

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 6 (1919)

Artikel: Norberto del Prado
Autor: Commer, Ernst
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762539>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

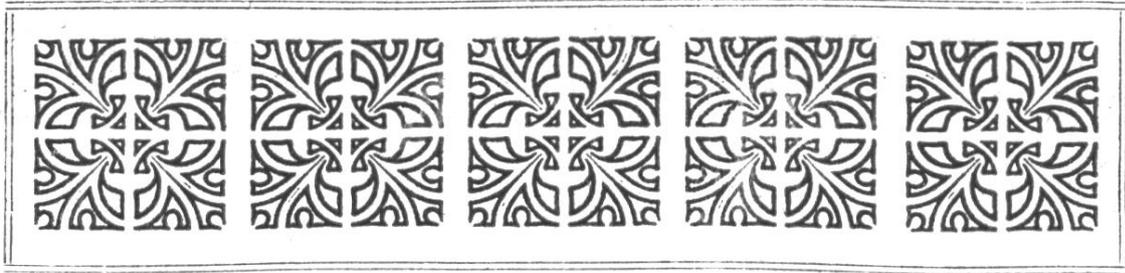
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

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



NORBERTO DEL PRADO

Von Dr. ERNST COMMER

I

Wenn es auch nicht möglich ist, schon jetzt die Verdienste des vor wenigen Monaten verstorbenen Theologen voll und ganz zu würdigen, so können wir doch nicht umhin, sein Andenken zu feiern, soweit es die wenigen, uns zu Gebote stehenden Nachrichten von seinem Leben gestatten.

Norberto Del Prado war am 4. Juni 1852 zu Pola de Laviano in der nordspanischen Provinz Oviedo geboren. Seine Heimat liegt im alten Asturien am Abfall des kantabrischen Gebirges zum Golf von Biscaya. Seine Jugend fiel in eine verhältnismäßig ruhige Zeit, in der die katholischen Überlieferungen noch kräftig waren und ihn auf den Predigerorden des hl. Dominicus hinwiesen. Der siebzehnjährige Jüngling empfing das weiße Gewand dieses Ordens in dem ehrwürdigen Konvent von Ocaña, das in der heutigen Provinz Toledo südöstlich vom schönen Aranjuez, unweit vom Tajo, in Castilla la Nueva gelegen ist. Dort machte er 1870 seine Profeß und studierte drei Jahre lang Philosophie und Theologie.

Die Wahl dieses Konvents ist bezeichnend für das Berufsideal, denn Ocaña ist das Mutterhaus für die spanischen Dominikanermissionen. Als Noviziat für die Philippinen war es nur deshalb nicht von der Regierung unterdrückt worden, weil sie die Missionäre brauchte, um die Kolonien für Spanien zu erhalten¹. Noch war das Kollegium erfüllt vom Geiste des von Pius X im Jahre 1906 selig ge-

¹ Hyacinthe-M. Cormier: Vie de Rm^e Père Alexandre-Vincent Jandel², Paris 1896, p. 559.

sprochenen Fr. Valentino Berrio-Ochoa¹, der hier seine theologische Weisheit aus der Summa des hl. Thomas und aus den Briefen des hl. Paulus geschöpft hatte und sechzehn Jahre früher von hier nach Manila abgereist war und am 1. November 1861 als Bischof in Tonkin die Krone des blutigen Martyriums empfing. Und noch war die Erinnerung an einen anderen Dominikaner in Ocaña lebendig, der den wissenschaftlichen Geist dieses Klosters repräsentierte. Der am 4. November 1839 geborene Fr. José Cueto war dort zehn Jahre vor Del Prado in den Orden getreten und lehrte dort sieben Jahre lang Philosophie, dann weitere sieben Jahre kanonisches Recht an der Universität Manila bis 1881, war Rektor des Kollegiums in Avila bis 1889, kehrte dann nach Ocaña zurück, wo er von Leo XIII am 1. Juni 1891 zum Bischof der Kanarischen Inseln ernannt und am 17. September konsekriert wurde. Er starb am 17. August 1908 im 67. Lebensjahre. Noch größeren und nachhaltigeren Einfluß empfing der junge Student von seinem Lehrer in der Philosophie, dem nachmaligen Kardinal Zephyrino Gonzalez, der in Ocaña 1844 eingetreten und von 1868 bis 1871 Regens des Kollegiums war.

Auch Fr. Norberto wurde noch als Diakon im Jahre 1873 zur Fortsetzung seiner Studien nach Manila geschickt. Damit begann ein neuer fruchtbarer Abschnitt seines Lebens. Auf die ruhigen Lehrjahre, die seine klösterliche Erziehung im alten Spanien inbegriffen, folgten die Wanderjahre, die seinen geistigen Horizont erweitern sollten. Es war ihm nun gegeben, was Alexander v. Humboldt vom Maler verlangt, „mit der Frische eines reinen jugendlichen Gemütes die vielgestaltete Natur in den feuchten Gebirgstälern der Tropenwelt lebendig aufzufassen“² und diese vulkanreiche Inselwelt mit ihren hohen isolierten Feuerbergen, die ein unabsehbares Gebiet der Landschaftsmalerei in sich birgt, zu genießen. Fremde Völker³ und eine neue Kultur konnte er studieren, während er den Durst seines Geistes aus dem

¹ Giuseppe Clementi: *Gli otto Martiri Tonchinesi dell' Ordine di S. Domenico solennemente beatificati da Pio Papa X nell' anno MCMVI*. Roma 1906, p. 316—389.

² Kosmos, Stuttgart und Tübingen 1847, II, p. 86.

³ R. Martinez-Vigil O. P. (Bischof von Oviedo, vorher Professor in Manila): *Antigua Civilización en Islas Filipinas* (1893).

Jungborn echter thomistischer Überlieferung stillen durfte, die sich dort beständig erhalten hatte¹.

Die von Magelhan, dem ersten Weltumsegler, 1521 entdeckte Inselgruppe der Philippinen wurde 1571 von den Spaniern besetzt, die Manila als Hauptstadt gründeten. Aus der Missionsarbeit der Dominikaner entwickelte sich die große Ordensprovinz S. Rosario. Die auf der nördlichsten Insel Luzon gelegene Hauptstadt, nach der auch die ganze Insel benannt wird und die noch heute „mit dem Gepräge schweigsamer Würde und vornehmer Zurückgezogenheit“ — wie sich unser Geograph H. A. Daniel ausdrückt — ihren katholischen Ursprung anzeigt, war schon seit 1580 von ihrem ersten Bischof, dem Dominikaner Fr. Domingo Salazar, als Zentrum für die zukünftigen Missionen des Ordens in China, Japan, Tonkin, Anam, Cochinchina und anderen Gebieten ausersehen. Das am 28. April 1611 gegründete Studienkollegium S. Thomas bildete den Grundstein zur künftigen Universität. König Philipp IV erkannte es durch Reskript vom 27. November 1623 öffentlich als Schule an, während die Päpste Paul V im Breve vom 11. März 1619 und Urban VIII im Breve vom 7. Jänner 1629 der Ordensprovinz S. Rosario das Recht zur Erteilung der akademischen Grade verliehen. Innozenz X erhob endlich das Kollegium am 20. November 1643 zur päpstlichen Universität, die der König von Spanien am 17. Mai 1680 unter seinen Schutz nahm, so daß sie sich seitdem des Titels „Königliche und päpstliche Universität“ erfreute. Bald erfuhr sie eine große Blüte, die sie auch jetzt noch unter der amerikanischen Herrschaft behalten hat. Im Jahre 1911 hatte sie 5 Fakultäten mit 81 Professoren und 900 Studenten, deren Zahl jetzt über 1000 gewachsen ist. Im Jahre 1912 feierte sie in großartiger und kunstsinniger Weise das Jubiläum ihres dreihundertjährigen Bestandes², zu dem Pius X in dem denkwürdigen Breve *Manilensem studiorum Universitatem*³ vom 16. Dezember 1911 seine Glückwünsche und seinen Segen gesandt hatte.

¹ Pii X Ep. ad P. Raymundum Velasquez, 7. mart. 1909, *Acta Ap. Sedis* I, p. 273.

² *El Tricentenario de la Universidad de Santo Tomás de Manila, Manila 1912* (543 pag., reich illustriert).

³ *Acta Ap. Sedis* IV, p. 51 (d. 16. oct. 1911).

In Manila fand Fr. Norberto seinen geliebten Lehrer, den Philosophen Gonzalez, wieder, der die Talente seines Schülers kannte und ihn zum großen Metaphysiker herantildete. Nach Empfang der Priesterweihe im Jahre 1875 wurde er zum Professor der Humaniora, d. h. der klassischen Sprachen und Literatur, am dortigen Kollegium des hl. Johannes vom Lateran ernannt, kehrte aber 1878 an die Universität zurück, um sich den Doktorgrad der Philosophie und Theologie zu erwerben, worauf er Professor der Fundamentaltheologie wurde und die loci theologici nach dem Vorbilde Canos lehrte. Nachher wurde ihm der Lehrstuhl der Moraltheologie übertragen. Während seines Aufenthaltes auf den Philippinen unternahm er auch eine größere Reise nach China, die bleibende Eindrücke hinterließ. Oft erzählte er von einem Taifun, in den sein Schiff geraten war, und von der wunderbaren Rettung sowie von dem Besuche in einem chinesischen Buddhistenkloster. Seine durch intensives Studium und anstrengende Arbeit geschwächte Gesundheit konnte aber das tropische Klima auf die Dauer nicht ertragen, weshalb er genötigt war, im Jahre 1890 nach Spanien zurückzukehren.

Als er sich unter dem heimatlichen Himmel langsam erholt hatte, schickte ihn sein Ordensgeneral Larroca im Jahre 1891 nach Freiburg im Üchtlande an die junge katholische Universität, deren theologische Fakultät dem Dominikanerorden anvertraut und damals organisiert wurde. Mit dieser Berufung beginnt der letzte Abschnitt seines Lebens, den man füglich seine Meisterjahre nennen kann. In dem schönen und gesegneten Hügellande, das auf die Majestät der Alpen blickt, fand er eine kongeniale und international gerichtete Umgebung, in der französische und deutsche Kultur sich glücklich vereinigten. Es war ein ausgewählter Kreis von Kollegen, die im Collegium Albertinum¹ ihr Heim aufschlugen: darunter gereifte Männer wie P. Coconnier², der erste Herausgeber der neuen Revue Thomiste, der in hochwissenschaftlichem Sinne die Lehre des hl. Thomas mit der modernen Philosophie und den anderen Wissenschaften auszugleichen trachtete; der vielseitige Theologe und Danteforscher Berthier, Fei, Langen-

¹ Cf. Pii X Epist. ad Augustinum Ep. S. Galli, 6. Febr. 1906 (Acta S. Sedis XXXIX, p. 74).

² Revue de Thomiste VI, 1908, p. 129—136.

Wendels, Mandonnet, Manser, Montagne, Albert M. Weiß, der Apologet und Turmwart der deutschen Katholiken, Vinzenz Zapletal, der alttestamentliche Exeget. Andere Gelehrte von anerkannter Bedeutung, wie Franz Steffens, Kirsch und Decurtins lehrten in der philosophischen Fakultät.

In Freiburg übernahm er zuerst die Moraltheologie, und zwar den spekulativen Kursus des hl. Thomas. Als aber durch den Abgang des P. Coconnier die Dogmatik verwaist war, wurde Del Prado 1899 auf den Lehrstuhl derselben für den höheren Kursus des hl. Thomas berufen, den er bis zu seinem Tode mit glänzendem Erfolge durch neunzehn Jahre inne hatte. Im Jahre 1907 nahm er am Generalkapitel seines Ordens zu Viterbo als Definitor teil und vertrat dort die Dominikanerprovinz der Philippinen. Im vorigen Winter mußte er seine Vorträge eine Zeitlang unterbrechen, um noch einmal für seine schon leidende Gesundheit Erholung zu suchen. Zwar konnte er im Sommersemester dieses Jahres seine Lehrtätigkeit wieder aufnehmen und man hoffte, daß die Genesung standhalten würde. Jedoch trat das Ende unerwartet ein. Nachdem er noch am Tage vorher seine Vorlesungen gehalten, überraschte ihn ein starkes Unwohlsein und er starb am 13. Juli 1918 kurz vor Mitternacht an einem Anfall von Angina pectoris im 67. Jahre seines Lebens und im 50. seiner Ordensprofess. Bis zum letzten Augenblick bewahrte er das volle Bewußtsein und seine Heiterkeit und verschied mit einem sanften Lächeln im Frieden des Herrn. Die große Teilnahme bei seinem Begräbnis am 16. Juli bewies die allgemeine Trauer um den für die Universität, für seinen Orden und die Kirche so schweren Verlust.

Fr. Norbert war von Natur glänzend beanlagt. Zu einer lebhaften Phantasie und dem feinsten Empfinden kam ein durchdringender Verstand und die schöne Energie eines Willens, der keine Schwierigkeiten kannte und über die Schwäche der Gesundheit triumphierte. Seine hohe geistige Kultur, die allseitige Bildung machten ihn zu einem echten Humanisten, wie Cano einer war, aber mit einem Genie, wie wir es an Caietan bewundern. Seine Sprachstudien umfaßten die klassischen sowie die modernen Sprachen. Er sprach das reine, klangvolle Kastilianische und schrieb ebenso ein gutes Latein wie das Französische und auch das Deutsche verstand er vollkommen. Auch das

Talent des Redners war ihm in hohem Grade gegeben. Die großen Reisen und seine internationalen Beziehungen gaben ihm den weiten Blick, der alles synthetisch erfaßte. Sein lebenslanges Studium durchdrang die ganze Lehre des hl. Thomas, die er beherrschte wie wenige. Er erzählte mir einmal, daß er sich alle Parallelstellen auf den Rand einer großen Ausgabe der Summa mit seiner feinen und äußerst kleinen Schrift abgeschrieben habe, um so das ganze Lehrgut des Meisters wie mit einem Blick überschauen zu können. So bildete er sich sein sicheres Urteil. Von seinem außerordentlichen Lehrtalent sagt sein Kollege P. Montagne: „Le P. del Prado était un professeur de vocation, et les nombreux étudiants qui se sont assis autour de sa chaire savent avec quelle maîtrise le texte de la *Somme théologique* était interprété par lui. Peu d'hommes ont pénétré comme lui l'ensemble de la doctrine de saint Thomas d'Aquin, le docteur par excellence de l'Eglise catholique. Les problèmes les plus hauts et les plus épineux avaient ses préférences; mais il n'était pas un point de doctrine qu'il n'exposât avec profondeur et génialité¹.“ Und ein deutscher Zeuge schreibt: „Wie St. Thomas war auch P. del Prado vor allem ein Lehrer. Wie verstand er es, seine Schüler zu begeistern für jenes leuchtende Gestirn am theologischen Himmel, den engelgleichen Lehrer Thomas, den hehren Patron unserer Hochschule. Wie brannte ihr Herz, wenn er ohne alles irdische Beiwerk an der Hand des Aquinaten den gewaltigen Bau der katholischen Wahrheit erschloß! Wie hob er sie empor, dem Adler gleich, der seine Jungen trägt, um sie auf den mächtigen Flügeln seiner eigenen Intuition der Sonne des Lichtes entgegenzutragen. Es umstrahlte so unseren teuren Toten in Leben und Lehre etwas von der erhabenen Ruhe, klaren Sicherheit und leuchtenden Fülle, die das Bild seines eigenen, unvergleichlichen Meisters St. Thomas für immer kennzeichnen².“

Die imposante Gestalt und das feurige Auge entsprachen dem hohen Fluge des Mannes, der den alten ritterlichen Geist der Spanier erbte und sein Volk niemals verleugnen konnte. Sein gemessenes und würdevolles Benehmen hatte etwas Majestätisches. Und doch war er ein

¹ *La Liberté*, Fribourg, 16 juillet 1918.

² *Freiburger Nachrichten*, 16. Juli 1918.

echter Dominikaner, einfach und offen, dessen Demut in der Wahrheit wurzelte. Wenn Gérard de Frachet die Aufgabe dieses alten Ordens in die Formel zusammengefaßt hat: „*Honeste vivere discere et docere*“, so hat sie Fr. Norberto in seinem Leben, das dem Orden der Wahrheit durch ein halbes Jahrhundert geweiht war, ehrenvoll gelöst. Alle, die ihn kannten, rühmen seine Frömmigkeit. Er führte ein zurückgezogenes Leben des Studiums und Lehramtes in steter Vereinigung mit Gott. Am Aquinaten hatte er sein Vorbild und der Abglanz dieser Sonne umfloß ihn. Das, was jener als Aufgabe des Predigerordens aussprach: „*contemplata aliis tradere*“, hat Fr. Norberto getan und mit seinem Meister konnte er sagen: *Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impietatem*¹. Großzügig, für seine Bedürfnisse und die eigene Ehre selbstlos, Feind aller Lüge und jedes Opportunismus, suchte er nicht das Wohl seines Ordens, sondern der Kirche, weil die Kirche Christus ist, der die Wahrheit selber ist. So war Fr. Norberto dem hl. Thomas in der seltenen Tugend der *magnanimitas* ähnlich und wie jener das Lehramt als ein Werk der Barmherzigkeit aus Gottes- und Nächstenliebe jeder Inful vorzog, so hat auch Fr. Norberto einen ihm angebotenen Bischofsstuhl in Spanien entschieden abgelehnt. Als Lehrer wollte er sterben. Und wie er dreimal täglich seinen Rosenkranz betete, so hat er sein letztes Werk, dessen Korrekturbogen er gerade noch selber durchsehen konnte, über den hl. Thomas und die Bulle über die Unbefleckte Empfängnis, vor der *Sedes Sapientiae* niedergelegt. Als er diese Arbeit vollendet hatte, sagte er: *nunc laetus moriar*.

Zu unserem Jahrbuch stand der Verewigte in naher freundschaftlicher Beziehung und hat ihm mehrere wertvolle Beiträge gespendet. Dabei zeigte er eine heroische Bescheidenheit, indem er mir die Vollmacht gab, seine Manuskripte zu ändern, was ich natürlich nicht tun konnte, weil ich die große Überlegenheit seines Wissens kannte. Als er mir seine Abhandlung über die wesentlichen Merkmale der physischen Prämotion übersandte, schrieb er mir am 15. März 1911: „*Cum ad te mittam labores meos, in potestate tui liberi arbitrii semper relinquatur, ut corrigas,*

¹ S. Thomas; S. c. gent. I c. 1.

modifices vel prorsus reiicias, prout in Domino iudicaveris.“ Ich hatte ihn bei seinem Besuche in Wien im Jahre 1901 persönlich kennen zu lernen das Glück gehabt und noch wenige Tage vor seinem Tode trug er einem Kollegen den letzten Gruß an mich auf.

Das folgende Verzeichnis der Werke von Del Prado nach der Reihenfolge der Veröffentlichung verdanke ich der Güte des P. Montagne:

1. Discurso leído en la apertura anual de los Estudios de la Real y Pontificia universidad de Santo Tomás de Manila, el Día 3 de Julio de 1882. Manila 1882.
2. Sermón panegirico de S. Francisco, predicado en la Iglesia de los PP. Franciscanos de Manila, el 4 de Octubre de 1883. Manila 1883.
3. Discurso predicado en la Iglesia de Santo Domingo de Manila el día 22 de Enero de 1886, con motivo de la elección del nuevo Provincial. Manila 1886.
4. Panegirico de S. Vincente de Paul, predicado en Manila el 22 de Noviembre del 1885. Manila 1886.
5. Discurso predicado ante el Claustro Universitario de Santo Domingo el 7 de Marzo de 1889. Manila 1889.
6. Sermón predicado en la Iglesia de Santo Tomás de Avila a la Vener. Orden III. de Santo Domingo de la misma Ciudad. Madrid 1892.
7. Sermón de Nuestra Señora de Covadonga, predicado en su Real Colegiata el 8 de Septiembre de 1895. Oviedo 1895.
8. Guadalete y Covadonga. Sermón predicado en S. Pedro de Gijón, en motivo de la estatua erigida a Pelayo, en Agosto de 1891. Vergara 1896.
9. Zaragoza y Covadonga, o Dio y Patria. Sermón predicado en las fiestas de Nuestra Señora de Covadonga el 8 de Septiembre de 1898. Oviedo 1898.
10. De veritate fundamentali Philosophiae christianae. (Discurso en el Congreso Científico de Friburgo del 1897.) Fribourg, Imprimerie de l'oeuvre de S. Paul 1890.
11. De veritate fundamentali Philosophiae christianae lib. I. („Divus Thomas“, Placentiae 1899.)
12. Characteres essentiales physicae praemotionis iuxta doctrinam Divi Thomae. (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XVII, 1901, p. 51—80.)
13. De natura physicae praemotionis. (Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XVI, 1901, p. 216—233.)
14. De diversis perfectionis gradibus in physica praemotione. (Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XVI, 1901, p. 329—352, 424—443.)
15. De concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio. (Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XVII, 1902, p. 61—91.)
16. De Concordia Molinae. (Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XVII, 1902, p. 301—323, 476—492; XVIII, 1903, p. 83—106, 284—308, 464—493.)
17. Carta a un joven teólogo sobre la predicación y lectura de los clásicos. Vergara 1902.
18. De scientia media. Friburgi Helvetiorum 1903.

19. De B. Virginis Mariae sanctificatione. Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3, q. 27. (Jahrb. f. Phil. u. sp. Th. XX, 1906, p. 238—259, 346—366, 463—483.)
20. De veritate fundamentali Philosophiae christiani lib. II. („Divus Thomas“, Placentiae 1906.)
21. El Rosario y la Cuestión social. Vergara 1906.
22. A un Académico de la Española, sobre „El Condenado por desconfiado“ de Tirso de Molina. Vergara 1907.
23. De Gratia et Libero Arbitrio. 3 vol. Friburgi Helvetiorum 1907.
24. Santo Tomás y la Immaculada. Extracto de El Ssmo Rosario, Vergara 1908.
25. A propósito de un libro. El sistema de Lulio por D. Salvador Bové. (Ssmo Rosario de Vergara 1908.)
26. Quaestionem secundam primae partis Summae Theologicae „An Deus sit“ interpretatus est Fr. Norbertus Del Prado O. Pr. (Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XXIII, 1909, p. 438—461; XXIV, 1910, p. 114—152.)
27. Santo Tomás y la Immaculada. Respuesta a Razon y Fé. Vergara 1910.
28. La Verdad Fundamental de la Filosofía Cristiana. (Ciencia Tomista, Madrid 1910.)
29. La Vérité fondamentale de la Philosophie chrétienne selon Saint Thomas. (Avec un appendice sur Scot et S Thomas.) Extrait de la Revue Thomiste, 18^e année. Toulouse 1910.
30. Balmes y Santo Tomás. Vich 1910.
31. Dos paginas de un libro. La Evolución doctrinal de P. Arintero. (Ssmo Rosario, Vergara 1911.)
32. De veritate fundamentali Philosophiae christianae. Friburgi Helvetiorum 1911.
33. Un censor y tres criticos al rededor de un libro. Respuesta al P. De Medio, con motivo de su replica a las criticas a la Evolución doctrinal del P. Arintero. (España y America 1912.)
34. Escoto y Santo Tomás. Extr. de La Ciencia tomista 1914.
35. El Problema ontologico. Vergara 1915.
36. Enseñanzas del Rosario. 3 vol. Vergara 1915/16.
37. S. Augustin, doctor de la Iglesia. Vergara 1916.
38. Divus Thomas et Bulla „Ineffabilis Deus“. Friburgi 1918.

II

Von den zahlreichen und gehaltvollen Schriften Del Prados müssen wir auf zwei, die als klassische Werke der Theologie und Philosophie gelten, näher eingehen, da sie noch viel zu wenig bekannt sind und von den Gegnern absichtlich totgeschwiegen werden.

Das monumentale Werk über die Gnade und den freien Willen¹ ist das letzte Wort, das die Schule des

¹ De gratia et libero arbitrio. Friburgi Helv. 1907. — Vgl. P. Montagne, Revue Thomiste 1907, p. 674—677. R. Martin, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 1907, p. 799—802:

hl. Thomas seit dem Auftreten Molinas vor 360 Jahren in dieser den Glauben der Kirche und ihr ganzes Leben betreffenden Kontroverse gesprochen hat. Es reiht sich würdig an die Werke von Lemos, Alvarez und Dummermuth an und ruht auf tiefen philosophischen und theologischen Studien. Es ist eine Summa der echten thomistischen Überlieferung und faßt die geschichtlich festgestellte Lehre des hl. Thomas, die in ihrer ganzen Tiefe sondiert und in der Einheit ihres Systems streng wissenschaftlich bewiesen wird, mit kristallheller Klarheit zusammen. Es bringt die Kontroverse über das Verhältnis der göttlichen Gnade zum freien Willen des Menschen zu einem wissenschaftlichen Abschluß, denn es enthält alle bisherigen Einwendungen mit ihrer Lösung und schneidet durch die Weite der Prinzipien, die hier zur Geltung kommen, die Möglichkeit neuer Ausflüchte ab. Es ist daher die letzte Vorbereitung, die von der theologischen Wissenschaft für das lange erwartete Urteil des obersten kirchlichen Lehramtes zur definitiven Entscheidung in diesem Streite erwartet werden konnte, und berechtigt zu der Hoffnung, daß dieses Endurteil gesprochen werde, sobald die äußeren Umstände, die dem kirchlichen Lehramte seine volle Freiheit wiedergeben, eingetreten sind. Das ist die große Bedeutung, die dem Lebenswerke, das Del Prado geschaffen, mit Recht zukommt. Daraus erklärt es sich auch, daß die Gegner innerhalb der katholischen Theologie auf dieses Werk bis jetzt nicht geantwortet haben: ihr Versagen einer gründlichen Antwort ist das Zeichen der wissenschaftlichen Schwäche, die auch in anderen Erscheinungen sich deutlich zu erkennen gibt.

Del Prados Werk hat aber noch eine spezielle Bedeutung für den Bestand der Autorität des hl. Thomas¹. Es leistet das für unsere Zeit, was einst Capreolus als

C'est une monographie colossale, d'une spéculation théologique rare, une œuvre de doctrine, qui surpasse tout ce qui a été publié ces derniers temps sur ce grave sujet. A. Unterleidner, Revue Augustinienne 1908, I, p. 755—757; Nul travail contemporain ne nous offre à la fois une exposition si exacte et si ample, une discussion si fière et si puissante, une érudition thomiste si vaste, une pénétration si entière des opinions en présence. Reg. M. Schultes, Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XXIII, 1909, p. 241—248. B. Dörholt, Divus Thomas III, 1916, p. 503f.

¹ Pii X Ep. ad Joannem Lottini, 9. August 1910 (Acta Ap. Sedis II, p. 725): *Nec sane tutior ulla haberi potest hoc in genere*

Verteidiger gegenüber den ersten Gegnern des Aquinaten getan und was ihm den Ehrentitel Princeps Thomistarum eingetragen hat.

Seit der Zeit der denkwürdigen Auxilienkongregationen standen die Verteidiger des hl. Thomas mitten im heftigen Kampfe und mußten mit Gegnern ringen, die fortwährend neue Einwendungen versuchten und Ausflüchte ersannen, um die Entscheidung zu verschleppen. Es war daher natürlich, daß die Thomisten oftmals auch ad hominem arguieren mußten und daß ihre Argumente retorquiert wurden. So konnte es nicht ohne persönliche Erregung abgehen. Heute liegt die Sache anders. Die Lage hat sich geklärt. Neue Argumente sind nicht mehr erfindlich. Es mehren sich die Stimmen der Theologen, die keine Partei nehmen wollen, aber die Überzeugung aussprechen, daß keine Vermittlung zwischen Thomismus und Molinismus möglich sei. Der Kampf kann daher von seiten der thomistischen Schule mit sachlicher Ruhe zu Ende geführt werden, wie es Del Prado mit Würde getan hat. Sein Urteil ist reif und abgeklärt. So hat er ein Meisterwerk vollendet. Wenn er zuweilen sich scharfer Ironie bedient, so bewirkt auch diese Redefigur keine Verletzung der Liebe gegen den irrenden Gegner, sondern richtet sich gegen den Irrtum selbst, sofern er offenbar aus schuldbarer Unwissenheit oder aus Hartnäckigkeit entspringt: dann schreibt er *contra murmurantes*, wie es auch der Aquinate getan hat, ohne sich einer Verletzung der christlichen Liebe schuldig zu machen.

Seit Jahren hatte Del Prado sich mit diesen Fragen beschäftigt und seine Studien teilweise schon früher veröffentlicht: so Vorlesungen über die Gnade im „Divus Thomas“ und in unserem Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Artikel über die *praemotio physica* und über Molinas *Concordia*. In einer besonderen Schrift hatte er die *scientia media* behandelt¹. Das Provinzialkapitel

institutio, quam quae ducem sequatur ac magistrum Thomam! S. Szabó: Die Stellung des hl. Thomas in der Theologie (Divus Thomas III, p. 657—684); Gegenstand der Approbation in der Lehre des hl. Thomas (IV, p. 8—24); der theologische Wert der approbierten Lehre des hl. Thomas (IV, p. 153—185, 347—380).

¹ Del Prado: *De Scientia media*. Friburgi H. 1903. Vgl. darüber Michael Gloßner in unserem Jahrb. f. Phil. u. sp. Th. XIX,

der Philippinen, das zu Ocaña in Spanien abgehalten wurde, beauftragte ihn am 3. Mai 1906 offiziell mit der Vollen-
dung und Herausgabe dieser Arbeiten (siehe I, p. LXXXIII!).
Versuchen wir, einen Überblick über den reichen Inhalt des
klassischen Werkes zu gewinnen. Im ersten Teile werden
die sechs Quästionen der theologischen Summe des hl. Tho-
mas über die Gnade (1. II. q. 109—114) gründlich und
lichtvoll erklärt. Im zweiten Teile wird die Harmonie
(concordia) des freien Willens mit der Gnade nach der
Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas klarge-
stellt. Den dritten Teil bildet die kritische Untersuchung und das
Urteil über Molinas Concordia.

Dem ersten Teile (LXXXIV und 757 p.) geht
eine Einführung voraus (p. I—LXXXIV). Del Prado
beginnt nach wahrhaft theologischer Methode mit dem
Satze, daß in der Hauptsache die Frage über die Natur
Gottes identisch ist mit der Frage über die Natur seiner
Gnade (p. VI), denn die Gnade ist es, durch die Gott den
Plan seiner ewigen Vorausbestimmung ausführt. Wer also
kein richtiges Urteil über die besondere Vorsehung Gottes
sich bildet, die doch die Menschen zu ihrem ewigen Ziele
hinüberleitet, muß auch über die Natur Gottes selbst irren.
Und mit der göttlichen Vorausbestimmung hängt die Gnade
so innig zusammen, daß man ohne die richtige Auffassung
von der Gnade auch über das Wissen und den Willen
Gottes nicht richtig urteilen kann. Die Philosophie ist im-
stande, das Dasein Gottes auf den fünf Wegen des hl. Tho-
mas streng zu beweisen; sie erkennt Gott als den Schöpfer,
Erhalter und Vergelter. Aber diese Erkenntnis enthält
noch nicht alle geoffenbarten Wahrheitsprinzipien. Die
Theologie dagegen erkennt Gott als den Erlöser, Recht-
fertiger und Verherrlicher nur aus seiner Offenbarung. Das
katholische Glaubensdogma ist daher die Wahrheit, daß
Gott der Urheber (Faktor) aller Gerechtigkeit im Himmel
wie auf Erden ist. Um aber in Gott den wahren Begriff
der ersten Wirkursache unserer Rechtfertigung zu wahren,

1905, p. 145—147: „Im Schlußkapitel ist die Verlegenheit, in welche
die scientia media ihre Anhänger verwickelt, dargestellt. Nicht weniger
als zwölf Ansichten werden angeführt... Unser Schlußurteil geht
dahin, daß die scientia media theologisch überflüssig und unbrauchbar
philosophisch betrachtet aber unmöglich ist, da die ewige Wahrheit
eines kontingenten Seins ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann.“

muß man die zweifache Gattung von göttlicher Bewegung festhalten, wie es das Tridentinum (sess. 6 cap. 5) lehrt: die erweckende und die helfende Gnadenbewegung oder, was dasselbe ist, die Inspiration und die Hilfe des Heiligen Geistes, wie Cyrill von Alexandrien, Augustinus und Thomas übereinstimmend lehren. Beide Gnadenbewegungen wirken auf den freien Willen und gehen seiner Betätigung voraus; sie sind das wirkende Prinzip für die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und Reue. Beide sind notwendig, damit der freie Wille sich selbst zur Gerechtigkeit vor Gott bewegen und mit Gott mitwirken kann. Mit dieser von seiten Gottes erfolgenden doppelten Bewegung fängt die Rechtfertigung an. Das ist auch die Lehre Caietans, des vornehmsten Erklärers des hl. Thomas (p. XX).

Dadurch allein ist ferner in den vernunftbegabten Geschöpfen der wahre Begriff der sekundären freien Ursache bei ihren eigenen Bewegungen und Tätigkeiten gewahrt. Damit wird die Frage nach dem göttlichen Einfluß auf die freien sekundären Ursachen zurückgeführt, auf die tiefste Wahrheit, die der hl. Thomas als Grundstein der ganzen christlichen Philosophie hingestellt hat, nämlich auf den Satz, daß in Gott sein Dasein nichts anderes ist als seine Wesenheit, in allen anderen geschaffenen Dingen dagegen das Dasein etwas anderes ist als ihre Wesenheit (p. XXIX). Denn die Ordnung des Daseins und die Ordnung des Selbsttätigseins sind unter sich notwendig verbunden: Prinzip des Daseins ist die Wesenheit, Prinzip des Tätigseins ist die Potenz.

Ebenso kann man den wahren Begriff der ersten Wirkursache in Gott und den Begriff der freien sekundären Ursache in den vernunftbegabten Geschöpfen nur dadurch wahren, daß man den guten Akt und den guten Gebrauch des freien Willens als von Gott vorausbestimmt anerkennt.

Nach dieser Erörterung der Prinzipien zeigt der Verfasser, daß alle Irrtümer in diesen Fragen aus der falschen Auffassung der Prinzipien entspringen, und vergleicht sowohl die Lehre des Aquinaten wie die des hl. Augustinus der Reihe nach mit den Ansichten der Gegner: Pelagius, Semipelagianer, Molina, Kongruisten, Jansenius, Calvin, und zeigt ihren Gegensatz. Dabei ergibt sich, daß Augustinus kein doppeltes Gnadensystem kennt, daß er für den status naturae integrae nicht die gratia versatilis, aber für

den Zustand der gefallenen Natur die aus sich wirksame Gnade angenommen habe.

Auf diese erschöpfende systematische Einleitung folgt die Erklärung des Textes der sechs Quästionen des hl. Thomas über Notwendigkeit, Wesenheit, Einteilung und Ursache der Gnade, über die Rechtfertigung als Wirkung der *gratia operans* und über das Verdienst als Wirkung der *gratia cooperans*. Das führt dann zum Verständnis der einen schwierigen Frage, wie der Mensch aus dem Zustande der Ungerechtfertigung in den der Gerechtigkeit durch die göttliche Bewegung umgewandelt wird.

Der Lösung dieser Frage ist der zweite Teil gewidmet, der sich in zwölf Kapitel gliedert und 404 Seiten füllt. 1. Den Anfang macht die Einteilung der Gnade in die zureichende und wirksame. Ihr Sinn ist ein ganz anderer wie der von Pascal unterschobene. Denn, da die *gratia sufficiens* eine übernatürliche Bewegung ist, hat sie auch sofort diejenige Wirkung, auf die sie unmittelbar hingeeordnet ist, und ist insofern selbst *efficax*: aber *sufficiens* heißt sie nur in bezug auf diejenige Wirkung, auf die sie erst mittels einer anderen Bewegung hingeeordnet ist¹. 2. Grundlage und Eckstein dieser Einteilung ist die Unterscheidung des göttlichen Willens als *voluntas antecedens* und *consequens*. 3. Was die innerliche Wirksamkeit der göttlichen Gnade anbetrifft, so ist die aktuelle Gnade oder der Bewegungsvorgang, durch den uns Gott zum Heilswerk in Bewegung setzt, um das Gute in Hinsicht auf das ewige Leben zu wollen und zu tun, an sich wirksam, aus ihrem Innern heraus und als Prinzip. Das heißt: die Gnade hat ihre Wirksamkeit nicht aus dem freien Willen des Menschen, insofern er bewegt worden ist, sondern allein von Gott als dem Beweger. Der philosophische Grund dafür liegt darin, daß Gott der erste Beweger und die erste Ursache, das *ens per essentiam* und der Schöpfer des freien Willens ist. Dagegen ist der freie Wille nur die sekundäre Ursache und ist als solche nur durch Anteilnahme tätig und hat die Bedeutung eines Werkzeuges, das der ersten Ursache, die Gott als erster Intellekt und als erster Wollender ist, untergeordnet bleibt. 4. Daraus ergibt

¹ S. Thomas: S. Th. III Suppl. q. 76 a. 1 ad 1; I q. 113 a. 5. ad 1 u. a. Stellen.

sich die Natur oder die wesentlichen Züge der physischen Vorausbewegung nach dem hl. Thomas. Diese physische, d. h. die Natur des Willens antreibende Vorausbewegung ist der unmittelbar von Gott als Täter ausgeführte Bewegungsvorgang (Anstoß), der sich auf das freie Willensvermögen selbst erstreckt; weiter der unmittelbar aus der Kraft Gottes kommende Bewegungsvorgang, der sich gerade auf den Akt des freien Willens erstreckt; ferner der göttliche Bewegungsvorgang, der das freie Willensvermögen auf ein bestimmtes Willensobjekt hinwendet; endlich jener Bewegungsvorgang von seiten Gottes, der es macht, daß wir dies oder jenes wollen, und auf den im freien Willensvermögen mit unfehlbarer Notwendigkeit diejenige Wirkung erfolgt, die im Wählen oder Einstimmen besteht. 5. Die wirksame Gnade, die formal durch die physische Vorausbewegung zustande kommt, ist etwas Physisches und Reales, das in das freie Willensvermögen aufgenommen ist. 6. Es gibt aber verschiedene Vollkommenheitsgrade der physischen Vorausbewegung und darnach 7. Unterschiede des göttlichen Bewegungsvorganges. 8. Hieraus ergibt sich nun die Harmonie der physischen Vorausbewegung mit dem freien Willen. 9. Der höchste Grad dieser Harmonie entspringt aber gerade aus der Wirksamkeit des göttlichen Willens. 10. Zuletzt wird erwiesen, wie nach dem hl. Thomas die ganze Kontroverse über den göttlichen Einfluß sich zurückführen läßt auf die Grundwahrheit der christlichen Philosophie, daß Gott allein sein Dasein ist, in allen anderen Dingen aber die Wesenheit des Dinges vom Dasein desselben Dinges verschieden ist.

Der dritte Teil, der in zwölf Kapiteln 595 Seiten umfaßt, bildet das Seitenstück zum zweiten, die meisterhafte Kritik von Molinas Concordia. 1. Molina hatte vier Prinzipien als Grundlage für sein System aufgestellt: erstens den Modus des göttlichen Einflusses durch den concursus generalis bei den natürlichen Akten des freien Willens und durch die auxilia particularia bei den übernatürlichen Akten; zweitens seine legitime oder vielmehr orthodoxe Erklärung vom Modus der Gabe der Beharrlichkeit; drittens die praescientia media. Viertens: dafür, daß Gott gerade diesen Zustand der Dinge und keinen anderen erschaffen und in dieser Ordnung solche auxilia und keine anderen geben wollte, von denen er voraussah, daß die

einen und nicht die anderen frei zum ewigen Leben gelangen würden, dafür gebe es auf seiten der erwachsenen Auserwählten und Verworfenen keine Ursache oder keinen Grund; wohl aber gebe es einen Grund für die Auserwählung der Erwachsenen von seiten ihres Gebrauches des freien Willens. Aber diese Grundlegung und gleichsam das metaphysische Postulat der ganzen Schule der Molinisten und Kongruisten ist der Satz, daß die sekundären Ursachen überhaupt nicht nur eine eigene Kausalität besitzen, sondern sogar eine so komplette, eigene Kausalität, daß sie, um zum Akt vorgehen zu können, gar keine andere hindurchgehende und werkzeugliche Kraft von dem ersten Täter, von Gott, zu empfangen brauchen. Für die sekundären Ursachen, die sich frei betätigen, sei es ein begrifflicher Widerspruch, daß sie sich frei betätigen und dennoch von Gott determiniert würden. So lehrt Molina nach seinem Lehrer Fonseca; so auch Suarez und Bellarmine, der ausdrücklich sagt, der freie Wille sei nicht nur keine passive Potenz, auch nicht teils passiv und teils aktiv sondern schlechthin und absolut aktiv.

2. Molina sagt, er wolle dem hl. Thomas folgen, den er als „die Sonne und den Fürsten der scholastischen Theologie“ anerkennt, „den er in allem lieber als Patron wie als Gegner haben möchte“, „dessen Urteil und dessen Lehre ich so hoch schätze, daß ich glaube, dann sicherer aufzutreten, wenn ich in Erfahrung bringe, daß er mit mir übereinstimmt“ (p. 24). Ähnlich sprechen Schneemann, Frins, Billot (p. 35). Darum untersucht nun Del Prado im einzelnen, ob Molinas Concordia wirklich mit der Lehre des Aquinaten übereinstimme, und zeigt aus dem eigenen Geständnis Molinas, daß dies nicht der Fall ist. 3. Sodann beweist er, daß Molinas Lehre über den concursus simulaneus von der Lehre Augustinus' und Thomas' abweicht und der Vernunft widerspricht, und führt dafür auch das Urteil des Kardinals Baronius an. 4. Er deckt den Widerspruch auf, der in Molinas Prinzip vom speziellen Einfluß Gottes liegt, sowie 5. in der scientia media und 6. in der Prädestination. 7. Molinas Concordia versöhnt den freien Willen des Menschen nicht mit Gottes Vorauswissen, mit seiner Vorsehung, Prädestination und Reprobation und mit der göttlichen Bewegung sowohl in der Ordnung der Natur wie der Gnade. 8. Molinas Concordia ist nicht neu,

wie er behauptet hatte, obwohl er sie von Fonseca übernahm, sondern sein *concursum simultaneum* stammt her von Origines, Scotus, Ambrosius Catharinus; seine *scientia media* von Origines, von den Pelagianern und Arianern, von Ambrosius Catharinus und Albertus Pighius; seine Lehre über das *auxilium particulare* findet sich teils bei anderen Theologen, die vor ihm lebten, teils scheint sie mit der Lehre Calvins und teils mit derjenigen der Pelagianer übereinzukommen; seine Prädestinationslehre hat ihren Ursprung nicht bei Augustinus und Thomas, sondern in ganz anderen Quellen (Origines und Heinrich von Gent). 9. Molinas Lehre ist auch durch den Kongruismus von Bellarmin und Suarez nicht spezifisch verändert worden, sondern der Kongruismus ist logisch auf den Molinismus zurückzuführen.¹ 10. Auch der Kongruismus der Sorbonne, Tournelys System, weicht in Wirklichkeit nicht vom Molinismus ab. 11. Der sogenannte „Bañesianismus“ ist „eine wahre Komödie“, die Molina, Suarez und Bellarmin erfunden haben. 12. Es gibt keinen Mittelweg zwischen Molina und dem hl. Thomas oder zwischen der *scientia media* und der physischen Vorausbewegung. Pecci, Satolli, Lorenzelli, Paquet, Dom Janssens bilden keine kajetan-thomistische Schule, sie sind keine echten Thomasschüler, sondern eine Schule, die bellarminisch-kongruistisch oder kongruistisch-bellarminisch heißen muß.

Ein Epilog beschließt das große Werk: der Weg der physischen Vorausbewegung ist der wahre und richtige Weg der christlichen Philosophie, auf dem unsere freien guten Handlungen gänzlich auf Gott, ihre erste bewirkende Ursache, zurückgeführt werden. Das ist der Weg des hl. Thomas und des hl. Augustinus. Also ist Molinas Lehre über Gnade und Prädestination verschieden von dem Gehalt (*sententia*) der Heiligen Schrift und von der Überlieferung der Kirche und steht der Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas diametral gegenüber. „Ergo in libro Concordiae veluti in sepulcro dealbato conditae sunt, Bellarmino teste, *Pelagianorum reliquiae*, ac custodita servantur ossa Pelagii“ (p. 566 s.).

Obwohl Del Prado den Molinismus in allen seinen Schattierungen verurteilt, wozu er wissenschaftlich be-

¹ So urteilte auch C. v. Schäzler: Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade usw., Mainz 1867, p. 197 ff.

rechtigt war, so hat er sich dennoch jeder theologischen Zensur enthalten, indem er das Glaubensurteil, das mit einer theologischen Zensur ausgesprochen wird, vom kirchlichen Lehramt erwartet. Die Beweisführung ist streng logisch und apodiktisch. Die Behandlung des Gegenstandes ist allseitig, gründlich. Die im Laufe der Zeiten vorgebrachten Einwände sind alle berücksichtigt und widerlegt. Wenn es scheint, daß manche Wiederholungen in dem ausgedehnten Werke vorkommen, so ist das hier durchaus wissenschaftlich berechtigt gewesen, weil derselbe Gegenstand von verschiedenen Seiten aus beleuchtet werden mußte, wie es auch der Aquinate oftmals getan hat. Die Texte sind ganz und ohne Auslassungen abgedruckt, was hier nötig war, um das objektive Urteil des Lesers zu ermöglichen und allen Verdächtigungen der Gegner einen Damm entgegenzusetzen.

Eine Geschichte des Molinismus hat Del Prado nicht schreiben wollen, sondern eine theologische und philosophische Kritik dieses Systems, ohne die eine dogmengeschichtliche Behandlung nicht versucht werden kann. Dennoch verleiht die Veröffentlichung einiger Dokumente, besonders einiger bisher unedierten authentischen Urkunden dem Werke noch einen besonderen Wert: so das Urteil der von Klemens VIII berufenen Theologenkommission, zu der aber kein Dominikaner gehörte, vom 2. Jänner 1598 über Molinas Buch (p. 59—61). Dasselbe lautet: „censemus ut liber, qui inscribitur Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis a Ludovico Molina, et eiusdem doctrina omnino prohibeatur. Atque idem censemus de Commentariis eius in 1. Part. D. Thomae, quousque saltem a viris ad hoc munus deputatis expurgetur [liber] a novis opinionibus, quae veterum theologorum, potissimum vero Sancti Thomae et Patrum doctrinae adversari videbuntur“ (p. 159—161). Ferner über Frey Luis de León (p. 330—335), endlich die im Appendix veröffentlichten Dokumente, besonders die Zensur der sieben Dominikanertheologen vom 3. Oktober 1594 (p. 570—578) und das von Fr. Juan de las Cuevas dem obersten Rat der spanischen Inquisition am 11. Mai 1594 übergebene Dokument (p. 579—581).

Vgl. Mortier: Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs: Tome sixième, Paris 1913, ch. II, p. 69—99.
Miguel Mir: Historia interna documentada de la Compañía de

Jesús. Tomo II. Madrid 1913, cap. XIII: El Molinismo, p. 288—329. Dieses Werk ist wegen der mitgeteilten Dokumente wertvoll. J. J. Berthier: *Le Néo-Molinisme et le Paléo-Thomisme* (Revue Thomiste I 1893, p. 83, 102, 169—199, 471—508). — G. Feldner: Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Geschöpfe. Graz 1890. Dazu M. G. Joßner in unserem Jahrbuch VI, p. 221. G. Feldner: S. Thomas oder P. Molina (Jahrb. V, p. 282, gegen Kern). Der neueste Kommentator des hl. Thomas (V, p. 282, gegen W. Esser). Richtigstellung der Ansichten des neuesten Kommentators (VI p. 448; VII p. 21). Die *potentia obediens* der Kreaturen (VIII p. 257, 459; IX p. 94, 206). Die Neu-Thomisten (VIII p. 385; IX p. 49, 152, 318, 398; X p. 61, 174, 275, 456; XI p. 65, 155, 351, gegen Frins). B. Dörholt: Der hl. Bonaventura und die thomistisch-molinistische Kontroverse (XII p. 229). Der Predigerorden und seine Theologie², Paderborn 1917. Gr. v. Holtum: *Utrum S. Thomas sit Thomista* (Divus Thomas IV p. 83, gegen A. Kraus). Fr. Diekamp: *Katholische Dogmatik*² II. Münster 1918, p. 426—452.

III

Das andere monumentale Werk Del Prados über die fundamentale Wahrheit der christlichen Philosophie¹ zeigt ihn als Metaphysiker ersten Ranges. Es ist das Resultat vieljähriger Studien, deren Gegenstand er schon in verschiedenen Schriften untersucht² und in den fünf Büchern der letzten in eine vollendete Form gegossen hat, so daß es *monumentum aere perennius* geworden ist. Die Anordnung des Stoffes, der Aufbau des Werkes zeigt die Weisheit des Architekten. Die Einleitung behandelt das Subjekt, die Würde und Notwendigkeit und den Nutzen der Metaphysik und ihren Unterschied von der Theologie, beleuchtet dann die christliche Philosophie des hl. Thomas und ihre Grundwahrheit: nur in Gott sind Wesenheit und Dasein identisch, in allen geschaffenen Dingen dagegen real verschieden. In der synthetischen Ordnung ist dieser Satz die Grundwahrheit der christlichen Philosophie: *in via iudicii, non in via inventionis*.

¹ *De veritate fundamentali Philosophiae christianae*. Friburgi Helvet. 1911 (659 pag.). Vgl. die Besprechung von Prof. Dr. Bernhard Dörholt in *Theol. Revue*, Münster 1913, p. 193—196, der es „ein ganz bedeutendes und hervorragendes Werk von bleibendem Werte“ nennt.

² *De veritate fundamentali Philosophiae christianae*. Friburgi Helvet. I, 1899 (117 p.); II, 1906 (83 p.). Vgl. darüber die Notes von Garrigou-Lagrange in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* III (1909), p. 303—313.

Das erste Buch erklärt die reale Zusammensetzung der Substanz und des Daseins in allen Dingen, die unter dem ersten Seienden stehen. Das beweist der hl. Thomas mit folgenden Gründen. In allen geschaffenen Dingen ist das esse nicht identisch mit dem quod est, denn sonst würden 1. alle Dinge eins sein; 2. die Natur des Seins, die Entität, wäre nicht in einigen mehr und in anderen weniger edel; 3. alles, was ist, würde der Wesenheit nach unendlich sein; 4. kein Ding könnte ein verursachtes oder geschaffenes Sein besitzen; 5. alle Dinge müßten notwendig da sein; 6. alle Geschöpfe müßten denjenigen Seinsmodus haben, der dem ersten Agens eigen ist; 7. die Substanz der geschaffenen Dinge müßte die Substanz oder Natur Gottes sein; 8. das Geschöpf könnte nicht ohne den Akt des Daseins begriffen werden; 9. das Ding, dessen Wesenheit sein Dasein ist, kann nur eins und nur das erste sein; 10. in allen geschaffenen Dingen unterscheidet sich die Wesenheit vom Dasein desselben sachlich, weil die Wesenheit sich wie das Material in den Dingen verhält, das Dasein aber, an dem sie teilnehmen, wie ihr Formalprinzip und 11. weil jedes geschaffene Seiende aus Akt und Potenz in der Reihe des Seienden besteht.

Das zweite Buch entwickelt die erste Einteilung des realen, für sich bestehenden Seienden in ens per essentiam und ens per participationem. 1. Zuerst werden die Termini dieser Einteilung gründlich erklärt. 2. Die philosophische Grundlage für diese Einteilung ist der Unterschied von Wesenheit und Dasein. Das ergibt sich auf den fünf Wegen des Gottesbeweises; ferner aus dem Modus, der dem Dasein der Glieder dieser Einteilung zukommt; aus der Vereinigungsmöglichkeit des verschiedenen Seins im ens per participationem; sowie aus der Vielheit, Verschiedenheit, Endlichkeit und Hervorbringungsmöglichkeit des ens per participationem; endlich daraus, daß das Dasein eines jeden solchen Seienden außerhalb des Begriffes aller seiner wesentlichen Prädikate liegt. 3. Ohne die reale Zusammensetzung gibt es weder ein kontingentes, noch ein endliches, noch ein verursachtes, noch ein mitgeteiltes, noch ein zusammengesetztes Seiendes. 4. Die Einteilung des ens per participationem in die zehn Kategorien beruht ebenfalls auf der Zusammensetzung aus Dasein und Wesenheit und wird 5. nicht vom Dasein,

sondern von der Wesenheit hergenommen. 6. Daraus erklärt sich der wahre Begriff von Substanz und Akzidenz, vom Individuum, vom Suppositum, dem es eigentlich zukommt, das Dasein zu haben. 7. Daraus ergibt sich am besten das wahre Urteil und die wahre Bedeutung der universalen Naturen, die den Worten und Begriffen unseres Intellekts entsprechen. 8. Nun werden die Gründe behandelt, aus denen Suarez zu zeigen versucht, daß es keine reale Zusammensetzung aus Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen gebe, sondern daß eine solche Zusammensetzung oder ein solcher realer Unterschied sogar überflüssig und ganz unmöglich sei. 9. Weiter wird untersucht, wie Suarez die Merkmale gewinnt, nach denen Gott von den Geschöpfen verschieden ist und die Geschöpfe sich von Gott unterscheiden, wobei die Lehre des hl. Thomas der davon abweichenden Lehre des Suarez gegenübergestellt wird. Es folgt 10. eine Untersuchung über die ganze 31. metaphysische Disputation des Suarez und Bemerkungen bezüglich aller Philosophen, die eine reale Zusammensetzung aus Dasein und Wesenheit in den geschaffenen Dingen leugnen, und 11. ein Vergleich der Metaphysik des hl. Thomas mit den metaphysischen Disputationen des Suarez und ein Epilog mit dem Resultate.

Das dritte Buch hat das *ens per essentiam*, das Gott ist, zum Gegenstand. 1. Das Dasein Gottes kann auf den fünf Wegen des hl. Thomas streng bewiesen werden. 2. Das Sein als Dasein ist die Substanz oder Natur Gottes. 3. Aus der Identität von Wesenheit und Dasein entnimmt der hl. Thomas die Hauptgründe zum Beweise der göttlichen Vollkommenheiten und schreitet 4. dazu fort, die Wahrheit der Schöpfung demonstrativ zu beweisen. 5. Die Identität von Wesenheit und Existenz schließt den Beweisgrund für alle göttlichen Attribute in sich ein.

Das vierte Buch behandelt das *ens per participationem*, was das Geschöpf ist. 1. Auf denselben Wegen, auf denen das Dasein Gottes bewiesen werden kann, gelangt man zur realen Zusammensetzung von Substanz und Dasein in allen Dingen außer dem einen, was Gott ist. 2. Die wahre philosophische Beweisführung des Hervorganges aller Dinge von Gott durch Schöpfung setzt als den Eckstein, auf dem sie fest und sicher ruht, die Identität von Substanz und Dasein in Gott und die reale Zu-

sammensetzung beider in allen Dingen, die außer Gott sind, voraus. 3. Ohne jene reale Zusammensetzung würde es keine verschiedenen Grade der Vollkommenheit im Sein und in der Natur der Dinge geben, sondern alles wäre nur eins. 4. Von jenem realen Unterschiede geht der hl. Thomas weiter zum Beweise, daß weder im Engel noch in irgendeinem anderen Geschöpfe die Tätigkeit und die Kraft oder die operative Potenz mit ihrer Wesenheit und mit ihrem Dasein identisch sind; ferner 5. zum Beweise der Notwendigkeit dafür, daß alle Dinge von Gott im Dasein erhalten werden. 6. Auch die ganze Kontroverse über den Einfluß der ersten Ursache auf die sekundären Ursachen ist nach dem hl. Thomas auf diese Grundwahrheit zurückzuführen: Gott allein ist sein Dasein, in allen anderen Dingen dagegen unterscheidet sich die Wesenheit des Dinges sachlich von seinem Dasein. 7. Von der realen Zusammensetzung aus Form und Dasein wie aus der ersten Potenz und dem ersten Akt geht der hl. Thomas weiter zum Beweise: alle subsistierenden Formen der Engel und die vernunftbegabte Seele sind unzerstörbar oder notwendig Seiende in essendo. 8. Aus der Identität von Dasein und Wesenheit in Gott und aus der realen Zusammensetzung beider in allen Dingen außer Gott kommt die Tiefe und zugleich die harmonische Einheit, die in der philosophischen Lehre des hl. Thomas hell erglänzen.

Das fünfte Buch entwickelt die Grundwahrheit der christlichen Philosophie in ihrer Beziehung zur christlichen Theologie: 1. wie man von Gott, dem reinsten und einfachsten actus, wahrheitsgemäß etwas behaupten oder negieren oder unterscheiden muß; 2. wie der hl. Thomas aus der Identität des Daseins und der Wesenheit in Gott und aus der realen Zusammensetzung beider in allen anderen Dingen fortschreitet zur Erklärung des Dogmas oder Geheimnisses der Trinität, ferner 3. der hypostatischen Vereinigung im Geheimnis der Menschwerdung, 4. der Eucharistie, endlich 5. der visio beatifica.

So bilden diese fünf Bücher gleichsam einen fünfstrahligen Stern. Wie das Pentagon, aus dem die Pythagoräer das Weltall konstruierten, so verjüngt sich der Grundriß mit seinem goldenen Schnitt nach innen und wächst nach außen, schneidet alle Teile der Philosophie und der spekulativen Theologie in harmonischen Punkten

und offenbart so den Genius des Doctor Angelicus, dessen Lehre nach dem Urteil der Kirche den geoffenbarten Wahrheiten am meisten gleichförmig ist.

Vgl. A. Schindeler: Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik. München 1900. Nic. Kaufmann: Elemente der aristotelischen Ontologie. Luzern 1897, p. 56. M. Grabmann: Zur Lehre des Johannes Theutonicus über den Unterschied von Wesenheit und Dasein (unser Jahrbuch XVII p. 47): „Wir haben hier einen historischen Fingerzeig dafür, daß der englische Lehrer einen realen Unterschied gelehrt hat und von seinen Zeitgenossen in diesem Sinne verstanden werde.“ De Wulf: Introduction à la Philosophie Néoscholastique. Louvain-Paris 1904, p. 148. A. Gardeil: „Destruction des Destructeurs“ du R. P. Chossat (Rev. Thomiste XVIII p. 361—391, 521—527). Mandonnet: Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence 1276—1287 (Rev. Thomiste XVIII p. 741—765). G. Manser: Die Real-distinktion von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella (Rev. Thomiste XIX, p. 89). Derselbe: Johannes von Rupella (unser Jahrbuch XXVI p. 293 ff.). C. Henry: Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et l'existence dans la scholastique (Rev. Thomiste XIX p. 445—457). Joh. Jellouschek: Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens (Divus Thomas III, p. 637—656).

E. Domet de Vorges: La constitution de l'être suivant la doctrine peripatéticienne. Paris 1886, p. 73—86. Von der realen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein hängt die ganze Metaphysik ab, p. 78; sie ist die philosophische Form des Dogmas von der Schöpfung, p. 81. Alois Rittler: Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Stadtamhof 1887. (Gegen Limbourg.) „Die Lehre des hl. Thomas vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ist nicht nur ein integrierender Bestandteil seiner Metaphysik, sondern ein Fundamentalprinzip der ganzen thomistischen Philosophie“ (p. 117). Gundisalv Feldner: Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (unser Jahrbuch II p. 523; III p. 1, 288, 411; IV p. 51, 129, 346, 430; V p. 72, 195; VI p. 28, 206, 327, 385; VII p. 142, 272; gegen Limbourg). Derselbe: Die Quellen des hl. Thomas für seine Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen (Divus Thomas VI p. 27). Franz Žigon: Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheit und Sein (unser Jahrbuch XVIII p. 396; XIX p. 53, 193, 314). Reginald Schultes: Der reale Unterschied von Wesenheit und Dasein (unser Jahrbuch XII p. 23 bis 55, gegen Piccirelli). Gregor v. Holtum: Zur thomistischen Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen (Divus Thomas III p. 291—306, gegen Parth. Minges).

Überblicken wir noch einmal die Arbeiten Del Prados über diese Fragen, so hat er folgendes klar und evident bewiesen:

1. Der reale Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in allen geschaffenen Dingen ist die feste und konstante Lehre des hl. Thomas¹. Das ist eine historische Tatsache, die unzweifelhaft feststeht.

2. Dieser reale Unterschied ist dem hl. Thomas keine bloß auf Wahrscheinlichkeit gegründete Meinung, sondern sie gilt ihm als sichere philosophische Wahrheit, die volle metaphysische Gewißheit besitzt und deshalb auch eine absolut sichere Grundlage für die theologische Spekulation bildet. Das folgt aus seinen apodiktischen Beweisen.

3. Noch mehr: im ganzen einheitlichen System des hl. Thomas ist diese Lehre vom realen Unterschiede ein *caput doctrinae*², ja sogar die Fundamentalwahrheit für die Synthese. Wer das leugnet, ist kein echter Schüler des Aquinaten und muß konsequent auch dessen System in der geschlossenen Gestalt als Ganzes ablehnen.

4. Als *caput doctrinae* ist diese Lehre von der eigentlichen Schule des hl. Thomas anerkannt und ein sicheres Merkmal derselben. Das beweisen die großen Erklärer des hl. Thomas, die Del Prado angeführt hat, und die ganze Schule bis auf den heutigen Tag. So Kardinal Zigliara, dessen Argumente von P. Ligtenberg³ gegen Soldati gerechtfertigt wurden; so Kardinal Gonzalez, P. Gardeil und P. Garrigou-Lagrange⁴, der in glänzender Weise das Argument Del Prados in der analytischen Ordnung, in *via inventionis*, als Grundwahrheit der Philosophie des Seins auf das Prinzip der Identität zurückgeführt hat. Wenn man sich dagegen auf einige Gegner aus dem Dominikanerorden berufen will, so ist die Anzahl derselben äußerst winzig und diese wenigen haben keine Autorität in der Schule. Wenn die Ordensschule der Jesuiten behauptet, daß jene Lehre von ihr nicht rezipiert sei, so müßte sie auch die hervorragenden Lehrer ihrer eigenen Gesellschaft von sich ausschließen, die den realen Unterschied nach dem hl. Tho-

¹ S. Thomas: S. c. gent. I c. 22; II c. 52.

² Divus Thomas I p. 436. Alexander Horváth: Die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin als Textbuch (Divus Thomas II p. 173) Die Grundfesten des Thomismus (p. 261—308).

³ Divus Thomas, Placentiae (Ser. I) 1900, p. 285.

⁴ Fr. Rég. Garrigou-Lagrange O. P. „La distinction réelle d'essence et existence et le principe d'identité“ (Revue des Sciences philosophiques et théologiques III 1909, p. 308—313).

mas dennoch festgehalten haben und sich nicht scheuen, diesen Satz für ein *caput doctrinae* zu erklären. Diese Zeugnisse hat Del Prado wörtlich angeführt: sie lassen sich leicht noch vermehren, da er die philosophie-geschichtliche Entwicklung dieser Frage nur andeuten, nicht erschöpfend darstellen wollte. Vor allem sei noch hingewiesen auf das Zeugnis, das P. Guido Matiussi, der ein hervorragender Metaphysiker ist, abgelegt hat¹. Von anderen Philosophen der Neuzeit seien noch besonders Domet de Vorges und Alois Rittler genannt. Die Kontroverse über diese Frage geht ihren Gang weiter, trotz der Mahnungen des P. Ledóchowski² und P. Ehrie³, dieselbe jetzt ruhen zu lassen. Das natürliche Verlangen nach Wahrheitserkenntnis in der Philosophie, um die es sich hier zunächst handelt, läßt sich weder durch ein Machtgebot ersticken noch durch Friedensschalmeien beschwichtigen.

Darum ist auch die Lebensarbeit Del Prados nicht vergeblich gewesen: sie wirkt fort und der Same, den er ausgestreut, wird aufgehen. Ein Brief von ihm, den er am 16. November 1904 an mich gerichtet hat, schließt mit den Worten, die ein Vermächtnis enthalten: „*Ne ergo timeas: studio et verecundia veri fugam capient, quicumque in operibus Divi Thomae non quaerant veritatem. Vale.*“

Graz, im Dezember 1918.



¹ Guido Matiussi S. J.: *Essenza ed esistenza* (Rivista di Filosofia Neo-Scolastica II 1910, p. 596; III 1911, p. 167, 335, 505).

² Epistola A. R. Patris Wlodimiri Ledóchowski Praepositi Generalis Societatis Jesu. Brigae Helvetiorum 1915. — Epistola A. R. P. Wlodimiri Ledóchowski P. G. S. J. de Doctrina S. Thomae magis magisque in Societate forenda. Oniae 1917. — Vgl. E. Binzecher: *Della Distinzione tra l'Essenza e l'Esistenza*. Orvieto 1916. Alexander Horváth O. P.: *Kampf um den hl. Thomas* (Divus Thomas IV p. 186–243)

³ Divus Thomas V p. 381–384.