

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 10 (1932)

Artikel: Ewige Verklärung und ewige Verwerfung nach dem hl. Albertus Magnus

Autor: Doms, Herbert

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762509>

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>

Ewige Verklärung und ewige Verwerfung nach dem hl. Albertus Magnus.

Von Privatdozent DDr. Herbert DOMS, Breslau.

In den folgenden Zeilen soll ein Überblick über das obige Thema gegeben werden, in der Konzentration, wie sie der geringe zur Verfügung gestellte Raum verlangt, und unter Verzicht auf alle Literaturhinweise, wie ihn die bisherige Vernachlässigung der Eschatologie in den geschichtlichen Studien immerhin möglich macht.

In Alberts gedruckt vorliegenden Werken findet sich nur eine zusammenhängende Behandlung der Eschatologie, diejenige im Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen. Sie bedarf starker Ergänzungen aus dem Kommentar zum zweiten Buche, wo vom Sündenfall und der Bestrafung der Engel die Rede ist. Diese Abschnitte haben dann ausführliche Parallelen in der Summa de creaturis und der Summa theologiae. Die Summa de creat. besitzt in ihren von Grabmann entdeckten, einstweilen unedierten Teilen noch eine Darstellung der Eschatologie, die unberücksichtigt bleiben mußte. Für Einzellehren und für die Gewinnung eines richtigen Verständnisses der den Einzellehren zugrunde liegenden Leitideen Alberts sind gelegentliche Ausführungen in den Schriftcommentaren von besonderem Wert. Die Zitation erfolgt nach der Borgnet'schen Ausgabe. Der Kürze halber wird der Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen, Band 30 der Ausgabe, unter Weglassung von «Sent. IV» und der Bandzahl zitiert, wofern eine Verwechslung ausgeschlossen ist.

I. Der Verklärung in der Ewigkeit

werden nach A. sowohl reine Geister, als auch Menschen, als auch die Erde und die Gestirne teilhaftig werden. Die Verklärung der Geschöpfe besagt ihre größte Annäherung an Gott. Ich verweise dafür auf meine Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus, insbesondere S. 13-30.

Das ewige Leben wird zunächst der Substanz der Seele, erst sekundär ihren Potenzen von Gott eingeströmt.¹ Es ist als solches

¹ D. 46 a. 6, Bd. 30, S. 635.

eine geschaffene Vollendung, die der Seele selbst anhaftet und sie formal vollendet: das lumen gloriae oder der habitus gloriae creatus. Durch dieses Leben lebt die Seele von innen her glücklich. Sie wird aber dadurch auch fähig, an dem, der in sich substantial ewiges Leben ist, von außen her lebend teilzunehmen. Sicut¹ enim caro dupliciter vivit, sc. causaliter per animam, et formaliter per vitam influxam ei ab anima, sic anima beata vivit dupliciter, sc. beatitudine intus ... et beatitudine increata ad extra.²

Der Vollbegriff geistigen Lebens besagt nicht nur das Erhaltenbleiben einer Substanz, zu deren Wesen gehört, zu leben und geistig zu sein, sondern es besagt ein Leben sec. bene esse³, und dazu gehört zumal das cognoscere sec. actum completum⁴, eine Erkenntnis, die notwendig eine affektive sein wird.⁵

Die Ursache dieses vollkommenen himmlischen Lebens sec. bene esse gloriae ist die unmittelbare Erkenntnis Gottes.⁶ Der habitus, der zu diesem Leben befähigt, fließt nicht aus der Seele hervor, sed potius a Deo essentialiter per modum gloriae nos vivificante.⁷ Die Gottesschau in der Glorie erfolgt nicht per abstractionem, sondern dadurch, daß Gott dem verklärten Geiste sich in seiner Gegenwart in ihm erkennbar macht per experimentum vitae, id est actus in spiritum a vita prima, quieta, sempiterna, quae essentialiter est in spiritu beato.⁸ Der Akt der Gottesschau durchdringt das ganze Wesen: quia per visionem accipitur claritas sapientiae, quae totam animam glorificando penetrat: et huius imaginatio est, sicut si quis videndo lumen in se per oculos traheret lumen, quod ingressum in ipsum totum faceret clarum.⁹ Dieser actus in spiritum wird, da der innerlich gegenwärtige Gott sec. rationem veri et boni erfaßt wird, auch zu einer Belebung der Potenzen durch Gott selbst. Da der Gegenstand des ewigen Lebens, Gott selbst, unveränderlich ewig ist, so werden auch die Seligen, insofern sie an diesem ewigen Leben Gottes teilnehmen, unveränderlich.¹⁰

Das ewige Leben des Geistes ist die unverlierbare Verähnlichung der drei (augustinischen) Potenzen memoria, intelligentia, voluntas mit

¹ S. de creat. I q. 3, Bd. 34, S. 343.

² Vgl. Sent. I d. 1 a. 9, Bd. 25, S. 25; Sent. II d. 4 a. 1, Bd. 27, S. 104-5; Sent. IV d. 46 a. 4 u. a. 5, Bd. 30, S. 633-34.

³ D. 46 a. 5, S. 634.

⁴ Vgl. In Ev. Joh. 17, 3, Bd. 24, S. 605.

⁵ Ebda. Bd. 24, S. 216.

⁷ Ebda. ad 3.

⁹ D. 49, a. 4, S. 670.

⁶ D. 46 a. 5, S. 634.

⁸ Ebda. a. 6.

¹⁰ D. 46 a. 4, S. 633.

dem göttlichen Urbilde¹, eine aktuale Nachahmung Gottes.² Alberts Anschauungen sind hier aber nicht ausgeglichen. An anderen Stellen geht er von der aristotelischen Erkenntnispsychologie aus³: *Incircumscriptum lumen Deitatis, quod est Deus ipse, unitur intellectui agenti, et sic effunditur substantialiter super totam animam et implet eam: et hoc modo anima plena erit ipso Deo, qui est sua beatitudo.* Die Angleichung des Geistes an den ganz einfachen Gott macht den Geist selbst höchst einfach, er erhält Anteil an der *immutabilitas, similtas und simplicitas.*⁴

So ist also das ewige Leben in der Glorie als das den Seligen formell vollendende Leben höchst gottförmig, der höchste denkbare Akt des Geistes im *actu imitari Deum*, höchste Vollkommenheit und Seligkeit, aber geschaffene Seligkeit. Darüber hinaus aber ist es die auf der Grundlage dieses dem Menschen formell inhärierenden ewigen Lebens gewährte Teilnahme am unerschaffenen Lebensakt des dreifaltigen Gottes, der im Seligen gegenwärtig und mit den verklärten Potenzen des Geistes *memoria, intelligentia, voluntas* besessen und genossen wird.

Der augustinisch-aristotelische Gegensatz in der Frage: *Voluntarismus* oder *Intellektualismus* ist in Alberts Eschatologie im Sinne der affektiven Erkenntnis abgemildert, aber nicht gleichmäßig gelöst.⁵ Dem Heiligen mögen übrigens so intellektualistisch gehaltene Augustinus-Stellen wie *De civ. Dei*, I. XXII, c. 29, 1, als Brücke gedient haben. Von dem Besitz des höchsten Gutes kann der Wille des Verklärten niemals mehr abirren, denn es ist das unendliche Gut.⁶ Die Seligen haben alle Kenntnis von den göttlichen Geheimnissen, die zur Seligkeit gehören. A. denkt an eine *cognitio per speciem* aller

¹ *Sent. I d. 3 a. 22*, Bd. 25, S. 122; vgl. meine Gnadenlehre des Albertus M. S. 37, 43, 120, 126. In *Ev. Luc.* II, 2, Bd. 23, S. 102.

² Vgl. meine Gnadenlehre des Albertus M. S. 40, 49.

³ *D. 49 a. 5*, S. 670.

⁴ In *Ev. Mc.* 10, 31, Bd. 21, S. 605-6.

⁵ Vgl. das obige Zitat aus *Sent. IV d. 46 a. 5*, vergleiche aber besonders In *Ev. Joh.* 17, 3, Bd. 24, S. 606: Die Liebe kann nicht die *substantia beatitudinis* sein, sondern sie ist *effectus quidam cogniti: sicut et ipsa delectatio est modus quidam cognoscentis circa cognitum. In eo enim quod cognoscitur esse summe conveniens, diffunditur natura cognoscentis circa ipsum cognitum, et floret tota in ipso et delectatur.* Voluntaristisch gefärbt ist dagegen folgende Stelle d. 48 a. 4, S. 657: Die *visio* ist quasi *materiale vitae aeternae*, die *delectatio* consequens *amorem habitae divinitatis* ist quasi *formale*. Unde *id quod est causa vitae aeternae est amor pascens sive pastus in viso habito.*

⁶ *Sent. II d. 5 a. 5*, B. 27, S. 117-18.

Glaubensartikel. In anderen Dingen wird die Erkenntnis der Seligen nicht gleich sein, sondern der eine wird diese, der andere jene Erkenntnis haben. Ja selbst einen individuellen Fortschritt in der Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse nimmt A. an, entsprechend einer fortschreitenden Offenbarung durch Gott.¹ Die Seligen haben ferner Kenntnis dessen, was sich auf Erden ereignet, sofern sie es wissen wollen.² Der Verklärte erkennt also nicht durchaus alles Geschöpfliche, sondern nur, was Gott ihm mitteilen will. *Ex parte obiecti non omnia videt, qui Dei claritatem videt, sed videt tot, quot Deus vult ei manifestare. Ex parte autem medii nihil est quod non videat, qui Dei claritatem videt: quia Deus est medium sufficienter demonstrans quicquid est creatum vel increatum.*³ Dennoch ist die « Wohnung » des einzelnen endgültig bestimmt durch den ihn umgebenden Gott einerseits, durch die auf der Verschiedenheit des Verdienstes beruhende Verschiedenheit, mit der man an Gott Anteil hat, andererseits.⁴ Eine Gleichheit der Freude besteht demgemäß unter den Seligen hinsichtlich des von allen besessenen *summum bonum*, Ungleichheit aber in der Art, es zu besitzen.⁵ Die Freude wird nach dem Gericht extensive (*ut sit de pluribus*), nicht aber intensive vergrößert werden. Intensive höchstens in dem Sinne, daß nach der Stillung des Verlangens nach Vereinigung mit dem Leibe der Geist sich mit verstärktem Schwunge der Betrachtung Gottes hingibt.⁶ A. hat jedoch die Vorstellung, daß das Verlangen der Seele nach dem Leibe nicht ein solches nach Vervollständigung ist, denn der Leib ist weniger edel als die Seele: *sed potius sicut socium passionum et meritorum, ut secum percipiat consolationem et retributionem.*⁷

Sehr eingehend hat A. über die Herrlichkeit des Auferstehungsleibes gehandelt. Der Auferstehungsgedanke gehört nur dem Glauben, nicht der Philosophie an: *Amentes sunt, qui reprehendunt philosophos non loquentes de resurrectione.*⁸

Die *forma resurrectionis* ist in der Asche der Leichen nur per modum oboedientiae. Daher besteht kein eigentliches Verlangen nach der Auferstehung.⁹ Das Fleisch der Auferstehung ist eadem numero mit demjenigen, worin wir jetzt sind.¹⁰ Es bleibt eine *relatio rationis*

¹ D. 49 a. 8, Bd. 30, S. 680.

³ D. 50 a. 11, S. 699.

⁵ D. 49 a. 10, S. 682-83.

⁷ D. 49 a. 12, S. 685.

⁹ Ebda. ad 5, S. 508.

² D. 50 a. 8, S. 695.

⁴ D. 49 a. 1, S. 667.

⁶ D. 49 a. 11, S. 684.

⁸ D. 43 a. 3 Schluß, S. 509.

¹⁰ D. 43 a. 1, S. 502.

der eigenen Asche zur Seele.¹ Diese *relatio rationis* gründet sich auf die in diesem Leibe erworbenen Verdienste oder Mißverdienste, nicht auf eine natürliche Abhängigkeit.² Bei der Auferstehung werden alle naturhaften Defekte repariert, auch bei den Verworfenen.³ Auch die inneren Gegensätzlichkeiten im Körper, die *inaequalitas humorum*, die *pugna in homine* werden beseitigt. Es kommt in den Leibern der Verklärten zu einem bewegungslosen Ruhezustand, so wie in *mundo majori* die Gestirne unbeweglich feststehen werden.⁴ Auch bei den Verworfenen bleiben keine *febres* und *leprae*, denn diese würden nur gegen den Schmerz des Feuers unempfindlicher machen. Es bleibt nur *omne dolorosum ex voluntate causatum*.⁵ Diese *incompactio* stammt bei den Verklärten wie Verdammten *exemplariter* und *efficaciter* von Christus. Sie ist außerdem ein Werk der göttlichen Gerechtigkeit.⁶ Die Auferstehung wird bei allen in der kraftvollen Gestalt erfolgen, die sie ohne Verkümmern oder Krankheit im Vollalter Christi gehabt hätten.⁷ Die Leiber der Verklärten sind nicht in einem sie enthaltenden und erhaltenden ruhenden Raum, auf den sich ihre Bewegungen bezögen. Sie befinden sich im *coelum empyreum* als einem in weiterem Sinne Räumlichen, das sie umgibt und das selbst nur deswegen keinen Raum ausfüllt, weil es von keinem Räumlichen umschlossen wird⁸; oder wo immer sie, auch auf Erden, entsprechend dem göttlichen Willen erscheinen wollen. Der auferstandene Leib nimmt also jedenfalls einen bestimmten Raum ein, und zwar keinen größeren als der nicht verklärte, ist aber den erhaltenden und den nicht verklärten Körper beeinflussenden Eigentümlichkeiten eines umgebenden Raumes nicht unterworfen.⁹

Hinsichtlich der Engel lehrt A., daß sie ihrer Natur nach nicht notwendig zu einem Ort gehören. *Sec. congruentiam status creationis* kommt den Engeln indessen das *coelum empyreum* zu, *sec. statum beatitudinis* aber ist die *praesentia faciei Dei* der Ort der Engel.¹⁰

Der letzte Ausdruck zeigt, wie vollständig A. das ewige Leben in Gott selbst verankert sein läßt.

A. erörtert sehr ausführlich die vier *notes* des Auferstehungsleibes :

¹ Ebda. ad 7 ; ferner a. 3 ad 6 u. d. 44 a. 1 ad 1.
² D. 43 a. 3 ad 12, S. 509. ³ D. 43 a. 24, S. 538.
⁴ D. 43 a. 25, insbes. ad 3, S. 539. ⁵ Ebda. ad 1.
⁶ D. 43 a. 26, S. 540. ⁷ D. 44 a. 1, S. 543.
⁸ D. 44 a. 25 ad 3, S. 578. ⁹ D. 44 a. 2, S. 545-46.
¹⁰ Sent. II d. 6 a. 5, Bd. 27, S. 132.

Die Subtilität, Impassibilität, Agilität, Luminosität oder Clarität. Gerade bei diesen Erörterungen zeigt sich seine mathematisch-naturwissenschaftliche und insbesondere physiologische Interessiertheit. Aber wir können ihm in dieser räumlich so stark beschränkten Darstellung hier nicht nachgehen. Grundlegend ist für A. die Anschauung, daß in der Glorie die Seele nichts vom Leibe empfängt, sondern umgekehrt: *gloria corporis est redundantia quaedam gloriae et fulgoris animae*. Daher wird die Seele durch den Leib nicht herabgedrückt, sondern er gehorcht ihr vollkommen.¹ Das wesentliche Prinzip der Verklärung ist, daß dem Leibe die *qualitates ignobiles* genommen, dafür aber akzidentelle Vollkommenheiten verliehen werden, die seiner Materialität und seinen Privationen, jedoch nicht seiner Form, entgegengesetzt sind. Die Form gelangt zu einem vollständigen Siege über die Materie. Die Form kann jetzt die Materie nicht völlig vollenden und zu sich wenden, sie wird es aber dann können. So haben die *dotes*, die nicht aus dem Wesen der zu verklärenden Substanz als Akzidentien hervorfleßen, sondern von Gott selbst verursacht werden, keinen der zu verklärenden Natur entgegengesetzten Charakter, sondern sind die *finalis perfectio ipsius*.² Da die *dotes corporis* den *dotes animae* und diese dem verschiedenen Verdienst entsprechen, so werden sie von den einzelnen Verklärten in verschiedener Weise besessen werden.³ Von besonderem Interesse ist, wie sehr A. das geistige Erkenntnislicht und das körperliche Licht bei der *claritas* oder *luminositas* der Verklärten einander nähert. *Sunt enim dotes corporum causatae a dotibus animarum, et lux divinae cognitionis in anima in corpore causat claritatem*.⁴

Das Licht der verklärten Leiber ist aber eine *corporea forma*, die nicht aus der Substanz der Leiber stammt, sondern ihnen von Gott gegeben wird.⁵ Die Gabe der *agilitas* besagt, daß die Seligen sich, ohne durch den Raum festgehalten zu werden, durch ihren bloßen Willen auch dem Leibe nach bewegen können. Aber wenn in der Glorie die Seele nichts vom Leibe empfängt, sondern umgekehrt alle Vollkommenheiten dem Leibe aus der Seele zuströmen, so ergibt sich die Frage: erlangen die Seligen durch ihre Bewegung noch irgendwelche neue

¹ D. 44 a. 17 ad 3, S. 569; d. 49 a. 11 ad 1, S. 684.

² D. 44 a. 2, ad object. S. 546; a. 3 ad 2, S. 549; a. 9 ad 2, S. 559; a. 13 ad 3; ad 4; ad 5; ad 6, S. 563-64.

³ D. 44 a. 26, S. 578; a. 14 ad 5; 6; 7; a. 15, S. 566; a. 20, insbes. ad 2, S. 572.

⁴ D. 44 a. 30, S. 583.

⁵ A. 27, ad 6, S. 580; a. 28, S. 581.

Vollkommenheiten, oder wenn nicht, was haben dann ihre Bewegungen für einen Zweck? A. beantwortet die Frage mit dem Satze, die Leiber der Verklärten würden sich nicht aus einem Bedürfnisse heraus bewegen, sondern *ut laudetur sapientia divina in tanta agilitate eis collata*.¹ Und kurz darauf² heißt es: *corpora autem glorificata non acquirunt talem bonitatem per motum: sed quam jam habent ... demonstrant*. Noch eine Frage soll erwähnt werden, weil sie auch für die Theorie der Wirkung des Höllenfeuers bedeutungsvoll ist. Werden die Auferstandenen Sinneseindrücke empfangen? Wenn ja, so scheint dies — dem Zustandekommen der Sinneseindrücke nach — der Impassibilität zu widersprechen. A. entscheidet sich in der Frage nicht, löst aber die Schwierigkeit mit der These: *tunc dic. q. non recipiunt agens modo naturae, sed agens per intentionem spiritualem ad modum animae*.³

Und kurz darauf⁴: *et est potius perceptio intentionalis quam corporalis*. Grundlegend für diese Theorie ist die Psychologie und Erkenntnislehre Augustins. Wir kommen auf das Problem später noch bei der Besprechung des Höllenfeuers zurück.

Die Verklärung der Leiber der Seligen steht im Zusammenhang mit der Verklärung der materiellen Natur. Auch die Elemente und die Himmelskörper werden an der Verklärung teilhaben. *Stabunt elementa in alio statu sine permixtione ad invicem, et sine actione et passione in pleno lumine*.⁵

A. meint, daß keines der Elemente aufhören wird zu sein, *sed immutabuntur, ut dictum est: ita quod erunt elementa continue luminosa, et terra in superficie exteriori pervia sicut vitrum, et aqua sicut crystallus, aer vero luminosus ut coelum, et ignis ut ipsum lumen coeli tunc esse videbitur*.⁶ Die *species elementorum* wird *sec. specificum esse* erhalten bleiben, es findet keine Verwandlung in das höchste der Elemente statt.⁷ Die *qualitates primae activae et passivae* aber, die auf die *generatio et corruptio* abzielen, werden nur in ihrer Wurzel erhalten bleiben, jedoch nicht mehr in den Akt übergehen. Sie werden durch *qualitates nobiles* ersetzt werden.⁸ Denn alle Bewegung der Elemente ist dem Ziele untergeordnet, daß die Zahl der Auserwählten voll wird, und wird demgemäß dann aufhören.⁹ A. referiert auch die

¹ D. 44 a. 21, S. 573.

² (ad 4.)

³ A. 14 ad 2, S. 565.

⁴ (ad 4.)

⁵ D. 47 a. 7, S. 649.

⁶ Ebda.

⁷ (ad 5 et 6.)

⁸ Vgl. in Ev. Mt. 6, 18, Bd. 20, S. 117-18.

⁹ D. 48 a. 8, S. 662.

Meinung, die Sonne werde sieben mal mehr Licht aussenden als vor dem Sündenfall und der Mensch sieben mal mehr als die Sonne usw. (vgl. den Text des Lombarden). Aber wenn er auch unzweifelhaft eine Erhöhung der Lichtaussendung annimmt, so steht er diesen genauen Angaben doch skeptisch gegenüber. Er betont indessen, daß das Leuchten der Gestirne einen anderen Zweck haben werde : nicht mehr den, die Finsternis zu erhellen, sondern zur Bewunderung der Weisheit des Schöpfers anzuregen. Auch die anderen zu seiner Zeit verbreiteten, zum Teil schon auf Augustin zurückgehenden Gedanken¹ finden wir bei A. : *dicunt, quod remunerabitur sol propter hominis dignitatem, ad cuius generationem movit, ut numerus electorum impleretur.*²

Sodann den Gedanken, daß die verklärten Körper Gott auch für das leibliche Auge deutlicher offenbaren werden als jetzt.³ Der Gedanke der Belohnung der Schöpfung, die jetzt *ex inoboedientia mobilis ad motores* nur mit Anstrengung den Auserwählten dient, und ihre Solidarität mit dem sie bewohnenden Menschen auch in ihrem Endschicksal, die *convenientia habitatoris et habitaculi*, wird schließlich⁴ von A. zur Veranschaulichung seiner eschatologischen Gedanken benutzt. So läßt er die Geschöpfe zur ersehnten Freiheit von der Vergänglichkeit und zu der ihrem Wesen entsprechenden größten Lichtfülle und Gottesnähe gelangen.

II. Die ewige Verwerfung

schildert A. nicht weniger anschaulich als die Verklärung. An sich verdiente der Todsünder (Teufel) vernichtet zu werden. Gott bestraft ihn aber nur mit dem *non posse vel velle averti ex ordine justitiae reddente pro meritis.*⁵ Der Ausgangspunkt aller ewigen Strafen ist nach A.s klaren Ausführungen die Verhärtung in der Bosheit. Auf ihr beruht sowohl die dauernde Trennung von Gott als auch die innere Fähigkeit der Verdammten für die ewigen Strafleiden : *dic. quod causa separationis adiacet continue, quae est malitia confirmata et damnata, et haec causat posse pati poenas.*⁶

¹ Vgl. *De civ. Dei*, I. XX, c. 16 u. 29.

² D. 48 a. 8, S. 662.

³ D. 48 a. 5, S. 658.

⁴ D. 48 a. 9 und *In Ev. Mt.* 6, 18, Bd. 20, S. 117.

⁵ *Sent. II d. 5 a. 6 ad obi.* 3, Bd. 27, S. 121.

⁶ D. 46 a. 8 ad 2 et 3, S. 637.

Die in der Todssünde erfolgende und von Gott durch seinen Richterspruch besiegelte Trennung von Gott, dem Prinzip des ewigen Lebens, ist das eigentliche Wesen des ewigen Todes, aus dem sich dann weitere Leiden als Folge ergeben. A. fährt daher fort: *Et ideo passibilium poenarum passio potius est sequela talis mortis quam mors: quia sicut anima egrediente corpus marcescit et exspirat, et egressus animae est mors, exspiratio autem et putrefactio sunt sequelae mortis, eo quod ab anima non continetur corpus, ita separatio a principio vitae aeternae est mors aeterna, et sequela huius mortis est passio ignis, eo quod spiritus condemnatus a principio vitae aeternae non continetur.*

Die obstinatio ist als Strafe über die Verdammten von Gott verhängt, sodaß es der göttlichen Gerechtigkeit nicht entspreche, sie nachträglich abzuändern.¹ Das verhindert nicht, das Moment des Zustandes, in dem grundsätzlich keine Gnade mehr erteilt wird und kein Verdienst mehr erworben werden kann, sehr stark zu betonen.² Von den Teufeln wird gesagt, daß ihre Verhärtung im Bösen sich daraus ergebe, daß sie sich nicht mehr in *via*, sondern in *termino viae* befänden.³ Die Zeit des Verdienstes ist vorbei, die Zeit der Vergeltung angebrochen.⁴ Hier liegt auch der Grund, weshalb für den Teufel, im Gegensatz zum Menschen nach dem Sündenfall, sogleich die obstinatio eintrat: *quia homo cecidit in via, sed non a via: angelus autem in termino viae, et ideo a via in obstinationem.*⁵ Die Unbeweglichkeit des bösen Willens stammt meritorisch aus dem Willen der Verdammten selbst, aus der göttlichen Gerechtigkeit aber als derjenigen, die sie wirksam verhängt. *Voluntatis immobilitas causatur ex inflictione poenae.* A. macht keinen Versuch, die Verstockung rein psychologisch abzuleiten, sodaß sie *ex pertinacia solius malitiae* wäre, sie stammt vielmehr *a confirmante justitia.*⁶ Die nächste Folge der verewigten Bosheit ist die ewige Trennung von Gott. Gott ist allerdings, wie in allen Geschöpfen, so auch in den Teufeln und Verdammten *sec. esse substantiale et naturale et conservationem illius gegenwärtig.* Sie können ihm *quoad dominium* nicht entfliehen, aber sie erfahren nicht seine Fürsorge und den Einfluß seiner Wohltaten, vielmehr seiner

¹ D. 45 a. 3 ad 7, S. 612.

² D. 45 a. 6 ad 1; ad 2, S. 614.

³ S. de creat. I q. 67 a. 4, Bd. 34, S. 687.

⁴ S. th. II q. 25 m. 1 a. 4 ad obj., Bd. 32, S. 276.

⁵ Sent. II d. 5 a. 6 ad quaest. 1, Bd. 27, S. 121.

⁶ D. 50 a. 1, S. 688.

Strafen. Gott ist in ihnen nicht per inspirationem et sanctificationem, und insofern sind sie außerhalb Gottes.¹ In diesem Sinne sind sie auch tot: Vivere enim est habere principium vitae: et hoc non habent damnati, sed potius per separationem ab illo principio: et ideo sunt mortui simpliciter, et sec. quid vivi, sc. per miseram naturae vitam.

Was sie haben, ist für sie kein Besitz, denn sie haben es nicht ad nutum.² In Ev. Lc. 16, 22 heißt es von dem Reichen in der Hölle: Vere mortuus, quia nihil vitae habuit, sed in toto separatus a vita fuit. Perfecte enim mortuus est, qui triplici morte mortuus fuit gratiae et naturae et poenae.³

Wie der Mensch durch den Sündenfall erst geistig und leiblich gebrechlich und leidensfähig wurde, so wurde nach A. auch für den Teufel die Leidensfähigkeit zumal gegenüber dem Höllenfeuer und der Kälte der Hölle erst durch die Sünde begründet.⁴ Außerdem beschreibt unser Heiliger ausführlich, wie bei den Teufeln eine Verkehrung der Geisteskräfte erfolgt: furor irrationalis, demens concupiscentia, phantasia proterva. Furor irrationalis: irascitur bono et furit contra ipsum. Demens concupiscentia: concupiscit malum et odit bonum. Phantasia proterva: non accipit verum quod intelligibile est, nisi in umbra corruptionis peccati.⁵ Doch sind seine natürlichen Gaben als solche durch den Sündenfall nicht verändert.⁶ Auch den verdammten Menschen ist das esse, vivere, sentire, ratiocinari, alles bona, geblieben. Selbst ihre Leiber werden aus keinem natürlichen vitium complexionis oder compositionis Krankheiten oder Defekte aufweisen. Allerdings werden sie nicht durch ein inneres sie vervollkommnendes Prinzip vor der Auflösung bewahrt und ohne Speise erhalten, sondern nur durch Gott unmittelbar, und zwar zum Zwecke ihrer Bestrafung.⁷ Die Unvergänglichkeit und natürliche Vollkommenheit der Leiber der Verdammten entspricht der allgemeinen Harmonie der Geschöpfe im Endzustand und stammt ebensowohl wie von der strafenden göttlichen Gerechtigkeit doch auch exemplariter und efficaciter von Christus.⁸ Es ist interessant, daß

¹ D. 50 a. 5, S. 695; S. th. I q. 71 ad 3, Bd. 31, S. 746.

² D. 46 a. 7 u. 8, S. 636.

³ Bd. 23, S. 445.

⁴ S. th. II q. 25 m. 2, Bd. 32, S. 276.

⁵ S. th. II q. 25 m. 2 a. 2, Bd. 32, S. 282.

⁶ S. th. I q. 71 ad 3, Bd. 31, S. 746.

⁷ D. 44 a. 24 ad 2, S. 576; a. 33 ad 1 et 2, S. 587; d. 43 a. 24-26, S. 538-40.

⁸ D. 43 a. 25 ad 3; a. 26, S. 539.

A. bei Teufeln und Verdammten von einem richtigen Wahnsinn redet, *dementia*, der aber nicht, wie beim Menschen in diesem Leben, *ex corruptione organi* entsteht, sondern *ex confirmatione mali habitus*.¹ Bei den verdammten Menschen hält der heilige Kirchenlehrer auch eine Verdunkelung des *bonum interioris cognitionis naturalis*² offenbar für wahrscheinlich.

Erinnert man sich, daß das ewige Leben ein *bene esse* ist, dessen Ursache die Gottesschau darstellt, so versteht man, daß es seine Umkehrung schon bei den unmündigen Kindern in der *poena damni* hat, welche als *carentia visionis Dei sec. quod visio est merces beatorum* bezeichnet wird.³ Mit Rücksicht auf die persönlichen Sünder in der Hölle sagt A. aber über die *poena damni*: *poena damni maxima est privatio boni increati et creati boni naturalis propter peccati deformitatem*.⁴

Zur *poena sensus* zählt er zweierlei: Den *remorsus conscientiae interior*, und den *exterior ignis cum aliis affligentibus*.⁵ Er hält das Feuer für die heftigere Strafe, *quia interior remorsus vel est de damno vel de hoc, quod per peccatum se subdit affligenti corporali, sicut est ignis vel huiusmodi*.

Für A.s Strafauffassung ist es wichtig, daß er das Strafleiden in der Hölle auf zwei verschiedene Prinzipien begründet: das Entbehren des der eigenen Natur entsprechenden und des höchsten Gutes, und auf ein *agens in contrarium*. So kommt er dazu, für das *maxime afflictivum* das Feuer zu halten, das in sich nicht schlecht ist, sondern nur für die Verdammten, insofern es die an sich gute Natur züchtigt, dagegen für das *maxime malum* die *privatio proprii et maximi boni*.⁶ Der Gedanke des *agens in contrarium* in der Strafe wird insbesondere bei der Behandlung des Feuers öfters geltend gemacht.

Bei A. tritt aber auch der Gedanke einer gewissen eigenen Beteiligung der Verdammten an ihrer Bestrafung hervor. Das gilt zunächst hinsichtlich der schon erwähnten Strafe des Gewissens. Schon das Gericht wird so erfolgen, daß darin der Mensch sich selbst mit seinem eigenen unter Gottes Einwirkung richtig urteilenden Gewissen

¹ S. de creat. I q. 67 a. 5 ad 4, Bd. 34, S. 689.

² D. 50 a. 7, S. 695.

³ D. 44 a. 24 ad 3, S. 576.

⁴ D. 43 a. 13, S. 522.

⁵ Ebda.

⁶ D. 43 a. 13 ad 4, ad 5, S. 523.

das Urteil sprechen muß : et quia hanc (sc. conscientiam) movet Deus per formam rectitudinis primae, ad quam tunc omne illi dissimile reprehenditur, propter hoc ipse dicitur disceptare. Das Gewissen wird auch nach gefällttem göttlichem Richterspruch alle die in Mt. 25, 44 genannten Fragen wahrheitsgemäß beantworten : responsio iudicis nihil aliud est quam responsio naturalis iudicatorii et naturalis legis, quod convincit eos de iustitia suae condemnationis post iudicium. ¹

Aber auch an dem Zustandekommen des Schmerzes der Feuerstrafe haben der verdammte Engel und Mensch nicht nur einen meritorischen Anteil, sondern sie liefern dem Feuer ständig und in alle Ewigkeit die Materie. Nach A.s Lehre handelt es sich beim Höllenfeuer um einen ignis corporeus, und zwar unzweifelhaft um das Element des Feuers. Dieses hat aber als Höllenfeuer nicht nur seine natürlichen Kräfte, die vis elementi oder vis simplicis corporis naturalis, sondern auch noch eine besondere geistige Kraft als göttliches Strafmittel, vis instrumenti divinae justitiae ad vindictam iniquitatis. In dieser Kraft hat das körperliche Feuer die vis incorporea affligendi etiam naturam nobiliorem se, dummodo sit sub peccato. ² Diesem Feuer, das durch die Kraft der göttlichen Gerechtigkeit erhalten wird, hat Gott die Verdammten als propriissima materia bestimmt. ³ Das Feuer sucht die Sünde auf, und so haben sich in gewisser Weise die Verdammten das Feuer selbst entzündet : Huius flammae materia peccatum est, quod homo faciendo flammam istam succendit. Sententia autem Dei ignem inextinguibilem inicit. ⁴

Das Höllenfeuer ist unauslöschlich. Denn es hat kein contrarium. Die Hölle könnte nur *ein* contrarium haben, die Gnade. Es fehlt ihm auch nicht am Stoff : Similiter materia illius ignis est peccator sub peccato : et peccatum sub inferno non est solubile a peccatore, et peccator non consumptibilis ab igne : ideo numquam extinguitur ignis ille. ⁵

A. hat sich eingehend bemüht, die Einwirkungsart des Feuers auf die Verdammten verständlich zu machen. Es bestehen zwei hauptsächliche Schwierigkeiten : Die Einwirkung auf die Teufel als reine Geister, und der Umstand, daß die Leiber der Verdammten vom Feuer

¹ D. 43 a. 16 ad 3, ad 5, S. 525-26 ; vgl. a. 19, S. 529 u. d. 47 a. 1, S. 639 ; S. th. II q. 25 m 2 a. 3, Bd. 32, S. 284.

² D. 44 a. 37, S. 593.

³ D. 44 a. 39, S. 597.

⁴ In Ev. Luc. 16, 24, Bd. 23, S. 449.

⁵ In Ev. Luc. 3, 17, Bd. 22, S. 286.

nicht verzehrt werden. A. bekennt, daß die Einwirkung nicht voll verständlich zu machen sei.¹ Grundlegend ist festzuhalten, daß das Feuer seine Wirkung als höllisches Strafmittel nicht oder nicht allein durch seine natürlichen Eigenschaften erzielt, sondern als *göttliches* Strafmittel. Die Wirkung des Feuers hat nicht den Charakter einer körperlichen Form, die von der Materie aufgenommen wird und diese verwandelt, sondern denjenigen des intentionalen Seins. Das Feuer hat zunächst aus göttlicher Kraft die Fähigkeit, die verdammten Geister wie Menschen festzuhalten. Es dokumentiert hierin seinen Charakter als göttliches Strafmittel. Wird es als solches vom Geiste erfaßt, so wird es als seiner Bosheit entgegengesetzt erfaßt und wirkt peinigend. Es ist nicht sowohl die Aufnahme einer Intention des Heißen (das als körperliche Form vom reinen Geist nicht aufgefaßt werden kann), als vielmehr ein Gebranntwerden durch die Intention des göttlichen Strafmittels, das als gegenwärtig und wirksam erfaßt wird.²

Die menschliche Seele leidet zwar im Körper, aber nicht vom Körper. Sie empfängt den Eindruck vom Höllenfeuer als geistige Form, *species spiritualis, non forma corporalis*, und empfindet ihn als Schmerz in einer der Seelenkräfte. Das Höllenfeuer wirkt auf sie seelisch, *actione animae*, nicht *actione naturae*. Die naturhafte Veränderung des körperlichen Sinnesorgans durch das körperliche Feuer wird also in A.s Theorie ausgeschaltet. Die Seele leidet (entsprechend der Psychologie und Erkenntnislehre Augustins) nach Empfang der *species* nicht a corpore, sondern a seipsa, nur in corpore. Das Feuer ist aber an sich kein *contrarium* zur Seele, sondern nur zum Leibe. Die Seele als *forma et motor conjuncti* erfaßt es aber als etwas, das dem *conjunctum* als solchem, weil auflösend, entgegengesetzt ist. Und daher empfindet sie es in seiner Gegenwart als Schmerzen.³

A. bemerkt wohl, daß dieser Lösungsversuch sich mit der aristotelischen Theorie vom Verhältnis des Leibes zur Seele nicht ganz im Einklang befindet. Sein Harmonisierungsversuch, a. 35, Schluß, kann nicht ausreichen.

Die hier vorgetragene Theorie der Wirkungsweise des Höllenfeuers verwendet unser Theologe auch zur Erklärung der Wirkungsweise des

¹ D. 44 a. 34, 36, 37.

² D. 44 a. 37, S. 593; a. 40, S. 598; S. th. II q. 25 m. 2 a. 1 p. 1 ad 2 u. ad 3, Bd. 32, S. 278.

³ D. 44 a. 34-36.

Feuers, das am Weltende die von der Sünde infizierte Welt verbrennen und auf die Verklärung vorbereiten wird. Es wird auch in doppelter Kraft wirken, sc. *elementi et instrumenti iustitiae divinae*. Et primo quidem modo habet comburere. Secundo autem modo habet ferri sursum, deorsum, a dextris et sinistris, ubicumque invenerit cremabile ex iustitia divina, et dominari illi.

Es induziert keine neue Form, sondern disponiert nur durch Austilgung der von der Sünde infizierten und gemäß dem Gesetz der Sünde der Vergänglichkeit dienenden Formen zum Empfang der neuen unvergänglichen Form, die Gott selbst gibt.¹ Das Feuer wird dann auf göttlichen Befehl in die Hölle hinabfallen, um dort seine Materie, die Verdammten, zu brennen.² Dies betrifft jedoch nur das Feuer als *calidum ustivum et siccum, sed quoad luminosum subtile et leve faciet ascendere sursum*, wo es verklärt wird.³

Die Wirkungsweise des Welt- wie des Höllenfeuers als *instrumentum justitiae divinae* hat A. später noch durch einen physiologischen Vergleich, der ihm als Naturforscher nahelag, zu veranschaulichen gesucht. Er weist darauf hin, daß die Verdauungswärme echter *calor ignis* sei, jedoch als Werkzeug der Seele wirke und daher die Nährstoffe nicht verbrenne, zur *forma ignis* oder *cineris* überführe, sondern *ad speciem animatorum ut carnis et ossis*.⁴

Noch ein Wort über die Frage, ob der Teufel noch weiter sündigt. Er begehrt *quoad naturam* Gutes, wie Sein und Leben. Doch folgt diesem Begehren der Natur kein guter deliberierter Akt, sondern Unwille über sein Sein und seine unter der Wucht der Strafe liegende Natur.⁵ Er haßt demgemäß auch Gott, aber nur als Richter.⁶ Ebenso die verdammten Menschen.⁷

Was die Frage der Linderung der Strafleiden in der Hölle auf Grund der kirchlichen Fürbitte anlangt, so lehnt A. jede Linderung entschieden ab. Er wendet sich ausdrücklich⁸ gegen drei Vorgänger: Gilbertus Porretanus, Praepositinus und Wilhelm von Auxerre (denen man noch

¹ In Ev. Mt. 6, 18, Bd. 20, S. 118; d. 47 a. 6, S. 648; a. 8, S. 650; vgl. noch d. 43 a. 22, S. 534 u. a. 23 ad 3; ad 6, S. 536 (Auslöschung des fomes).

² D. 47 a. 9, S. 651; d. 48 a. 6 ad 2, S. 660.

³ D. 47 a. 9, S. 651 (nach Basilius, in Hexaem. Homil. 6, N. 3).

⁴ In Ev. Mt. 6, 18, Bd. 20, S. 118, und ebda. 8, 12, S. 389.

⁵ Sent. II d. 5 a. 6 ad obi. 8, Bd. 27, S. 121.

⁶ Ebda. a. 4.

⁷ Sent. IV d. 46 a. 7, S. 636; d. 50 a. 6, S. 693.

⁸ D. 46 a. 2, S. 631.

andere, wie Petrus von Poitiers, hinzufügen könnte).¹ A. läßt bei den Verdammten nur eine Erleichterung wegen der Trauer, daß sie jeder Fürbitte gänzlich unwürdig seien, durch die tatsächliche Fürbitte bewirkt werden.² Da die Verdammten im Bösen verhärtet sind, so ist die Zielsetzung ihrer Akte notwendig schlecht.³ Weil jedoch die Verhärtung von Gott verhängt ist, so ist die sittliche Unordnung der Akte nicht Schuld, sondern ganz oder doch vor allem Strafe. Hinsichtlich der Teufel hält A. es allerdings für wahrscheinlicher, daß sie bis zum jüngsten Gericht noch sündigen.⁴ Demgemäß kann auch noch eine Steigerung des Leidens angenommen werden.⁵ A.s. Stellungnahme ist in dieser Frage nicht scharf bestimmt.

Während die Wohnung der Seligen Gott selbst ist und sie in keiner Weise vom Raum eingeschränkt werden, werden die verdammten Engel und Menschen vom Feuer und einem als eng gedachten Raum im Erdinneren festgehalten. Bis zum jüngsten Gericht ist den zur Prüfung der Menschen bestimmten Teufeln die zweite, mittlere Himmelszone als Aufenthaltsraum zugewiesen. Sie ist kalt, dunkel und stürmisch.⁶

Während die Seligen an der Ewigkeit Gottes teilhaben, werden die Verdammten in ihren Strafen in einer Zeit von nicht endender Dauer leben.⁷

Die ungeistigen Geschöpfe aber, die in der Hölle im Dienste der göttlichen Gerechtigkeit ihre uns bekannten Qualitäten und ihre Ordnung verändert haben, erleben eine Verherrlichung darin: *dic. quod illae creaturae in hoc glorificantur suo naturali modo: quia iustitiae Dei obsequuntur, et illae qualitates sunt eis pretiosissimae, quibus haec maxime perficere possunt, sicut opacitas immensa, et nimius calor, et nimium frigus, sicut dicitur etc.*

Gott bewaffnet die Geschöpfe zur Bestrafung seiner Feinde. Nur

¹ Bonaventura behandelt die drei von A. abgelehnten Meinungen Sent. IV d. 46 a. 1 q. 1 als Meinungen von quidam. Er lehnt sie gleichfalls ab. Thomas zitiert Sent. IV d. 45 q. 2 a. 2 die drei Theologen augenscheinlich nach A., der sich hier aber, wie schon dem Scholiasten der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi auffiel, hinsichtlich Wilhelms von Auxerre offenbar geirrt hat. Der Antissiodorensis entscheidet sich tatsächlich nicht so, wie A. von ihm sagt. Hier läßt sich also sicher aufzeigen, daß Thomas A. benutzt hat.

² D. 45 a. 3, S. 611.

³ S. de creat. I q. 67 a. 2, Bd. 34, S. 684.

⁴ D. 50 a. 2, S. 689.

⁵ S. de creat. I q. 67 a. 6, S. 690.

⁶ Sent. II d. 6 a. 5 ad q. 3, Bd. 27, S. 133; Sent. IV d. 44 a. 38, S. 594.

⁷ D. 46 a. 7, S. 636; Sent. I d. 8 a. 9, Bd. 25, S. 233.

die Art der Herrlichkeit, die Gott im Endzustande den Geschöpfen gibt, hängt davon ab, welche Aufgabe sie gegenüber den geistigen Geschöpfen zu erfüllen haben : *sicut econtra creatura quae in superioribus erit cum bonis, pro gloria accipit qualitates, quae beatitudini competunt sanctorum sicut lux, quies et huiusmodi.*¹

Einige allgemeine Bemerkungen über A.s Eschatologie.

Über die Eigentümlichkeit von A.s Eschatologie gegenüber seinen Vorgängern kann man leider nur mit großer Zurückhaltung ein Urteil abgeben, da die meisten Sentenzenkommentare und Summen seiner unmittelbaren Vorgänger einstweilen ungedruckt und unbearbeitet sind. Drei Merkmale scheinen mir aber A.s Eschatologie besonders auszuzeichnen :

Das erste ist die sehr starke Verwendung naturwissenschaftlicher, kosmologischer und naturphilosophischer Kenntnisse. Die Zahl der in den eschatologischen Distinktionen seines Sentenzenkommentars zitierten naturwissenschaftlichen Autoritäten verschiedenster Herkunft ist recht beträchtlich. A. hält Kenntnisse dieser Art als Grundlage für die Spekulation für unerläßlich und äußert sich recht ungnädig über Fachkollegen, die ohne diese Grundlage spekulieren : *dic. est, quod ridiculum est dicere nihil de cibo converti in corpus humanum, et talia dicta quorundam theologorum derisibilem apud peritos faciunt theologiam.*²

Da werden auch sonst sehr hochgeschätzte theologische Autoritäten nicht geschont : *dic. quod parum mihi videtur curandum de dictis Bedae, ubi non loquitur de fide et moribus : quia ipse naturas ignoravit.*³

Der zweite hervorstechende Zug ist die planmäßige philosophische, insbesondere metaphysische Verarbeitung des gesamten Materials. Die Verklärung der Geschöpfe wird von A. in einem großen philosophisch-theologischen Zusammenhang gesehen, in dessen Einzelzügen neuplatonisch-augustinische und aristotelische Elemente erkennbar sind. Imponierend ist die Sicherheit, womit er die schwierigen Fragen, die mit dem Raum oder der Veränderung der verklärten Leiber zusammenhängen, metaphysisch anpackt. Von seinen Vorgängern dürfte ihm in der philosophischen Durcharbeitung Wilhelm von Auvergne am nächsten

¹ D. 50 a. 4 ad 1, S. 692.

² D. 44 a. 7, S. 555.

³ Ebda. ad 2.

kommen, aber auch Wilhelm von Auxerre zeigt schon für manche Fragen, insbesondere für das zentrale Problem der Vereinigung des Geistes mit Gott durch *charitas* und *visio* ein philosophisches Interesse, das über dasjenige der Sentenzensammlungen weit hinausgeht. In der philosophischen Ausarbeitung sind A. später allerdings Bonaventura und Thomas an Ausführlichkeit und Feinheit überlegen. Auch die Linienführung in den philosophischen Fragen ist bei ihnen, sei es im augustinischen, sei es im aristotelischen Sinne, erheblich folgerichtiger und ausgeglichener. Aber sie stehen auf A.s Schultern.

Das dritte Merkmal ist das bei A. sehr starke Bemühen, einerseits mit der Autorität der *sancti* in Übereinstimmung zu bleiben, andererseits die auf eschatologischem Gebiet besonders notwendige kritische Besinnung zu ihrem Recht kommen zu lassen. Gerade in den eschatologischen Vorstellungen führte die wissenschaftliche und populäre Tradition ein gewaltiges Vorstellungsmaterial mit sich, das weder unmittelbar aus den Heiligen Schriften, noch als gedankliche Folgerung aus einer sicheren theologischen Prämisse, sondern lediglich durch die theologische Autorität einzelner Väter oder gar nur als fromme oder auch wissenschaftliche Sondermeinung zu Ansehen gelangt war. Machte sich nun ein mit so umfassenden theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen ausgestatteter Geist wie A. an die systematische Bearbeitung dieses Materials, so mußte er sich notwendig an unzähligen Stellen auf die Begründung der einzelnen Thesen besinnen. Zweimal wurde schon auf solche kritische Bemerkungen hingewiesen: betreffs der philosophischen Begründbarkeit der Auferstehung und hinsichtlich der Autorität Bedas. Sehr häufig finden wir nun Bemerkungen, die zeigen, daß A. sich bewußt ist, daß vieles, was der menschliche Geist von den Gesetzen der jenseitigen Welt wissen möchte, von uns nicht entschieden werden kann. Mitunter fügt er hinzu, daß sich eine bestimmte Ansicht jedoch gut in das Gesamtbild einfügen lasse (betrifft die Erhaltung der Leiber der Verdammten): *et haec credenda sunt potius quam discutienda. Ne tamen omnino nihil videamur dicere, sciendum quod ...*¹ *dic. quod veritatem huius quaestionis neminem puto scire, nisi cui Deus revelaverit.*² *Disputare de ista materia est potius divinare quam disserere. Dicendum tamen, quod bene congruit sic esse, ut dicunt.*³

¹ D. 44 a. 34, S. 589.

² Ebda. a. 36, S. 591.

³ D. 48 a. 6, S. 660.

Ja, A. wendet sich gegen vorwitziges Fragen, ohne doch deshalb selbst auf jegliche Antwort zu verzichten: Dic. q. istae quaestiones frivolae sunt, nec determinari humano ingenio possunt; tamen magis puto, quod ...¹

Mitunter kann er sich auch mit überlegenem Wissen und Ironie gegen Kollegen wenden, die unbegründete Theorien durch unzutreffende Zitate belegen: dic. quod illorum mathematicorum libri, in quibus illa quae dicunt continentur, ad neminem nisi ad eos convenerunt, cum Ptolemaeus, Abbatemo, Thebit, Geber, Alpharabius et alii nihil horum scribant. Unde certum est solito more eos hoc confinxisse, et philosophis imposuisse ad stabilimentum opinionis eorum.²

In keinem anderen Teil von A.s Schriften sind methodisch-kritische Bemerkungen so häufig, wie in den eschatologischen Distinktionen des Sentenzenkommentars, und wie mir scheint, auch bei keinem seiner Vorgänger.

A. legt aber größten Wert darauf, in seinen Lehren mit den Sancti übereinzustimmen. Gerade auf dem Gebiet der Eschatologie zeigt es sich, daß man wegen der Dunkelheit der diesbezüglichen Schrifttexte bereit war, Privatoffenbarungen einen Einfluß auf den Glauben zu gewähren. Man greift zurück auf Aussagen über das Jenseits, die von solchen stammten, denen man eine Privatoffenbarung zuschrieb.³ Man dachte hier wohl mitunter nicht nur an die große Autorität eines Gregor des Großen oder Augustin.⁴ Ein besonders interessantes Beispiel dieser Art bei A. ist die Begründung, die der heilige Kirchenlehrer für seine Annahme eines körperlichen Höllenfeuers gibt. A. ist trotz der häufigen Erwähnung des Feuers in der Heiligen Schrift offenbar der Meinung, daß man an das körperliche Höllenfeuer erst auf die Offenbarung hin glauben müsse, die einzelne Sancti empfangen hätten. Dic. quod in ista quaestione ultra dicta sanctorum nihil est dicendum: quia ratio nihil omnino facit hic, sed in toto standum est dictis illorum, qui revelationem a Spiritu sancto acceperunt. Illi autem dicunt, quod ignis sit corporeus, et infernus in terra: et hoc ideo tenendum et credendum est.⁵

Daß A. hier nicht etwa an die inspirierten heiligen Schriftsteller

¹ D. 48 a. 12, S. 664.

² D. 44 a. 3 ad 3, S. 549.

³ Vgl. d. 50 a. 4, S. 692.

⁴ Vgl. z. B. *Hugo*, De sacram. l. II, p. 16, cap. 2. M. L. 176, Sp. 583-84.

⁵ D. 44 a. 38, S. 594.

denkt, geht außer aus der Bezeichnung sancti auch aus der folgenden Bemerkung hervor : et forte quod Augustino non fuit plene revelatum, aliis sanctis plene revelatum fuit.

Bonaventura hat denselben Standpunkt Sent. IV d. 44 p. II a. 2 q. 1, ed. Quar. IV, 926 ausführlicher entwickelt : Die Heilige Schrift entscheide die Frage, ob das Höllenfeuer ein wahres Feuer sei, nicht, ebensowenig Augustinus, tamen satis possumus pro certo habere per doctores posteriores, utpote per beatum Gregorium, cui multa divinus Spiritus revelavit, quod ignis infernalis sit corporalis.

Eine grundsätzliche Bemerkung A.s zur Interpretation eschatologischer Schrifttexte findet sich d. 47 a. 1¹, wo es mit Rücksicht auf die Gerichtstrompete heißt : dic. quod evangelium rudibus loquitur, qui spiritualia non capiunt, nisi corporalibus similitudinibus exprimentur etc.²

¹ S. 639.

² Vgl. auch D. 43 a. 16 ad 2, S. 525.