

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 19 (1905)

Artikel: Die geschaffenen Geister und das Übel
Autor: Leonissa, Josephus a
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762015>

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: 18.02.2025

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

In einem Nachtrag ist Cornelius' „Einleitung“ erwähnt, dem Monismus der selbstverständliche Standpunkt der Philosophie sei. Nach Cornelius sind die Erscheinungen nicht kausal bedingt vor unserem Begreifen, sondern als frei zu betrachten. Er gesteht offen, daß man vom Empfindungsmonismus eigentlich auf den Solipsismus geführt werde, den nur die Fremdartigkeit, welche die gesamte belebte Welt durch diese Anschauungen erhalte, als eine Ungeheuerlichkeit erscheinen lasse (S. 533).

Das Bild, das der neueste Zustand der Philosophie außerhalb der Neuscholastik bietet, ist kein erfreuliches. Monismus, Idealismus, Agnostizismus, Phänomenalismus, ein unsicher tastender Eklektizismus charakterisiert denselben. Er gleicht einem Trümmerfelde, das mit allen Mitteln der Kritik zu reinigen, um darauf den soliden Bau der christlichen Philosophie in erweitertem Maßstabe neu zu errichten das Ziel unserer Bestrebungen sein muß. Daß dieselben nicht erfolglos sind, zeigt der Vf. selbst, der in dem Besten seiner kritischen Bemerkungen sich in erfreulicher Weise den neuscholastischen Anschauungen nähert.



DIE GESCHAFFENEN GEISTER UND DAS ÜBEL.

VON

P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. CAP.



Ähnlich wie in Gott (dieses Jahrb. XVIII. S. 327 ff.) gibt es auch in den Geschöpfen kein Übel. Dies zeigt der Areopagite an der Geister- und Körperwelt; zunächst an den geschaffenen Geistern: Engeln, Dämonen, Seelen. Wir folgen wiederum der Erklärung des Aquinaten (Commentarium, lectio 18 spp.): „Postquam Dionysius ostendit quod in Deo non est malum, incipit ostendere quod in creaturis malum non sit aliquid.“

1. In den Engeln ist durchaus kein Übel. Dies ergibt sich aus dem Namen und aus der Begriffsbestimmung: „Et primo ostendit de Angelis bonis, quod in eis nullo modo sit malum: et circa hoc duo facit. Primo ostendit veritatem; secundo excludit objectionem . . . Circa primum duo facit. Primo ponit expositionem angelici nominis;

secundo ex illa expositione accipit definitionem Angeli . . .“ Der Engel als Bote verkündet der göttlichen Güte ähnlich diese Güte, insofern er an derselben teilnimmt, wie z. B. die helle Luft, von der Sonne erleuchtet, deren Klarheit verkündet: „Circa primum sciendum est, quod Angelus nuntius interpretatur. Dicitur ergo divinae bonitati conformis annuntiare divinam bonitatem, inquantum in Angelis secundo per participationem existit quod primo enunciat de Deo, non secundum participationem, sed secundum causam, sicut si dicerem, quod aër illuminatus annuntiat claritatem solis, inquantum secundo et participative est in aëre, et primo et causaliter est in sole.“ Was nun teilnimmt an einer Eigenschaft irgend eines Wesens, welches jene Eigenschaft in erster Linie und ursächlich besitzt, ist Abbild jenes Wesens. Des Abbildes Tätigkeit ist es, das Urbild zu offenbaren. Demgemäß ist die Bekanntmachung des guten Engels eine Offenbarung des göttlichen Lichtes, welches uns wegen seiner Erhabenheit und Einfachheit verborgen ist: „Et quia illud quod participative et secundo habet aliquid, est imago ejus quod primo et causaliter habet illud, et actus imaginis est ut manifestet illud cujus est imago; consequenter concludit notificationem quamdam boni Angeli, manifestationem divini luminis, quod est nobis occultum propter sui excellentiam et simplicitatem.“ Der Engel ist Abbild Gottes, ähnlich wie das Spiegelbild Abbild dessen ist, welcher sich im Spiegel beschaut: „Hanc autem notificationem manifestat consequenter: et primo manifestat quomodo Angelus sit imago Dei; secundo quomodo sit manifestatio occulti luminis . . . Quod autem Angelus sit imago Dei, manifestat per quoddam sensibile exemplum. Videmus enim sensibilibus quod in speculo repraesentatur imago videntis.“

Wie der Spiegel seiner Wesenheit nach fähig ist, irgend ein Bild aufzunehmen, so ist auch der Engel von Natur aus geeignet, ein reiner, heller, makelloser Spiegel Gottes zu sein: „Est autem in speculo duo considerare. Primo quidem substantiam ipsius speculi. Unde per quamdam similitudinem Angelum secundum suam naturam vocat speculum. Requiritur autem in speculo quaedam opportunitas ad recipiendam imaginem alicujus rei; quae quidem opportunitas invenitur in Angelo, qui quidem dicitur ‚speculum purum‘ propter simplicitatem et immaterialitatem suae naturae, ‚clarissimum‘ autem propter perfectissimam par-

icipationem intellectualis luminis, ‚incontaminatum‘ autem, inquantum nihil est in Angelo repugnans rectitudini ejus, quae ad sanctitatem pertinet. Nam proprie sancta contaminari dicuntur. Dicitur autem ‚incoquinatum‘, inquantum nihil est in Angelo repugnans puritati naturae, ‚et immaculatum‘, inquantum nihil est in eo repugnans claritati intellectus.“ Wie aber der Spiegel wirklich das Bild aufnimmt, so strahlt auch der Engel das Bild Gottes wieder; und zwar wegen der sehr guten Einrichtung der Engelnatur vollkommen: „Sic autem descripta opportunitate istius speculi, exponit receptionem similitudinis, secundum quam imago dicitur; et dicit, quod suscipit ‚totam pulchritudinem boniformis deiformitatis‘, idest similitudinis ad Dei bonitatem comparatam: quia si optime disposita est natura Angeli, oportet quod perfecte suscipiat dictam similitudinem.“

Darin jedoch unterscheidet sich der Engel vom Spiegel, daß er nicht die volle Schönheit Gottes wegen seiner geschöpflichen Unvollkommenheit abbilden kann, sondern nur teilweise: „Sed considerandum est, quod non dicit quod suscipiat totam pulchritudinem Deitatis, sed deiformitatis: quia impossibile est quod in aliquo creato speculo recipiatur tota pulchritudo Dei; sed in aliquo creato speculo propter sui puritatem et claritatem recipitur perfecte tota pulchritudo quae est possibilis esse in creatura per assimilationem ad Deum. Et quia deiformitas creaturae semper est ex parte, et non tota, propter hoc temperavit, addens: ‚Si est conveniens dicere‘.“ Insofern nun ist der Engel Abbild Gottes. Als solches offenbart er das verborgene göttliche Licht. Weil er nämlich vollkommen die Ähnlichkeit der göttlichen Schönheit aufnimmt, strahlt er in sich ab, soweit es dem Geschöpfe möglich ist, die ganz verborgene, unendliche Güte Gottes: „Ostenso igitur quomodo Angelus sit imago, ostendit consequenter quomodo manifestat divinum bonum (i. e. lumen): et dicit, quod ex hoc ipso quod perfecte recipit divinae pulchritudinis similitudinem, fit hoc consequenter quod in ipso resplendet quodammodo, sicut est possibile creaturae, bonitas ‚silentii, quod est in abditis‘, idest occultis Dei, qui exprimi non potest propter hoc quod occultus est intellectui creato.“ Das kommt eben daher, weil der Engel dazu eingerichtet ist, Gottes Bild in sich aufzunehmen: „Dicit autem, ‚Faciens‘, non active, sed dispositive; sicut si dicerem, quod

speculum facit in seipso resplendere imaginem alicujus corporis, ex hoc ipso quod est dispositum ad recipiendum ejus similitudinem.“ Weil daher der Engel ein so vollkommenes Abbild der göttlichen Güte ist, die Güte aber alles Übel ausschließt, kann folgerichtig in den Engeln kein Übel sein. „Quia igitur Angelus est tam perfecta imago divinae bonitatis, bonitas autem nullum malum compatitur; sequitur quod neque in Angelis sit malum.“ Damit ist bewiesen, daß in den guten Engeln durchaus kein Übel sich findet.

Der Areopagite geht dann zur Widerlegung eines Einwurfes über. Es könnte nämlich einer sagen, die Engel seien insoweit böse, als sie die Sünder strafen. Sagt doch der göttliche Heiland ausdrücklich, daß sie dies tun. Es fragt sich also, ob sie deshalb böse seien: „Deinde cum dicit, ‚Sed eo quod puniunt peccantes, sunt mali?‘ excludit objectionem. Et primo ponit eam. Posset enim aliquis dicere, quod in eo ipso quod Angeli puniunt peccatores, sunt mali. Et quod puniant peccatores, expresse habetur Matth. 13 quod ejicient de regno omnia scandala. Est ergo quaestio, an eo quod puniant, sint mali.“ Das ist nun nicht der Fall; ebensowenig die weltliche oder geistliche Obrigkeit deshalb böse ist, weil sie die Schlechten strafen: „Secundo ostendit quod non propter hoc possunt dici mali, quia secundum eandem rationem etiam illi qui castigant malos, puniendo eos, essent mali, sicut judices et magistri: et similiter sequeretur quod aliqui sacerdotum, qui excludunt ‚immundum‘, idest peccatorem, ‚a divinis mysteriis‘, excommunicando eum, essent mali: quod est contra Apostolum, qui hoc praecipit 1 Corinth. 5.“ Gestraft werden ist eben schlechthin und an sich kein Übel, vielmehr ein Gut, weil es gerecht ist; beziehungsweise jedoch ist es ein Übel, insofern es irgend eines Gutes beraubt. Aber sündigen ist durchaus ein Übel. Der ist also nicht böse, welcher einen Sünder straft, sondern der, welcher sündigt: „Sed quia multiplicare inconveniens non est solvere, ideo tertio solvit omnia praemissa; et dicit, quod puniri non est malum simpliciter et secundum se, sed est secundum se bonum, cum sit justum; sed est malum secundum quid, in quantum privat aliquod bonum alicujus. Sed fieri peccatorem, hoc est simpliciter malum: et ideo ille qui punit peccatorem, non est malus; sed est malus ille qui peccat.“ Auch ist es an sich kein Übel, in gerechter Weise vom Heiligtum

ausgeschlossen zu werden. Das ist vielmehr ein Übel schlechthin, wenn einer sündigt und von der Heiligkeit abweicht und dadurch für Göttliches ungeeignet wird. Es sündigt auch nicht der, welcher ausschließt, sondern jener, welcher etwas tut, um dessentwillen er die Ausschließung verdient: „Eadem ratione non est secundum se malum excludi a sanctis secundum justitiam; sed secundum se malum est quod inquinetur aliquis per peccatum et decedat a sanctitate, et per hoc fiat non idoneus ad divina, quae sunt secundum se incontaminata. Et non peccat ille qui excommunicat; sed ille peccat qui facit aliquid unde fit excommunicatione dignus.“

2. Von den guten Engeln geht der große hl. Dionysius über zu den bösen Engeln, zu den Dämonen. Aber selbst diese sind nicht von Natur böse: „Postquam Dionysius ostendit quod malum non est in Angelis, hic ostendit quod non sit in daemonibus; et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod daemones non sunt naturaliter mali; secundo qualiter mali sunt. . . .“ Die Dämonen sind nicht von Natur schlecht aus vier Gründen. Gutes verursacht nicht etwas von Natur Übeles. Alles nun in der Welt ist von Gott, dem Urgute selber, verursacht, auch die Dämonen. Also sind diese nicht von Natur aus böse: „Circa primum ponit quatuor rationes. Quarum prima talis est. Ex bono non causatur aliquid naturaliter malum. Sed omnia quae sunt in mundo, sunt causata a Deo, qui est ipsum primum bonum, inter quae sunt daemones. Ergo daemones non sunt naturaliter mali.“ Wie früher gezeigt worden, ist das Übel weder für sich bestehend, noch in den Dingen. Wären nun die Dämonen von Natur schlecht, dann gehörten sie nicht zu den verschiedenen Dingen: „Secunda ratio talis est. Ostensum est quod malum neque est existens, neque est in existentibus. Si igitur daemones essent naturaliter mali, non essent de numero existentium.“ Was einem Dinge von Natur aus zukommt, das kommt ihm immer zu. Wenn also die Dämonen von Natur schlecht wären, dann wären sie immer so gewesen. Sie wären dann nicht aus guten Engeln böse geworden, wie es der katholische Glaube lehrt: „Tertia ratio talis est. Illud quod naturaliter convenit alicui, semper ei convenit. Si igitur daemones essent naturaliter mali, semper fuissent mali, et non fuissent transmutati de bono in malum, ut fides catholica confitetur.“ Sind die Dämonen von Natur böse, dann sind

sie entweder sich selbst oder andern natürlicherweise böse. Sind sie sich selber böse, so verderben sie sich selber; denn es gehört zum Wesen des Übels zu schaden und zu verderben. Das ist aber unmöglich; denn nichts verdirbt sich selbst von Natur aus: „*Quarta ratio talis est, quod si daemones sunt naturaliter mali, aut sunt naturaliter mali sibi ipsis, aut aliis. Si sibi ipsis, cum de ratione mali sit quod noceat et corrumpat, sequitur quod corrumpant seipsos; quod est impossibile: nihil enim est corruptivum sui ipsius secundum naturam.*“ Sind sie von Natur anderm böse, dann verderben sie von Natur aus anderes. Es fragt sich also, was oder wie sie so verderben: ob die Wesenheit oder die Kraft oder die Tätigkeit; denn diese finden sich in allen Dingen: „*Si autem sunt naturaliter mali aliis, ergo naturaliter corrumpunt alia. Quaeritur ergo quid naturaliter corrumpant, vel quomodo corrumpant: utrum substantiam aut virtutem aut operationem; quae tria inveniuntur in rebus omnibus.*“

Sollen die Dämonen böse sein von Natur, weil sie die Wesenheit eines Dinges verderben, so sprechen dagegen drei Gründe. Was naturgemäß anderes verdirbt, ist kein Übel von Natur aus d. i. kein Übel ganz und gar; denn eben das Einhalten der Ordnung der Natur ist ein Gut der Natur. Wenn aber das Übel die Wesenheit verdirbt, tut es dies nur naturgemäß; denn es verdirbt nur solches, welches verderbnisfähig ist. Es wird also kein Übel sein von Natur aus: „*Si detur quod sunt naturaliter mali, quia corrumpunt substantiam alicujus; contra hoc objicit tribus rationibus: quarum prima talis est. Nihil quod est corruptivum alterius secundum ordinem naturae est malum naturaliter; quia hoc ipsum quod est conservare naturae ordinem, est bonum naturae. Sed si malum corrumpat substantiam, non facit hoc praeter naturae ordinem: non enim corrumpit incorruptibilia, sed ea quae sunt corruptionis susceptiva. Non ergo erit secundum naturam malum.*“ Was etwas von Natur aus ist, das ist es schlechthin und in jeder Beziehung; wie z. B. das Feuer stets warm ist. Wenn also etwas natürlicherweise ein Übel ist, so wird es das einfachhin sein, sowohl inbezug auf anderes, wie inbezug auf sich selbst. Das aber ist dem Gesagten nach unmöglich: „*Secunda ratio talis est. Illud quod est naturaliter tale, simpliciter et respectu cujuscumque est tale; sicut illud quod est naturaliter calidum, simpliciter*

et respectu cujuscumque est calidum, sicut ignis. Si igitur aliquid naturaliter est malum, erit simpliciter malum, et respectu cujuscumque, et respectu sui ipsius; quod est impossibile, ut dictum est.“ Kein Ding wird verdorben durch ein Übel hinsichtlich der Wesenheit oder Natur der üblen Sache selber; wie z. B. im schlechten Menschen die Wesenheit und Natur des Menschen bleibt. Es wird vielmehr etwas Übel genannt, insofern das naturgemäße harmonische Maß durch irgend einen Mangel an Ordnung, zwar nicht ganz, aber teilweise gestört wird: „Tertia ratio talis est. Nullum existentium corrumpitur per malum quantum ad ipsam substantiam vel naturam rei quae dicitur mala; sicut in homine malo manet substantia et natura hominis. Sed dicitur aliquid malum per hoc quod ‚ratio,‘ idest proportio, ‚harmoniae et commensurationis,‘ quae est secundum naturam, debilitatur per aliquem defectum ordinis; ita tamen quod non totaliter tollitur, sed aliquantum manet.“ Wäre diese Störung eine vollständige, so würde sie den Träger selber und infolgedessen die Verderbnis im Träger vernichten. Also verdirbt eine solche Verderbnis sich selber. Somit ist das nur beziehungsweise Schwache nicht ein Übel von Natur aus, sondern ein mangelhaftes Gut. Denn unter allen Dingen findet sich keines, welches alles Guten bar ist: „Ista ‚autem infirmitas,‘ quae debilitatur talis proportio, ‚non est perfecta‘; quia si esset perfecta, destrueret ipsum subjectum, et per consequens corruptionem quae est in subjecto; et sic talis corruptio corrumpit seipsam. Hoc ergo quod est infirmum, non simpliciter, sed secundum quid, non est naturaliter malum, sed bonum cum defectu: quia illud quod omnino expers est boni, non potest inveniri inter existentia.“ Gleiches gilt vom Verderben der natürlichen Kraft. Wenn diese nämlich immer zurückbliebe in der üblen oder durch das Übel verdorbenen Sache, würde sie durch das Übel verdorben. Mithin gibt es kein Übel von Natur aus: „Eadem ratio est de corruptione virtutis naturalis quia si semper remaneret in re quae dicitur mala vel corrupta per malum corrumperetur per malum. Relinquitur ergo quod nihil est malum secundum naturam.“

Da nun die Dämonen von Natur aus nicht böse sind, fragt es sich, wie sie denn böse geworden sind. Gott hat sie doch geschaffen, die ewige Güte selber. Gutes aber bringt nur Gutes hervor und erhält dasselbe: „Deinde

cum dicit ‚Quomodo a Deo facti sunt mali daemones?‘ ostendit quomodo sit malum in daemonibus: et primo quaestionem movet; secundo solvit. . . . Quaerit ergo primo quomodo daemones, cum sint facti a Deo, sint mali. Boni enim est bona producere et conservare.“ Schlecht werden die Dämonen genannt wegen eines Mangels des Guten; und zwar aus eigenem fehlt ihnen das Gute: „Deinde cum dicit, ‚et quidem mali dicuntur,‘ solvit propositam quaestionem: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod daemones dicuntur mali, non secundum aliquam naturam, sed secundum defectum boni; secundo ostendit quod iste defectus in eis non est ex variatione ipsius boni, sed ex eorum voluntate. . . .“ Daß aber die Dämonen nicht natürlicherweise böse sind, sondern weil sie irgend eines Gutes entbehren, dafür sprechen drei Gründe. Zunächst spricht dafür das Ansehen der Hl. Schrift. Diese sagt nämlich, die Dämonen würden nicht schlecht genannt, insoweit sie sind. Denn ihr Sein ist vom Guten, von Gott verursacht, von welchem sie auch ihre gute Wesenheit erhalten haben. Sie heißen vielmehr schlecht, insoweit sie nicht sind, insofern sie nämlich ihren Vorrang aus Schwäche nicht bewahrt haben: „Quod autem daemones non sint mali naturaliter, sed secundum quod carent aliquo bono, tripliciter ostendit. Primo quidem per auctoritatem sacrae Scripturae; et dicit, quod sic debet aliquis dicere, quod daemones dicuntur mali, non in quantum sunt, quia ex bono, scilicet Deo, causatur eorum esse, et ab eodem bonam essentiam obtinuerunt; sed dicuntur mali in quantum non sunt, prout scilicet sunt infirmi servare principatum sui ipsorum, ut dicunt eloquia sacrae Scripturae. Et sumitur hoc de Canonica Judae, ubi vers. 6 dicitur ‚Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum . . . vinculis aeternis reservavit.‘“ Man sagt aber, sie hätten ihren Vorrang nicht bewahrt, weil sie ihre ursprüngliche Unschuld nicht behalten haben; oder weil sie sich von Gott, ihrem Ursprunge, abwandten: „Dicuntur autem non servasse suum principatum, vel quia non servaverunt suam innocentiam, in qua a principio conditi sunt, vel quia a Deo, qui est eorum principium, sunt aversi. Et huic expositioni consonat quod subdit: Non enim dicimus daemones fieri malos, nisi in hoc quod carent habitu et operatione, per quam ordinari deberent in bona divina.“

Den zweiten Grund teilt er dreifach ab. Er zeigt,

daß die Dämonen nur durch Mangel eines Gutes schlecht sind, nicht von Natur; daß sie nicht ganz des Guten entbehren; und an welchem Gute sie Mangel leiden: „Secundo, cum subdit, ‚Et aliter. Si natura mali daemones, semper mali; et quidem malum instabile est: igitur si semper eodem modo se habent, non mali:‘ ostendit idem per secundam rationem; et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod daemones non sunt naturaliter mali, sed per defectum alicujus boni: secundo quod non totaliter bono carent, . . . tertio ostendit cujus boni in eis defectus sit . . .“ Wären die Dämonen von Natur schlecht, dann wären sie es immer; denn was einem natürlicherweise innewohnt, das hat er immer. Nun ist aber alle Unbeständigkeit vom Übel, Beständigkeit dagegen eine Eigenschaft des Guten. Eben darum verlangt ja alles möglichst nach immerwährender Dauer. Wenn sie sich also immer in gleicher Weise verhalten, sind sie offenbar nicht von Natur schlecht. Die Annahme, sie seien von Natur aus böse, ist demnach unmöglich. Sie können also nur böse sein, weil ihnen einige Güter fehlen, welche den Engeln zukommen: „Circa primum ponit talem rationem. Si daemones essent naturaliter mali, semper essent mali; quia quod naturaliter inest alicui, semper inest ei. Sed si semper sunt mali, non naturaliter sunt mali: quod sic probat, quia omne instabile est quoddam malum; et esse semper idem, est proprium boni: unde videmus, quod omnia sempiternitatem desiderant, quantum possibile est. Et sic apparet quod si semper se habent eodem modo; quod non sunt naturaliter mali: ergo de primo ad ultimum, si sunt naturaliter mali, non sunt naturaliter mali: quod est impossibile. Sic igitur patet quod si non semper sunt mali, quia hoc est proprium boni, non erant naturaliter mali; sed per defectum aliquorum bonorum, quae debentur Angelis.“ Ferner sind sie nicht ganz des Guten beraubt. Sie nehmen vielmehr am Guten teil, wie sie sind, leben, verstehen und verlangen; und zwar letzteres nur nach einem wahren oder scheinbaren Gute: „Deinde cum dicit, ‚Et non omnino expertes boni,‘ ostendit quod non totaliter bono privantur; et dicit, quod non sunt omnino expertes boni: participant enim bono, in quantum ‚sunt et vivunt et intelligunt,‘ et in quantum est in eis aliquis ‚motus desiderii,‘ qui non tendit nisi in bonum verum vel apparens.“

Die Dämonen werden schlecht, böse genannt, weil sie

es fehlen lassen in der ihrer Natur angemessenen Tätigkeit: „Deinde cum dicit, ‚Mali autem esse dicuntur propter hoc quod infirmantur circa operationem secundum naturam‘, ostendit secundum cuius boni defectum dicuntur mali; propter hoc scilicet quod defective se habent in operatione quae competit naturae eorum.“ Wie nun geschieht das? Was natürlicherweise einem andern Dinge unterworfen ist, hat sein Gut darin, daß es diesem folgt; wie z. B. das Gut des sinnlichen Begehrens im Menschen darin besteht, daß es von der Vernunft geregelt wird. Jeder Wille aber des Engels und des Menschen ist von Natur aus Gott untergeben. Das Gut dieses Willens ist es also, vom göttlichen Willen geleitet zu werden. Mithin ist die Abkehr von der Richtschnur des göttlichen Willens ein Übel in den Dämonen: „Et quo ordine hoc eveniat, consequenter ostendit, dicens: ‚Aversio igitur est ipsis malum.‘ Ubi considerandum est, quod omne illud quod est naturaliter subjectum alicui, bonum suum habet in hoc quod ei subdatur; sicut bonum appetitus sensibilium in homine est quod regulatur ratione. Omnis autem voluntas et Angeli et hominis est Deo naturaliter subdita. Bonum igitur voluntatis angelicae et humanae est ut a divina voluntate regulatur. Aversio igitur a regula divinae voluntatis est malum in daemonibus.“ Jedes Begehren, welches abweicht von seiner Regel, strebt unregelmäßig, unmäßig nach seinem Gegenstande; wie z. B. das sinnliche Begehren übermäßig nach dem sinnlich Ergötzlichen strebt, wenn es sich nicht von der Vernunft leiten läßt. So strebt also und verlangt der Wille der Dämonen, der sich abgekehrt hat vom göttlichen Willen, über Gebühr nach seinem Gute; weil sie eben sich etwas ersehnen, welches über ihren Stand hinausgeht: „Omnis autem appetitus deficiens a sua regula tendit in suum objectum ultra quam rectum sit; sicut concupiscibilis in delectabile secundum sensum plus debito tendit, quando ratione non regulatur. Sic igitur voluntas daemonum aversa a regula divinae voluntatis, magis debito in appetitum sui boni tendit: et hoc est quod subdit: ‚Et convenientium ipsis excessus:‘ quia scilicet appetiverunt sibi aliquid quod excedebat conditionem eorum.“ Alles nun, was naturgemäß auf bestimmte Weise ein Ziel erreichen soll, wird dieses nicht erreichen, wenn es von solcher Weise abweicht. Die Engel aber sollen naturgemäß ihr Endziel dadurch erreichen, daß sie ihren Willen dem

göttlichen unterwerfen. Halten sie diese Richtschnur nicht ein, so kommen sie nicht zu ihrem Endziel. Sie erlangen ihre Vollkommenheit nicht, bleiben vielmehr unvollkommen und infolgedessen ohnmächtig: „Omne autem quod natum est consequi aliquem finem per determinatum modum, si recedat ab illo modo finem consequi non potest. Modus autem quo Angeli nati sunt consequi ultimum finem suae voluntatis, est per voluntatem moderatam secundum divinam regulam. Si igitur excedant istum modum, non consequentur finem: et hoc est quod subdit, ‚Et non consecutio.‘ Omne autem quod non consequitur suam perfectionem, remanet imperfectum; unde subditur, ‚Et imperfectio.‘ Omne autem imperfectum, inquantum hujusmodi, est impotens; unde subditur ‚Et impotentia.‘“ Anstatt ihre Vollkommenheit zu bewahren, wird ihre Kraft schwach, flieht und fällt. Sie erreichen ihr Endziel nicht, verfehlen es vielmehr und stürzen in Sünde: „Et quia virtus est perfectio potentiae, sequitur circa virtutem, quae salvare perfectionem ipsorum poterat, ‚infirmetas et fuga et casus.‘ Et ponit hic tria secundum ea quae accidunt apud homines. Si enim aliquis sit infirmus ad resistendum alicui vel ad consequendum aliquid, fugit ab illo, et fugiens propter infirmitatem cadit. Et similiter daemones infirmati circa consecutionem divini finis, fugiunt ab eo et cadunt praecipitati in peccatum.“

Daß die Dämonen nicht naturgemäß böse sind, sondern infolge Mangels eines Gutes, dafür bringen andere noch einen dritten Grund vor. Sie hielten nämlich die Dämonen für Lebewesen mit einem Luftleib, vernünftigem Geiste, sinnlich-geistigem Begehrungsvermögen, und der Dauer nach ewig: „Deinde cum dicit, ‚Et aliter, quid est in daemonebus malum?‘ ostendit tertio modo quod daemones non dicuntur mali secundum naturam, sed secundum defectum alicujus boni; et hoc secundum opinionem aliorum. Quidam enim posuerunt daemones esse animalia corpore aërea, mente rationalia, animo passiva, tempore aeterna, ut Apulejus dicit et Augustinus introducit 9 de civit. Dei.“ Diese meinen also, in den Dämonen sei sinnliches Erkennen und Begehren. Das war nicht die Meinung des Areopagiten. Er nannte ja die Engel unstofflich und unsterblich. Hier aber nennt er die Dämonen böse durch Abfall von den guten Engeln. Offenbar meinte er demnach nicht, daß die Dämonen körperlich und sinnlich-geistig seien:

„Secundum ergo horum opinionem in daemonibus est vis sensibilis et appetitus passivus, qui est sensitivus, et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Haec autem opinio non fuit Dionysii: quod patet ex eo quod supra dixit Angelos immateriales et incorruptibiles, hic autem dicit daemones esse malos per defectum Angelorum bonorum. Unde manifestum est quod non est opinatus daemones esse corporales et per consequens sensitivos, aut animo passivos.“ Nach Auseinandersetzung seiner eigenen Meinung wird auch gezeigt, daß die Dämonen von Natur aus nicht böse sind, wenn angenommen wird, sie hätten eine sinnliche Natur. Dann gilt eben von ihrem Übel, was vom Übel des Menschen gilt: „Sed quia ipse intendit ostendere quod daemones non sunt naturaliter mali, postquam hoc ostenderat secundum opinionem propriam, scilicet si daemones fiunt de natura angelica, ostendit consequenter quod idem sequitur, si ponatur quod sit eis natura sensitiva; tunc enim idem iudicium erit de malo daemonum et de malo hominis.“

In uns Menschen aber ist das Übel, weil der sinnliche Teil nicht von der Vernunft geleitet wird: wenn nämlich die Abwehrkraft vernunftlos wütet oder zürnt; die Begehrkraft sinnlos begehrt; die Einbildungskraft gegen die Wahrheit sich aufbäumt: „In nobis autem malum est per hoc quod pars sensitiva non regulatur ratione: et hoc quantum ad tria; scilicet quantum ad irascibilem, quae dum non regulatur ratione, irrationabiliter furit vel irascitur; et quantum ad concupiscibilem, quae dum non regulatur ratione, stulte concupiscit; et quantum ad phantasiam, sive imaginativam, quae dum non regulatur ratione, contra veritatem protervit.“ Von Natur aus ist also auch nach dieser Meinung kein Übel in den Dämonen. Denn wenn auch unvernünftige Wut, törichte Begierde und maßlose Einbildung in den Dämonen sich finden soll, so doch nicht ganz und gar, sondern nur teilweise. Von Natur begehren sie eben Gutes und Bestes. Auch sind in dieser Beziehung nicht alle Dämonen gleichgeartet. Ebenso sind der Zorn, die Begierde und die Einbildung, insoweit ihnen die Ordnung der Vernunft und der rechte Gegenstand fehlt, nicht an sich Übel. So ist es z. B. bei den unvernünftigen Tieren keineswegs ein Übel, solche Neigungen zu haben. Vielmehr ist bei diesen deren Mangel eine Verderbnis und ein Übel; denn ihrer tierischen Natur

entsprechen durchaus solche Neigungen: „Secundum ergo praedictam opinionem malum in daemonibus non est. Ait namque: ‚Furor irrationabilis et demens concupiscentia et phantasia proterva.‘ Dicit autem: ‚Demens concupiscentia, furor irrationabilis;‘ quia concupiscentia nihil attendit ad rationem; furor autem attendit, sed imperfecte, ut supra dictum est. Si ergo ista tria sunt in daemonibus secundum opinionem aliorum, non tamen omnino: quia non contra quamlibet veritatem proterviunt, neque quaelibet eorum concupiscentia est demens. Naturaliter enim bonum et optimum concupiscunt: neque est etiam in omnibus daemonibus eodem modo: neque etiam ista tria, scilicet furor et concupiscentia et phantasia, secundum seipsa sunt mala, secundum quod carent ordine rationis et debito objecto. Unde videmus quod in animalibus irrationabilibus habere ista non est malum; sed ablatio horum est corruptio animalis et malum; sed habere ista conservat et facit quod habeatur animalis natura.“ Seiner eigenen Meinung nach redet St. Dionysius hier bildlich; denn so werden in der Hl. Schrift den Engeln dergleichen Leidenschaften zugeschrieben. Somit schließt er, daß die Dämonen nicht von Natur aus schlecht sind, sondern weil sie eines Gutes beraubt sind, welches sie der Natur gemäß haben sollten: „Si vero Dionysius loquitur hic secundum propriam opinionem, dicendum est, quod loquitur metaphoricè: sic enim hujusmodi animae passiones Angelis attribuuntur in Scripturis ut Augustinus dicit in 9 de civit. Dei. Sic ergo concludit, quod genus daemonum non est malum, secundum quod est in sua natura, sed secundum quod non est, idest secundum quod privatur aliquo bono.“

Woher kommt denn nun der Mangel des Gutes in den Dämonen? Bei den Menschen kommt Mangel oder Schwäche der natürlichen Tätigkeit von der veränderlichen Natur selber. Diese wird im Greisenalter schwächer und so auch die natürliche Tätigkeit. Aber der Mangel der guten Tätigkeit kommt bei den Dämonen nicht von der Veränderung eines Gutes, weder Gottes, des allgemeinen Gutes, von welchem sie sich abwandten, noch besonderer Güter, welche von Natur den Engeln zukommen: „Deinde cum dicit, ‚Et non variatum est datum ipsis totum bonum,‘ ostendit unde provenit defectus boni in daemonibus. Posset enim aliquis credere quod sicut defectus vel infirmitas naturalis operationis provenit in hominibus ex ipsa

variatione naturae, quae senescens deterioratur, et sic operationes naturales debilitantur; ita etiam ex transmutatione alicujus boni, defectus bonae operationis in daemonibus provenit. Sed hoc ipse excludit et quantum ad bonum universale, quod Deus est, a quo aversi sunt; et quantum ad bona participata, quae sunt naturalia bona Angelis data.“ Das allgemeine göttliche Gut, dessen sie irgendwie teilhaft wurden, ist keineswegs verändert worden. Sie wurden vielmehr böse dadurch, daß sie von diesem Allgute abfielen. Auch die zur Engelnatur gehörigen Gaben, welche ihnen von Anfang an mitgeteilt wurden, sind nicht verändert worden, so daß sie dadurch böse geworden wären. Diese bleiben stets heil; denn die Natur selbst wird nicht verdorben und das natürliche Vernunftlicht nicht gemindert: „Dicit ergo, quod universale bonum, scilicet divinum, quod datum est eis, inquantum aliquo modo facti sunt ejus participes, non est variatum aliquo modo. Unde non sunt facti mali propter boni variationem, sed quia ‚ipsi deciderunt‘ ab universali ‚bono dato‘ eis: et similiter ‚dona angelica‘, ad angelicam naturam pertinentia, quae in principio sunt data eis, ‚nequaquam dicimus esse mutata‘, ut ex eorum mutatione mali effecti sint; sed permanent adhuc ‚integra‘ idest absque corruptione naturae, ‚et splendidissima‘, idest absque diminutione naturalis luminis intellectualis.“

Die Dämonen sind vielmehr böse geworden ganz freiwillig, indem sie ihre Vernunft zwar nicht von der Betrachtung der Wahrheit abwandten, aber von der Beschauung des Guten als Guten, weil sie demselben nicht mehr folgen wollen: „Sed quod ipsi non vident, hoc provenit ex hoc quod ipsi per liberum arbitrium clausurunt ‚suas virtutes inspectivas boni‘; id est, averterunt voluntarie suum intellectum, non a consideratione veri, sed ab inspectione boni inquantum est bonum, quia scilicet nolunt illud sequi.“ Insofern sie sind, haben sie daher eine gute Ursache, sind ihrer Natur nach gut und verlangen Gutes: Sein, Leben und Erkennen. Aber sie sind böse geworden, indem sie von den Gütern, welche ihnen nach der Ordnung ihrer Natur zukamen, freiwillig sich entfernten; sie verlieren also ein Gut und sind insofern nicht mehr ganz naturgemäß. Ebenso verlangen sie ein Nichts, indem sie ein Übel verlangen. Ein solches verlangen sie nämlich, indem sie ein Gut verlangen auf mangelhafte Weise und

in verkehrter Ordnung: „Unde patet quod in quantum sunt, et bonam causam habent et boni sunt secundum suam naturam et bonum desiderant, scilicet esse, vivere et intelligere; sed in quantum privantur hoc per voluntarium recessum, quo quidem recessu infirmati decidunt a bonis quae eis conveniebant secundum ordinem suae naturae, dicuntur et sunt mali, in quantum non sunt“; idest, in quantum aliquod bonum eis deest: et similiter cum desiderant malum, desiderant non existens. Dicuntur enim malum desiderare, in quantum desiderant aliquod bonum cum defectu debiti modi et ordinis.“

3. Es fragt sich weiter, inwiefern sich ein Übel in den menschlichen Seelen findet: „Postquam Dionysius ostendit quomodo malum sit in daemonibus, hic ostendit quomodo sit in animabus: et primo excludit modum falsum; secundo ponit modum verum, . . . tertio concludit propositum . . .“ Es gibt allerdings einige schlechte, böse menschliche Seelen; wie aber heißen sie böse? Heißen sie etwa so, weil sie mit Bösen verkehren, für welche sie sorgen, und welche sie retten wollen? So wohnt z. B. ein guter Mensch bei Bösen, um sie zu retten; oder auch die Seele selber nimmt teil an der Verderbnis des Leibes und an ungeordneten Leidenschaften u. dgl., um die rechte Ordnung wiederherzustellen. Das ist dann kein Übel, sondern etwas Gutes, und kommt vom höchsten Gute, durch dessen Kraft auch das Böse gut wird, insofern das Böse in Gutes verwandelt wird oder durch göttliche Anordnung aus dem Bösen Gutes hervorgebracht wird: „Dicit ergo primo, quod forte aliquis dicit animas humanas esse malas: quod quidem verum est de aliquibus: sed inquirendum est quomodo malae dicantur. Si autem aliquis dicat, quod ideo dicuntur malae, quia assistunt malis, quibus provident, et quos salvare intendunt; sicut aliquis bonus homo cohabitatur malis ut eos salvet, vel sicut etiam ipsa anima communicat et coassistit corruptioni corporis, et passionibus animae inordinatis, et hujusmodi, ad ordinem reducere intendens: hoc non est malum, sed est bonum, et ex primo bono derivatur, cujus virtute etiam mala fiunt bona; vel in quantum mala transmutantur et fiunt bona, vel in quantum ex malis divina ordinatione eliciuntur bona.“

In Wirklichkeit werden jedoch die Seelen nur dadurch böse, übel, daß sie dem Zustande und der Tätigkeit nach vom Guten abfallen. So infolge des fehlenden Gutes

geschwächt, können sie ihr rechtes Ziel nicht erreichen, verfehlen es vielmehr ganz und gar. So wird ja auch die Luft durch den Mangel des Lichtes verfinstert. Wie aber das Licht die Finsternis erleuchtet, so macht auch das Gute aus dem Übel etwas Gutes: „Deinde cum dicit, ‚Si autem malas fieri animas dicimus; in quo malae fiunt nisi in bonorum habituum et operationum defectu?‘ ponit verum modum; et dicit, quod si nos dicimus animas fieri malas, hoc non possumus nisi in quantum deficiunt a bono et quantum ad habitum, et quantum ad actum; et sic infirmatae ex defectu boni non possunt consequi debitum finem, sed prolabantur ad aliquid contrarium fini; sicut, et aërem, qui est super nos, dicimus obtenebrari per defectum et absentiam luminis‘. Sed ‚lumen est quod et tenebras illuminat‘; idest, quae prius tenebrosa erant, facit luminosa; et sic bonum de malo facit bonum.“ Daraus folgt dann, daß weder in den Dämonen noch in den Seelen das Übel etwas wirklich Bestehendes ist, vielmehr nur der Mangel an der Vollkommenheit jener Güter, welche ihnen von Natur aus zukommen. In Gott und den guten Engeln findet sich also das Übel in gar keiner Weise; in den Dämonen und den menschlichen Seelen aber nur nebenbei als bloßer Mangel: „Deinde cum dicit, ‚Non igitur neque in daemonibus neque in nobis est malum ut existens‘; concludit propositum, quod scilicet neque in daemonibus neque in hominibus sit malum quasi aliquid existens positive, sed sicut defectus et quasi quoddam desertum perfectionis priorum bonorum. Sic igitur intendit ostendere quod in existentibus non est malum: quia in quibusdam quidem nullo modo est malum, sicut in Deo vel in Angelis; in quibusdam vero est malum, sed sicut privatio, non sicut aliquid existens.“

Das Übel kann nie Gott sein oder von Gott kommen weder zeitweise noch ausnahmslos. So hatte der große hl. Dionysius vom Areopag dem Erzvater der Irrlehren, dem Simon Magus gegenüber bewiesen. Auch in den Engeln gibt es durchaus kein Übel. Simon schreibt den Engeln ein beziehungsweise Übel zu wegen des begrenzten Grades der Entwicklung im Sein und insofern sie „die Ennoia festhalten“ d. h. der äußeren stofflichen Erscheinung dienen und so die volle, freie Anerkennung des allgewaltigen Vorranges der siebenten Macht hindern. Dagegen zeigt der Areopagite näher, warum in dem Sein der Engel

kein Übel sein kann. Eben weil ihr Sein ist ein Bild Gottes, eine Offenbarung des unzugänglichen Lichtes, ein reiner glänzender, helleuchtender und heiliger Spiegel der göttlichen Güte, ein schöner Widerstrahl des Glanzes der ewigen Gottheit. Auch ihr Wirken ist keineswegs vom Übel; denn daß sie als Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit die Sünder strafen, ist vielmehr gerecht und heilsam. Selbst die Dämonen sind nicht von Natur aus schlecht. Denn sie sind von Gott verursacht, von dem Gutes kommt; sie haben von Natur ein Sein, das etwas Gutes ist; sie waren nicht von Anfang an schlecht; sonst wären sie ein Übel für sich oder für andere. Sie werden nicht übel, schlecht genannt, weil sie sind und betreff dessen, was sie sind; denn gut ist ihr Sein und gut ihre Natur vom Guten. Sie sind vielmehr schlecht oder vom Übel, weil sie in ihren Zuständen und ihrem Wirken von Gott und seinen Gütern sich abgewandt haben. Sie sind nicht schlecht auf Grund ihrer Natur; denn diese ist dieselbe wie die der guten Engel. Sie sind vielmehr schlecht, übel, insoweit sie nicht nach ihrer Natur sind. Sie sind abgefallen von ihrem natürlichen Guten. Sie haben ihre guten Gaben mißbraucht. Ebenso ist in den menschlichen Seelen das Übel nicht als ein Sein, sondern als ein Fehler, als ein Mangel an jener Vollendung, nach welcher wir naturgemäß notwendig verlangen. Nach Simon ist das Übel etwas, wenigstens dem Vermögen nach, das unentwickelte Urvermögen. Dementgegen weist der Areopagite auch an den einzelnen Seinskreisen nach, daß das Übel in ihnen kein wesentliches Sein hat, auch nicht dem bloßen Vermögen nach. Simon und mit ihm die gnostischen Irrlehrer kennen nur ein beziehungsweise Übel, ein Übel für gewisse Zeit oder unter besonderen Umständen. Nur so lange diese Beziehung besteht, bleibt das Übel. Mit der Beziehung hört auch das Übel auf. Es ist dies ein Übel, wie es im Vergleich zum starken Manne für das Kind ein Übel ist, schwach zu sein; oder wie nach Simon selber es für einen Zustand z. B. den der Geometrie in der Vernunft, ein Übel ist, tatsächlich nicht verwertet zu werden. Dementgegen lehrt der Areopagite ein wahres und wirkliches Übel, welches aber nicht auf Grund eigenen Wesens besteht, sondern auf Grund eines mangelhaften Guten. Bei den vernünftigen Geschöpfen, den Dämonen und Menschenseelen, ist es der Mangel der naturgemäßen

Vollendung, der Abfall von Gott, welcher allein die Vollendung in aller Fülle ist. Sie wirken eben gegen ihre Vernunft und Zweckvollendung. (Vgl. die sehr ähnliche Darstellung des Übels bei St. Irenäus, c. haer. l. 4. cap. 37, al. 71 sq.)



ZUR LEHRE DES HL. THOMAS VON WESENHEIT UND SEIN.

(Bemerkungen zu S. Thom.: In lib. Boethii De Hebđ. lect. 2. [al. 1].)
(Fortsetzung von Bd. XVIII S. 396; Bd. XIX S. 53.)

VON DR. FRANZ ŽIGON.



Noch eine Frage harrt der Antwort, ob der hl. Thomas immer treu an dieser Ansicht festgehalten habe. Manche Andeutungen, die sich hie und da zerstreut in seinen Werken vorfinden, scheinen eher das Gegenteil davon als wahrscheinlich hinzustellen. So verweist P. Limbourg¹ auf das Opusc. De quo est et quod est, wo es von den subsistierenden Formen heißt: Quia quidditas posita est non subsistens in materia, non acquiritur ei esse in altero sicut in quidditatibus compositis, immo acquiritur ei esse in se et ipsa quidditas erit hoc, quod est suum esse et quo est.

Man wäre versucht, mit Rittler² das Schriftchen für zweifellos unecht zu erklären, obwohl er dann noch hinzufügt: „Im übrigen kann diese Abweichung auch auf eine Textkorruption zurückzuführen sein.“

Was soll man aber zu 2. d. 3 q. 1. a. 1. sagen, wo der hl. Thomas unter anderem folgendes lehrt: cum quidditas, quae sequitur compositionem, dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in esse, quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur: et ideo quidditas compositi non est ipsum, quod est, sed est hoc, quo aliquid est, ut humanitate est homo; sed quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus,

¹ A. a. O. S. 33.

² A. a. O. S. 54 Anm. 1.