in Eins zusammengefaſst werden, und während früher deren Abbildlichkeit in den Kreaturen nachgewiesen wurde, so wird nun hier von art. 8 an abstrakt und principiell das Verhältnis, die relatio der drei Eigenschaften zum Kreatürlichen festgestellt. Daſs die Quaest. de simplicitate divinae essentiae gerade so angeordnet ist und nicht anders, wie etwa in der Summ. theol. I qu. 11, dürfte wohl deutlich beweisen, daſs dieselbe mit Rücksicht auf das Vorhergehende und nicht abstrakt und abgesehen davon geschrieben wurde.

In dem Schluſsartikel der qu. 7 werden die relationes ad creaturas als solche temporales genannt. An diesen Gedanken knüpft die folgende qu. 8 an und handelt von den relationes, quae dicuntur de Deo ab aeterno. Es sind dieselben gleichsam das Urbild jener zeitlichen zu den Kreaturen. Sie sind real von einander unterschieden und haben eben deshalb die Dreipersönlichkeit der Gottheit zur notwendigen Konsequenz, a. 3 u. 4. — Von diesen Personen handelt darum qu. 9 de personis divinis. Es wird zunächst der Personenbegriff genau festgestellt: das Verhältnis von Person und Substanz, a. 1, der Begriff von Person im Unterschied zu Natur, a. 2, und dann die Anwendung auf die Trinität gemacht und gezeigt, daſs infolge der realen Verschiedenheit der Relationen eine Mehrpersönlichkeit in Gott angenommen werden muſs, a. 3—5, die richtig mit Zahlenbegriffen und zwar mit der Dreizahl näher bestimmt wird, a. 5—9. — Diese Drei-

persönlichkeit und die reale Verschiedenheit der Relationen in Gott hat aber selbst wieder ihren tiefern Grund in den sog. Processiones oder Produkten von Erkenntnis und Liebe, und davon handelt endlich noch qu. 10 de processione divinarum personarum. Auch hier wird zuerst der Begriff von processio bestimmt, a. 1, dann gezeigt, wie göttl. Erkenntnis und Liebe zwei innere geistige Produkte haben, a. 2, wie sich processio und relatio zu einander verhalten, a. 3, und dann besonders noch den Griechen gegenüber das filioque im Ausgang des hl. Geistes bewiesen, und gezeigt, daſs, wenn man dasselbe aufgeben würde, man auch nicht mehr den Personenunterschied von Geist und Sohn festhalten könnte, a. 4 u. 5. —

In kurzen Umrissen wird in dieser Weise hier eine Trinitätslehre zum Schlusse geboten und dieselbe logisch unmittelbar angeschlossen an das Vorhergehende durch die Zusammenstellung der Begriffe von relationes temporales und aeternales. So wenig nun auch im Einzelnen der quaest. de trinitate auf den Zusammenhang mit den quaest. de potentia et veritate Bezug genommen wird und jeder artic. eine Abhandlung für sich zu sein scheint, so ist doch durch jene Zusammenstellung der ewigen und zeitlichen Relationen Gottes das Ganze als solches mit dem Vorigen verbunden und im Zusammenhang gedacht. Es werden die zeitlichen Relationen durch die ewigen begründet und die Weisheit, Güte und Macht als zuhöchst abgeschlossen dargestellt in den ewigen Produkten der göttlichen Erkenntnis und Liebe. Damit aber ist der groſsartigste Abschluſs der quaest. disput. de veritate et potentia gewonnen, der sich denken läſst. Gleichsam wie in einem gotischen Dome die drei Grundformen Kreuz, Spitzbogen und Strebepfeiler unzähligemal durch den ganzen Bau durchgeführt und variiert sind und alles zuletzt gipfelt und zusammenläuft in der Kreuzblume: so ist in diesen drei gewaltigen Traktaten gezeigt, wie die drei göttlichen Grundeigenschaften: Allmacht, Weisheit und Liebe in absteigender Reihe im Geschöpflichen immer mannigfaltiger nachgebildet werden, in dem göttlichen Wesen aber in absoluter Einfachheit bestehen und hier in ihrer unendlichen Vollkommenheit und fruchtbaren Überfülle zu den persönlichen Produkten der Weisheit und Liebe in Logos und im hl. Geiste führen. So erscheint dann die Trinität als der höchste Abschluſs und das ewige Urbild der drei kreatürlichen Grundvermögen und höchsten Bethätigungsweisen des Menschen: Macht, Weisheit und Liebe.

* *
*

Durch die bisherige Analyse der quaest. disp. des hl. Thomas dürfte sich nun auch aus innern, nicht nur aus Wahrscheinlichkeits- und äufsern historischen Gründen ergeben haben, dafs wirklich in diesen scheinbar lose aneinander gereihten Ahhandlungen ein einheitlicher Grundgedanke herrscht, der sie zu drei einheitlichen Systemen zusammenfügt; am wenigsten hervortretend in den quaest. disput.: de anima, de spirtualibus creaturis und de unione Verbi incarnati, wo der Gedanke von der unio das bindende Moment ist; klar und deutlich in den quaest.: de virtutibus et malo, die ein kurzes Kompendium der Moral bieten; grandios und in der höchsten Einheit abschliefsend in den quaest.: de veritate et potentia. Es hat diese kurze Übersicht zugleich auch bewiesen, dafs die Quaest. disp. ein reiches Material für Parallelstellen zu der Summ. theol. bieten, Einzelfragen viel weitläufiger ausführen und so für das Studium des hl. Thomas nicht umgangen werden können. Durch die zwei Eigenschaften der „Untersuchungen" aber: die minutiöse Detailarbeit und die einheitliche grofsartige Auffassung erscheint der englische Lehrer ebensowohl als der gröfste Gelehrte wie als der gröfste Systematiker seiner Zeit und hat, unter dieser Rücksicht betrachtet, eine gewisse Ähnlichkeit mit den grofsen Malern des Mittelalters, wie mit einem Giotto und Orcagna, die einerseits mit einer fast peinlichen Genauigkeit alle kleinsten Details ihrer Werke ausführten und anderseits in ihren grofsen cyklischen Darstellungen diese Details zu einem gewaltigen, Himmel und Erde, Heils- und Weltgeschichte umfassenden Ganzen zusammenfügten. Hält man endlich die Systeme der Quaestiones zusammen mit den andern der Summ. theol., der Summ. philos., des Compendium theol. und des thomist. „Katechismus", so beobachtet man, dafs besonders zwei Grundgedanken die systematische Weltauffassung des englischen Lehrers beherrscht haben: entweder alles zu betrachten unter der Rücksicht der Trinität: so im Katechismus, Kompendium und den Quaestiones; oder aber unter der Rücksicht der Trinität und Christologie: von Gott, durch Christus, zu Gott, so in der Summ. theol. und philos. Möchte unsere Zeit bei ihrer weitgehenden Detailforschung in der Wissenschaft an dieser gewaltigen Systematik des Aquinaten lernen, neuerdings das Viele und Einzelne zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufügen, von einem einheitlichen höhern Gesichtspunkte aus zu betrachten, der auch jetzt noch kein anderer sein kann als der des hl. Thomas: der des christlichen Lehrbegriffes.