

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

Artikel: Die Erkenntnis der Engel [Fortsetzung]
Autor: Schlössinger, Wilhelm
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762059>

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: 25.11.2024

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

„Das alte Weltbild ist zertrümmert worden . . . doch die neue Anschauung ist nicht die mechanistische . . . , die die Gottheit für alle Zeiten entthront hat; diese neue Weltanschauung hat aus der alten Welt die Seele gerettet und sieht auch heute noch . . . in Gott ‚den Schöpfer des Himmels und der Erden‘. Freilich, diesen Gott kann uns keine Wissenschaft beweisen; er ist ein Postulat unserer praktischen Vernunft.“

Einer Kritik dieses Neokantianismus bedarf es für uns nicht. Er ist wie der alte Kantianismus eine philosophische Halbheit und muß wie jener, wenn mit der Unfähigkeit der Vernunft, Gott wissenschaftlich zu erkennen, Ernst gemacht wird, im Pantheismus und Atheismus enden.

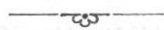
(Fortsetzung folgt.)



DIE ERKENNTNIS DER ENGEL.

VON FR. WILHELM SCHLÖSSINGER O. PR.

(Fortsetzung von Bd. XXII S. 325. 492, XXIII S. 45. 198.)



Die Erkenntnis der bösen Engel.

Unserem Programm zufolge haben wir jetzt die Erkenntnis der unseligen Geister, der Teufel, näher zu erklären, und wir wollen unter einem zugleich deren natürliche wie auch übernatürliche Erkenntnis, soweit sie letztere besitzen, möglichst erschöpfend klarlegen.

Vor allem belehrt uns die Hl. Schrift, daß die Teufel Geschöpfe, und zwar vernünftige Geschöpfe seien; denn sie sagt von ihnen Eigenschaften aus, die nur vernünftigen Wesen zukommen können, z. B. sprechen, sündigen, glauben, streiten u. dgl., wofür wir sofort Textbelege anführen werden; ja noch mehr, aus der Hl. Schrift erfahren wir auch, daß die Teufel böse, d. h. gefallene Engel seien. So heißt es von ihnen, sie seien „angelos, qui non servaverunt suum principatum“.¹ Aber auch ausdrücklich wird den

¹ Ind. v. 6.

Teufeln Erkenntnis beigelegt; denn der Teufel erkennt Gott und verlangt von ihm, Job versuchen zu dürfen;¹ er erkennt auch andere Engel, streitet² z. B. mit Michael um den Leib des Moses; er erkennt die Menschen und gar vieles, was die Menschen betrifft; deshalb ermahnt uns die Hl. Schrift: „diabolo resistere“,³ „ut stare possimus adversus insidias diaboli“,⁴ „qui circuit tamquam leo rugiens, quaerens quem devoret“⁵ usw. Der Teufel erkannte wenigstens dubitative den Heiland: „Si Filius Dei es“.⁶ Die bösen Geister können Zeichen und Scheinwunder tun,⁷ Besitz ergreifen vom Menschen (Besessenheit)⁸ und sie arg quälen,⁹ der Erde schaden.¹⁰ Ferner credunt et contremiscunt.¹¹ Aus all diesen und noch vielen anderen Schrifttexten ergibt sich, daß die Teufel erkennen, und zwar Gott, geistige und materielle Kreaturen. In gleicher Weise schreiben auch die Väter den Teufeln Erkenntnis zu; wir verweisen diesbezüglich auf früher zitierte Texte.

Die Teufel sind gefallene Geister, die für ihren Ungehorsam, für ihre Empörung den ewigen Höllenstrafen überantwortet wurden: dies lehrt uns der heilige Glaube. Wurden sie aber auch in ihrer Erkenntnis durch Verfinsterung ihres Verstandes, durch Entziehung von Erkenntnisobjekten u. dgl. bestraft? Und wenn ja, inwieweit geschah dies? Fragen solcher Art näher zu untersuchen und aufzuklären ist nun unsere nächste Aufgabe. Vernehmen wir zuerst die Lehre des hl. Thomas,¹² der den Teufeln in der Hölle sowohl eine natürliche wie eine übernatürliche Erkenntnis zuweist, doch ist letztere nur eine spekulative, keine affektive und dazu noch ziemlich beschränkt. „Duplex est cognitio veritatis. Una quidem, quae habetur per gratiam, alia vero, quae habetur per naturam. Et ista, quae habetur per gratiam, est duplex: Una, quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur. Alia vero, quae est affectiva producens amorem Dei; et haec proprie pertinet ad donum sapientiae. Harum autem trium cognitionem prima in daemonibus nec est ablata nec diminuta; consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel meus. Propter simplicitatem autem

¹ Tob. 1, 6.² Iud. v. 9.³ Iac. 4, 7.⁴ Eph. 6, 11.⁵ I Pet. 5, 8.⁶ Luc. 4, 3.⁷ Apoc. 16, 14.⁸ Luc. 8, 30.⁹ Marc. 5, 18.¹⁰ Apoc. 9, 14.¹¹ Iac. 2, 10.¹² I q. 64. a. 1 c.

suae substantiae a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur — nach der mittelalterlichen strengen Strafjustiz — per subtractionem manus aut pedis aut alicuius huiusmodi. Et ideo dicit Dionysius 4. cap. de div. Nom. part. 4. lect. 19, quod dona naturalia eis integra manent; unde naturalis cognitio in eis non est diminuta.“ Die bösen Geister erkennen also alles Natürliche gerade so gut nach dem Sündenfalle wie vor demselben; ihre natürliche Erkenntnis hat also durch die ewige Verdammnis nicht die mindeste Einbuße erlitten. Aber diese natürliche Erkenntnis, die den Teufeln voll und ganz verblieb, ist offenbar keine affektive, nicht eine solche „*quae producit amorem Dei*“; denn der Teufel muß ja in allem seinem Denken, Reden und Handeln Gott hassen; nie wird ein Erkenntnisakt in ihm einen Akt der Liebe zu Gott hervorrufen. Also ist die natürliche Erkenntnis der Teufel nur ein rein spekulative, und nur als solche verblieb sie ihnen. Daß St. Thomas dies nicht näher betont hat, dürfte daraus zu erklären sein, weil es sich ohnedies von selbst versteht. Übrigens erklärt der Aquinate¹ ausdrücklich, daß, wenn der Teufel nur Böses tue, von rasender, toller Wut ergriffen sei, dies nur in dem Sinne verstanden werden müsse, daß ihm die affektive (oder praktische) natürliche Erkenntnis benommen sei, daß er daher seine spekulative natürliche Erkenntnis nur zum Bösen mißbrauche. Und noch deutlicher sagt St. Thomas l. c.:² „*Appetitus perversus*“, und derart ist der Wille des Teufels, „*semper est cum aliqua falsitate practicae cognitionis*.“ Demnach sind die Teufel der praktischen oder affektiven natürlichen Erkenntnis beraubt, wenn ihnen auch die spekulative verblieb. Obgleich also den bösen Geistern ihre Natur, ihre Potenzen, Vernunft und freier Wille, ihre natürlichen Erkenntnisformen erhalten (*integrae*) blieben, so können sie doch beim aktuellen Gebrauch dieser Erkenntnisformen fehlen, irren, sich täuschen, nie wird auch je ein Gedanke auf Gott gerichtet sein, außer ihn zu hassen, und hierin besteht die Beraubung resp. Verminderung ihrer affektiven natürlichen Erkenntnis. — Selbstverständlich können Gott und die hl. Engel die Teufel an der Erkenntnis einer natürlichen Sache behindern; so z. B.

¹ De malo q. 16 a. 6 ad 13 u. 15. ² Ibid. ad 11.

erkannten die Teufel die jungfräuliche Geburt Christi aus Maria nicht, wie der hl. Ignaz der Märtyrer sagt.

Auch eine übernatürliche Erkenntnis besitzen die bösen Geister, die aber ebenso nur spekulativ, aber keine affektive ist. Der Aquinate¹ erklärt dies folgendermaßen: „*Secunda autem cognitio, quae est per gratiam, in speculatione consistens, non est in eis totaliter ablata, sed diminuta.* Was die bösen Geister in statu viae Übernatürliches erkannten, ist ihnen geblieben; doch ist ihre spekulative übernatürliche Erkenntnis insofern beschränkt worden, quia — nach dem Sündenfalle — *de huiusmodi secretis divinis tantum revelatur eis, quantum oportet vel mediantibus angelis vel per aliqua temporalia divinae virtutis effecta* — dies sind also die beiden Wege, auf welchen die Teufel zur Erkenntnis übernatürlicher Dinge gelangen —, *ut dicit Augustinus, De civ. Dei lib. 9 c. 21; non autem sicut ipsis sanctis angelis, also nicht in dem Maße, in der Ausdehnung, Fülle und Vollkommenheit wie den guten Engeln, quibus plura et clarius revelantur in ipso Verbo. A tertia vero cognitione sc. affectiva sunt totaliter privati sicut et a caritate“; um so mehr a visione beata.*

Wenn den bösen Geistern eine (spekulative) übernatürliche Erkenntnis beigelegt wird, so darf diese nicht als übernatürlich ex parte subiecti verstanden werden, denn in den Teufeln gibt es keine Gnade, keine übernatürliche Tugend, also auch keinen übernatürlichen Glauben; daher können sie auch nicht von einem übernatürlichen Lichte erleuchtet werden. Die übernatürliche Erkenntnis der Teufel ist vielmehr übernatürlich ex parte obiecti, insofern die Wahrheiten, die ihnen geoffenbart wurden oder werden, ihre Erkenntnisfähigkeit übersteigen. Wenn nun aber doch von den Teufeln ein Glauben, fides, ausgesagt wird, so ist dieser Glaube nicht ein assensus intellectus moti a voluntate gratia informata, denn eine solche übernatürliche Tugend gibt es in den Teufeln nicht, sondern, wie St. Thomas sagt: „*Daemones² coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus. Vident³ enim multa manifesta iudicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse; quamvis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non videant, puta Deum esse trinum et unum vel aliquid huiusmodi.“*

¹ I q. 64 a. 1 c.

² II—II q. 5 a. 2 ad 2.

³ Ibid. in corp.

Nachdem wir so im allgemeinen die Erkenntnisarten der bösen Geister festgesetzt haben, wollen wir einige wichtige Punkte der dämonischen Erkenntnis erklären, und zwar nur jene, deren Verständnis spezielle Schwierigkeiten aufweist. Betreffs dessen, was den Engeln und Teufeln in puncto Erkenntnis gemeinsam ist, verweisen wir auf das früher Gesagte.

Betreffs der Erkenntnis der futura ist zu bemerken, daß die Teufel in allen ihren Gedanken und Erkenntnisakten nur Böses beabsichtigen; und weil sie in ihren Konjekturenschlüssen über Zukünftiges sich nie der göttlichen Anordnung unterwerfen, geschieht es, daß sie sich in der Erkenntnis der futura sehr oft irren. Wenn sie dann den Menschen Zukünftiges voraussagen, verkündigen sie oft Falsches, sei es, daß sie es selbst nicht richtig vorauserkennen, oder wenn dies der Fall wäre, weil sie stets das Verderben der Menschheit intendieren, um jene Menschen irrezuführen, denen sie Zukünftiges verkünden.

Inbezug auf die Erkenntnis der Herzensgeheimnisse der Menschen seitens der Teufel möchten wir zum früher Gesagten hinzufügen, daß die Teufel sehr gut Gewohnheiten, Anlagen, Neigungen, Verfassung u. dgl. der Menschen kennen und deshalb auch genau wissen, wozu, d. h. zu welcher Sünde jeder Mensch von Natur aus mehr hinneigt, genau wissen, wie sie jedem Menschen am besten beikommen können, wie sie jeden nach seiner Weise versuchen müssen und tatsächlich auch versuchen, indem sie bald dessen Leidenschaften erregen, bald die Phantasie mit verschiedenen Bildern bestürmen, jetzt in Freundesgestalt alles Mögliche ihm vorgaukeln, dann ihn wieder zu absonderlichen Ausbrüchen der Leidenschaften verleiten u. dgl., bis sie ihn gänzlich zugrunde gerichtet haben, wenn er nicht kräftig Widerstand leistet.

Auch Gnadengeheimnisse, *mysteria gratiae*, erkennen die Teufel und zwar mittelst übernatürlicher Erkenntnis; denn einerseits wurden ihnen ja in *statu viae* gewisse Glaubenswahrheiten geoffenbart, wie wir demnächst nachweisen werden, z. B. das Geheimnis der Trinität, teilweise die Menschwerdung, andererseits wird ihnen auch nach dem Sündenfalle so manches Übernatürliche durch die seligen Geister mitgeteilt, wie wir oben erklärten. — Eine spezielle Schwierigkeit bietet die Menschwerdung des Gottessohnes *in factu esse*; mit anderen Worten: Erkannten die

Teufel den menschengewordenen Gottessohn, als er auf Erden lebte und wirkte? Allerdings, aber wie St. Thomas¹ sagt, nur unvollkommen und unsicher: „Si enim perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei et effectum passionis eius, numquam Dominum gloriae crucifigi procurassent.“ Die Teufel erkannten wohl die Menschheit Christi, sahen auch, daß diese nicht in einer menschlichen Person subsistiere, wußten aber nicht, ob diese Menschheit nur durch Gottes Macht allein ohne Persönlichkeit subsistiere, noch auch konnten sie ahnen, ob überhaupt eine geschaffene Natur mit einer göttlichen Person zur Einheit im Suppositum verbunden sein könne. So blieben die Teufel, solange Christus auf Erden lebte in leidensfähiger Menschheit, stets darüber im Zweifel, ob er wirklich Sohn Gottes sei. In dieser zweifelvollen Stimmung fragte auch der Versucher den Herrn: „Si Filius Dei es, dic ut isti lapides panes fiant.“² Hätte Satan mit Sicherheit den Erlöser gekannt, er hätte alles aufgeboten, um das Erlösungswerk zu hintertreiben, wie er alles aufbot, Christum ans Kreuz zu bringen, solange ihm dieser nur als außerordentlich heiliger Mann bekannt war.

Wie die guten Engel, so sind auch die Teufel nie in *potentia ad actum primum*, i. e. ad species intelligibiles jener Dinge, die sie natürlicherweise erkennen, wohl aber inbezug auf jene Dinge, die ihnen von Gott durch die guten Engel geoffenbart werden. *Quantum ad actum secundum* i. e. *intellectionem* erkennen die bösen Geister stets *actu* sich selbst, und in dieser aktuellen Selbst-erkenntnis erkennen sie auch Gott, so sehr sie ihn auch hassen, und das ist ja gerade ihre Hölle, abgesehen von den anderen Strafen. Auch sie besitzen eine *experientia*, quae est, wie St. Thomas³ sagt, in *daemonibus secundum quandam similitudinem*, prout scilicet cognoscunt *sensibilia praesentia*, tamen absque *discursu*. Und noch deutlicher:⁴ „*Daemones cognoscunt per experientiam longi temporis non quasi a sensu accipientes, sed dum in rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis, quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt praesentia, quae non cognoverunt futura.*“ Doch darüber war schon früher ausführlich die Rede.

¹ I q. 64 a. 1 ad 4.

² Luc. 4, 3.

³ I q. 58 a. 3 ad 3.

⁴ I q. 64 a. 1 ad 5.

Wir sagten oben, daß die Vollkommenheit des angelischen Intellectes jeden Irrtum, jede Täuschung per se ausschließe; auch per accidens kann den guten Engeln kein Irrtum unterlaufen. Wohl aber können die bösen Geister per accidens sich täuschen oder irren, was der Aquinate¹ folgendermaßen beweist: „*Daemones per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem; et in his, quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt, quantum ad ea, quae supernaturalia sunt; sicut si considerans hominem mortuum iudicet, eum non resurrecturum, et si videns hominem Christum iudicet, eum non esse Deum.*“ Inbezug also auf die Wesenheiten, die Proprietäten der natürlichen Dinge, überhaupt inbezug auf all das, was aus den Wesenheiten der Dinge notwendigerweise fließt, täuscht sich der Teufel nie; er irrt aber darin, daß, wiewohl er nicht weiß, was Gott mit diesen Dingen zu tun beabsichtigt, oder was diese, sofern sie freien Willen und Verstand haben, beabsichtigen, er vorschnell, vermessenlich (*praesumptuose*) über alles urteilt ohne Unterordnung unter die ewigen Ratschlüsse Gottes. Nur in diesem Sinne kann im dämonischen Intellect Irrtum, Falschheit, Täuschung sein.

Die Teufel erfreuen sich auch keiner *cognitio matutina* (über die später bei der übernatürlichen Erkenntnis der Engel die Rede sein soll); denn sie sind ja gänzlich von der *visio beata* ausgeschlossen. Auch haben sie keine eigentliche *cognitio vespertina*, respektive ihre *cognitio vespertina* verdient besser den Namen *cognitio nocturna*, wie der Aquinate² erklärt: „*Creatura tenebra est, comparata excellentiae divini luminis; et ideo cognitio creaturae in propria natura, vespertina dicitur. Vespere enim est tenebris adiunctum, habet tamen aliquid de luce; cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur est cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis angelis, habet aliquid de luce divina et potest dici vespertina; si autem non referatur in Deum, sicut in daemonibus, non dicitur vespertina sed nocturna.*“

Von einer Erleuchtung (*illuminatio*) im strengen Sinne des Wortes, quae est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, kann bei den Teufeln gleichfalls

¹ I q. 58 a. 5.

² I q. 64 a. 1 ad 3.

keine Rede sein; wohl aber können sie miteinander sprechen. Beides erklärt St. Thomas¹ folgendermaßen: „In daemonibus non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra (I q. 106 a. 1), quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cum unus angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem daemonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum; sed magis ab ordine divino abducere. Et ideo unus daemon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.“ Wenn auch die höheren Teufel sich einer größeren plenitudo naturalis luminis erfreuen und deshalb die Dinge besser und durch wenigere Erkenntnisformen erkennen als die niederen Teufel, so erleuchten doch erstere die letzteren schon deshalb nicht, weil ja alle vom ersten Augenblick ihrer Erschaffung an — und damals waren sie noch gute Engel — alles erkannt haben² und zwar, wie wir früher nachgewiesen haben, quidditativ.

Doch können die Dämonen von den guten Engeln erleuchtet werden;³ diese Erleuchtung ist nur seitens der guten Engel und ex parte obiecti eine Erleuchtung im strengen Sinne des Wortes, nicht aber seitens der Teufel, die diese Erleuchtung empfangen; denn jene ist eine manifestatio veritatis, wie der Aquinate⁴ sagt, secundum quod ordinem habet ad Deum; so wird zwar die Erleuchtung seitens der guten Engel den Teufeln dargeboten, von diesen aber nicht acceptiert. Der ganze Verkehr der Teufel untereinander besteht also nur im gegenseitigen Austausch und Mitteilen ihrer bösen Gedanken, selbst dann, wenn sie einander etwas mitteilen, was ihnen von Gott durch die guten Engel geoffenbart wurde, denn kein Teufel beabsichtigt, den anderen zu Gott zu führen, sondern vielmehr ihn von Gott abspenstig zu machen. — Im übrigen sprechen die Teufel auf dieselbe Weise miteinander, wie überhaupt alle Engel miteinander in statu viae sprechen: dies wurde früher ausführlich erklärt.

Auch mit Gott sprechen die Teufel, aber nicht, um ihn zu loben und zu preisen, sie lästern ihn vielmehr; eben-

¹ I q. 109 a. 3 c.

² Cf. I qu. 109 a. 3 ad 2.

³ Wie nachgewiesen wurde.

⁴ Ibid. in corpore.

sowenig um seine Ratschlüsse, seinen heiligen Willen in Erfahrung zu bringen, den sie im Gegenteil verfluchen, sondern nur in der Absicht, um zu verlangen, Gott möge ihnen gewisse Menschen, dieselben versuchen zu können, überlassen; wie im Buche Job 1, 6 ff. erzählt wird, Satan sei vor dem Herrn erschienen und habe ihn gebeten, er möge ihm Job übergeben, auf daß er ihn versuchen könne.¹

Die Teufel erleuchten natürlich auch die Menschen nicht, was wir in Kürze folgenderweise zeigen wollen. Die Erleuchtung besteht in zwei Dingen: in der *confortatio intellectus* und in der *propositio veritatis iuxta capacitatem hominis*. Daß die Teufel nichts tun werden, um den Intellekt des Menschen zu stärken, zu kräftigen, liegt auf der Hand; denn so würde der Mensch eine Wahrheit nur besser erkennen und zu Gott geführt werden; es müßte denn sein, der Teufel könnte durch diese *confortatio* des menschlichen Verstandes diesen noch leichter in die Irre führen. Was den zweiten Punkt anlangt, so ist klar, daß die Teufel ebensowenig geistige Erkenntnisformen dem menschlichen Verstande einflößen können wie die guten Engel, wie bewiesen wurde; wohl aber vermögen sie gewisse äußere Zeichen anzuwenden, durch welche der menschliche Geist zu Erkenntnisakten angeregt wird. Ferner sind sie imstande, die Phantasmen umzumodeln, anders zu ordnen, neuen Bildern von außen her in die Phantasie Eingang zu verschaffen u. dgl. und so indirekt auf das Denken des Menschen einzuwirken. Dies alles tun die Teufel nur zum Schaden des Menschen, um ihn in die Irre zu führen, zu täuschen, in Sünden zu stürzen, um Zweifel in ihm wachzurufen, die er sich nicht zu lösen vermag. Jede Tätigkeit also, die die Teufel in und um den menschlichen Verstand ausüben, bezwecken nicht dessen Vervollkommnung; es kann demnach auch keine Rede davon sein, daß die Teufel die Menschen erleuchten.

Der Einfluß der bösen Geister auf die Menschen ist schon sonst noch unheilvoll genug durch die Versuchung und Verführung zum Bösen. Wie sie das vollbringen, wollen wir kurz zeigen und damit das an mehreren Stellen früher Gesagte ergänzen. Vor allem gilt als oberstes Prinzip bei den Versuchungen des Teufels, daß er sich

¹ Cf. Zach. 3, 1.

vollständig den Neigungen, Anlagen, Leidenschaften, dem Charakter jedes Menschen anbequemt, akkommodiert. Sobald nun der Teufel zum erstenmal einen Menschen versucht, erregt er in ihm Gedanken, Begierden, Bewegungen, Phantasiebilder u. dgl. im sinnlichen Teile, die diesem Menschen vorher vollständig fremd, unbekannt waren. Die meisten Menschen leisten diesen Lockungen oder Anstürmen des Teufels keinen oder nur wenig Widerstand und werden damit seine Knechte. Jene Menschen aber, die sich nicht überwinden lassen, greift der Satan mit kräftigeren Waffen an: er ruft in ihnen sinnliche Begierden unter dem Scheine des Guten wach, indem er sie z. B. zur Unmäßigkeit, Trägheit usw. antreibt; er raunt z. B. dem Menschen zu: Du mußt tüchtig essen und trinken, mußt dich ordentlich ausschlafen, um arbeiten zu können! Wie viele Menschen lassen sich auf diese Weise in den Fallstricken des Satans fangen! Hat er sie nur einmal träge und unmäßig gemacht, dann ist jedes weitere Spiel leicht. Doch es gibt noch genug Menschen, die auch diesen Listen Satans kräftig widerstehen, und darum muß er diesen auf andere Weise beikommen, und er weiß da immer Rat. Wie? Er versucht sie indirekt zur Sünde, (direkt ist es ihm bei solchen nicht gelungen), indem er sie, die nach den bereits überstandenen Versuchungen auf dem Wege der Vollkommenheit voranschreiten, entweder davon abzuhalten sucht: Laß ab, flüstert er einem aus ihnen ins Ohr, von diesem oder jenem guten Werke, das ist nicht für dich, das ist nur für Anfänger, du bedarfst dessen nicht mehr! Oder aber Satan treibt solche Menschen zur Vollkommenheit an, jedoch auf unsinnige Weise, daß sie z. B. über die Maßen fasten, sich kasteien, damit sie, so geschwächt, zu jedem guten Werke untauglich, ihre Standespflichten selbst nicht mehr erfüllen können. Was solche Menschen ungeschickterweise der Natur abgebrochen, das müssen sie später zur Freude Satans wieder zurückzahlen; und hätte der Teufel bei diesen Menschen nichts weiter erreicht, als daß sie gegen den Gehorsam Bußwerke verrichteten, das allein würde ihm genügen; denn da hätte er ja, der schlaue, alles in Erwägung ziehende Berechner, eine Bresche, um ins Innere der Herzensfestung einmal — bei Gelegenheit — einzubrechen. Aber Satan hat noch andere Schlingen. War alles, was er bisher gegen den Menschen unternommen, umsonst, — er verliert den Mut nicht,

er rastet nimmer. Er läßt vielleicht auf einige Zeit von diesem Menschen ab, wenn er nicht sonst schon früher von Gott dazu gezwungen wurde; denn einerseits, wie St. Thomas,¹ den hl. Chrysostomus anführend, sagt: „Non tamdiu homines diabolus tentat, quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit: quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam.“ Andererseits ist der Teufel auch ärgerlich darüber, daß alle seine Versuchungen nutzlos sind, daß er, der starke Engel, der schlaue Verführer, von einem schwachen Menschenkinde besiegt werde. Deshalb sagt St. Thomas l. c.: „Diabolus instare formidat, quia frequentius refugit triumphari.“ Nichtsdestoweniger kehrt er immer wieder zu jenem Menschen zurück und versucht andere Anstürme: steht ihm ja doch eine mehrtausendjährige Erfahrung zu Gebote! Was tut er? Er stürzt den Menschen in äußere Werke, so daß dieser ratlos wird, beinahe verzweifelt, unter der Last dieser äußeren Werke unterliegen zu müssen glaubt. Oder aber er versucht, den Menschen nachlässig, lau und träge im Guten zu machen; dann raunt er ihm Skrupel ein, um ihm Kleinmut und Verzagtheit beizubringen. Waren auch diese Anstürme noch zu schwach — allerdings kommt so etwas nur bei frommen Seelen vor —, dann inszeniert Satan einen Generalsturm auf das Menschenherz, er treibt ihn zur Verzweiflung: „Laß ab von allem Guten, denn du gehörst zu den Verworfenen! Alles umsonst!“ Solchen Stürmen waren große Heilige, große Büßer oft jahrelang ausgesetzt, z. B. der selige Heinrich Seuse durch zehn Jahre, wie er selbst berichtet. Bleibt der Mensch auch jetzt noch standhaft, überwindet er auch diese schweren Versuchungen des Teufels, dann bleibt Satan nur eins übrig: er sucht den Menschen zu verwirren, dessen Erkenntniskraft zu trüben, zu schwächen, was er gar leicht indirekt durch Störungen in den sinnlichen Erkenntnispotenzen zu bewirken vermag; denn jeder direkte Einfluß auf Verstand und freien Willen ist ihm ja, wie jeder Kreatur, versagt. Weiter kann Satan nicht mehr versuchen; er kann alle seine bisherigen Angriffe erneuern, sie verdoppeln, ja; aber schwerer vermag er den Menschen nicht zu versuchen als durch Angriffe auf dessen Verstand, der das Höchste und Vornehmste im Menschen ist, gleichsam das Steuer des menschlichen Seelenschiffleins; natürlich

¹ I q. 114 a. 5 c.

ist dies in Satans Gewalt, dann ist das ganze Schiffflein nur ein Spielball seiner Versuchungstürme —, aber nur soweit und solange dies Gott zuläßt.

Wir versuchten in Kürze die Hauptklassen der satanischen Verführungskünste zu registrieren und den Prozeß, den Verlauf seiner Angriffe zu kennzeichnen. Daß Satan nicht immer diese Ordnung seiner Anstürme auf das Menschenherz einhält, sondern mehr oder weniger alle Versuchungskünste mit größerer oder geringerer Heftigkeit bei jedem Menschen, der ihm widersteht, anwendet, das hängt eben vom Charakter jenes Menschen, von den jeweiligen Umständen ab. Mächtige Helfershelfer Satans sind die Welt und, des Menschen ärgster Feind, das widerspenstige Fleisch, welche beide der Teufel mit größter Schlaueit stets zu benutzen weiß. Dies möge über die Versuchungen Satans genügen.

Satan vermag aber über den Menschen noch mehr in der Besessenheit, die wir als ein zeitweiliges, gewaltsames Besitzergreifen des menschlichen Leibes, seiner Organe, seiner sinnlichen Potenzen seitens des Satans bezeichnen können, und er vermag in dieser Besessenheit einen derartigen Einfluß auf den Menschen auszuüben, daß dessen freier Wille und Verstand gänzlich gebunden sind und sich nicht durch freie Handlungen äußern können. In diesem Zustande ist der Mensch gleichsam zur Maschine geworden, nicht mehr Herr seiner selbst und daher auch nicht verantwortlich für alle seine Handlungen, Worte, Gedanken u. dgl. Doch ist dieser Einfluß Satans auf des Menschen Verstand und freien Willen kein direkter, sondern nur ein indirekter, nämlich mittelst des sensitiven Teiles; und da der Mensch ohne die sinnlichen Potenzen nichts denken und wollen kann, so ist klar, daß durch die Besitznahme des sinnlichen Teiles im Menschen auch die Betätigung des intellektiven Teiles gehemmt und gehindert ist. Natürlich ist die Besessenheit nur möglich auf Grund spezieller Zulassung Gottes, dessen gerechte Gerichte und weise Anordnungen uns verborgen sind. — Den anderen Verkehr Satans mit den Menschen, z. B. im Hexenwesen, in der Magie, als spiritus incubus und succubus u. dgl., soweit er sich überhaupt mit moralischer Sicherheit nachweisen läßt, wollen wir nur erwähnt haben, er gehört nicht mehr in den Rahmen unseres Themas und ist eben nur ein indirekter wie die Besessenheit selbst.

II. Die übernatürliche Erkenntnis der Engel.

Nachdem wir die natürliche Erkenntnis genügend erläutert haben, wenden wir uns der Erklärung der übernatürlichen Erkenntnis zu; und um nicht manches mehrmals zu wiederholen, soll hier nur dasjenige näher untersucht, geprüft und erklärt werden, was diese übernatürliche Erkenntnis speziell betrifft. Wir übergehen deshalb auch die übernatürliche Erkenntnis der Teufel und berühren diese nur insoweit, als wir allgemein von der übernatürlichen Erkenntnis der Engel in statu viae, also vor dem Sündenfalle handeln.

Unser heiliger Glaube lehrt uns, daß die Engel und zwar alle bei ihrer Erschaffung für eine übernatürliche Seligkeit bestimmt wurden. Wir erschließen dies hauptsächlich aus zwei Schrifttexten. Von den guten Engeln heißt es: „Angeli eorum (der Kinder) semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est;“¹ sie genießen also die beseligende Anschauung Gottes, von der die bösen Geister ausgeschlossen sind, weil sie „non servaverunt suum principatum“.² Der Fall aber einiger und zwar der jetzt bösen Engel setzt einen Prüfungszustand aller voraus; also, so schließen wir, waren die Engel nicht vom ersten Augenblick ihrer Erschaffung an im Besitze der übernatürlichen Seligkeit, sie mußten sich vielmehr dieselbe erst verdienen. Alle Engel sind demnach einem zweifachen Zustand unterworfen: dem Prüfungszustande, und der ist für alle der gleiche. Wie lange dieser dauerte, ist für unsere Frage ohne Belang; in diesem Prüfungszustande sollten und konnten alle Engel ihre übernatürliche Seligkeit verdienen. Das taten aber nicht alle; ein großer Teil der Engel bestand die Prüfung nicht, fiel von Gott ab, und im selben Moment trat der zweite Zustand, der Zustand der Vollendung, in Kraft: für die Engel, welche die Prüfung bestanden, begann der Zustand der ewigen Seligkeit, für die andern jener ewiger Unseligkeit. Jenen beiden Zuständen der Prüfung und der Vollendung entspricht nun auch eine doppelte übernatürliche Erkenntnis: im Zustande der Prüfung die übernatürliche Erkenntnis durch den Glauben, im Zustande der Vollendung die

¹ Matth. 18, 10.

² Iud. v. 6.

übernatürliche Erkenntnis durch die beseligende Anschauung. Beide übernatürliche Erkenntnisarten haben wir nun im einzelnen zu untersuchen und zu erklären, was wir in zwei gesonderten Paragraphen tun wollen.

1. Die übernatürliche Erkenntnis der Engel im Prüfungszustande (in statu viae).

Unter der Voraussetzung, daß, wie fast einmütig alle Väter und große Theologen lehren, die Engel im Stande der heiligmachenden Gnade erschaffen wurden, — dies zu beweisen, gehört nicht in den Rahmen unseres Themas — wollen wir vor allem mit dem hl. Thomas den Nachweis liefern, daß auch die Engel im Prüfungszustande glauben mußten, daß auch sie der übernatürlichen Tugend des Glaubens bedurften, eines Glaubens nämlich, der wesentlich der gleiche ist wie der unsere, wenn er auch nicht so unvollkommen war, wie des Menschen Glauben nach der Erbsünde es ist. Der Aquinate¹ beweist dies folgendermaßen: „Quidam dicunt, — es ist damit die Schule der Viktoriner, hauptsächlich Hugo a S. Victore gemeint, worüber später — quod in angelis ante confirmationem et lapsum et in homine ante peccatum non fuit fides, propter (wie sie sagen) manifestam contemplationem, quae tunc erat de rebus divinis.“ Auf diese Behauptung antwortet St. Thomas: „Sed cum fides sit argumentum non apparentium secundum Apostolum (Heb. 11, 1) et per fidem creduntur ea, quae non videntur, ut Augustinus dicit (tract. 40. in Ioan. et lib. 2. QQ. Evang. q. 30), illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id, de quo principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit et fidei succedit. Cum ergo angelus ante confirmationem et homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem, qua Deus per essentiam videtur, manifestum est, quod non habuit sic manifestam cognitionem, quod excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuerit fidem, hoc esse non potuit, nisi quia penitus ei erat ignotum id, de quo est fides. Et si homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, forte posset teneri, quod fides non fuerit in angelo ante confirmationem nec

¹ II—II q. 5 a. 1 c.

in homine ante peccatum; cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis sed etiam angeli. Doch diese Behauptung ist irrig und unhaltbar. Sed quia in primo (i. e. I. q. 62 a. 3) iam diximus, quod homo et angelus creati sunt cum dono gratiae (seitens des Menschen ist dies de fide, seitens der Engel proximum fidei), ideo necesse est dicere, quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis, quae quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est (II. — II. q. 4 a. 7). Et ideo necesse est dicere, quod angelus ante confirmationem habuit fidem et similiter homo ante peccatum.“ Wir können dies Argument noch durch einen Schriftbeweis erhärten: St. Paulus¹ sagt: *Accedentem ad Deum oportet credere.* Vor der Bestätigung ihrer Seligkeit aber waren die Engel im Zustande *accedere ad Deum*. Also mußten sie auch glauben. Solange die Engel im Prüfungszustande sich befanden, waren sie in *via ad beatitudinem* (cf. I. q. 62 a. 1): „*qui autem sunt in via, ambulant per fidem et non per speciem*“, wie St. Paulus sagt. Also bedurften die Engel in *statu viae* der übernatürlichen Tugend des Glaubens.

Die Schule der Viktoriner verwarf jedweden Glauben der Engel in ihrem Prüfungszustande „*propter manifestam contemplationem, quam habuerunt de rebus divinis*“. — So weit dürfen wir nicht gehen; wenn auch die übernatürliche Erkenntnis der Engel in ihrem Prüfungszustande eine weit vollkommenerere war, als es die unsere ist nach dem Sündenfalle, so war sie eben doch nur Glaube und nichts anderes als Glaube. Denn entweder schauten sie damals bereits Gott wesentlich (*per essentiam*) oder nicht. Wenn ja, dann hatten sie allerdings keine Tugend des Glaubens, waren aber von Natur aus selig in und durch die *visio beata*: das ist aber ein Widerspruch und zugleich auch Häresie. Wenn nein, dann hatten die Engel einfach ebenso die übernatürliche Tugend des Glaubens wie alle *viatores ad beatitudinem supernaturalem*, wenn auch die Erkenntnis durch diesen Glauben eine höhere und vollkommenerere ist als die unseres Glaubens nach dem Sündenfalle. Von dieser höheren Glaubenserkenntnis der

¹ Hebr. 11, 6.

² II. Cor. 5, 7.

Engel sagt der Aquinate:¹ „per quam magis de propinquo accedentes ad Deum plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis, quam nos possumus. Unde non inerat eis fides, qua ita quaereretur Deus absens, sicut a nobis quaeritur; erat enim eis magis praesens per lumen sapientiae quam sit nobis; licet nec eis esset ita praesens, sicut est beatis per lumem gloriae.“ Wenn sich die Zeitgenossen des hl. Thomas in dieser Frage nun auf die Autorität Hugos a. S. Victore beriefen, so pariert der Aquinate diesem Einwurf mit der zarten, niemand verletzenden Entgegnung:² „Quamvis dicta Hugonis de S. Victore magistralia sint et robur auctoritatis habeant — das will St. Thomas nicht in Abrede stellen; aber auch Hugo konnte irren und irrte in dieser Frage tatsächlich, denn ihm war das Wesen der visio beata nicht klar, wie seine Worte beweisen —, tamen potest dici, — mit welcher Bescheidenheit versteht es St. Thomas seine, selbst unzweifelhaft sichere, Lehre anderen längst eingebürgerten Lehrmeinungen anderer Autoritäten gegenüber darzustellen! — quod contemplatio, quae tollit rationem fidei, est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem nec homo ante peccatum.“ Mit andern Worten: Hugo hat zwei Begriffe verwechselt: die contemplatio auf Erden mit jener des Himmels und die Eigenschaften der letzteren jener ersteren beigelegt, und das war Irrtum!

Aus dem Gesagten ergibt sich: Der Glaube der Engel im Prüfungszustande war wesentlich und formell der gleiche wie der unsere. Was das Materiale des Glaubens anbelangt, so erkannten sie gewiß so manches Objekt ohne Glauben manifesta cognitione, das wir nach dem Sündenfalle nur in und durch den Glauben erkennen. Der Aquinate³ erklärt diesen Unterschied zwischen unserem und der Engel Glauben folgendermaßen: „Sed tamen considerandum est, quod in obiecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens, et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus inhaerendo primae veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in

¹ II—II q. 5 a. 1 ad 1. ² Ibid. in eadem corporis ad 1.

³ II—II q. 6 a. 1 c gegen Schluß.

omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepti, inhaerendo primae veritati. Sed quantum ad ea, quae materialiter credenda proponuntur (= quoad materiale fidei), quaedam sunt credita ab uno, quae sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu praesenti ut supra dictum est (q. 1. a. 5. et q. 2. a. 4. ad 2). Et secundum hoc etiam potest dici, quod angelus ante confirmationem et homo ante peccatum quaedam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quae nunc non possumus cognoscere nisi credendo.“

Die Engel besaßen also im Prüfungszustande die übernatürliche Tugend des von der Liebe informierten, aus der heiligmachenden Gnade entspringenden Glaubens. Welche Glaubensobjekte waren aber ihnen von Gott geoffenbart worden? Vor allem ist gewiß, daß Gott ihnen geoffenbart und daß die Engel glauben mußten sein eigenes Wesen und die Existenz desselben, die Bestimmung der Engel zu einer übernatürlichen Seligkeit zugleich mit der Art und Weise, wie sie dieselbe erreichen könnten, die Gnadenmittel u. dgl., kurz alles das, was zu glauben ihrer erhabenen Natur entsprach. Spezielle Schwierigkeiten bieten die zwei wichtigsten Geheimnisse des Christentums, die Mysterien der Inkarnation und der Trinität; wurden diese beiden Geheimnisse den Engeln geoffenbart und wenn ja, in welchem Umfange?

Die sententia probabilior hält dafür, daß den Engeln das Mysterium der Inkarnation im ersten Augenblicke ihres Daseins zugleich mit anderen Glaubenswahrheiten von Gott geoffenbart wurde, daß sie deshalb dieses Geheimnis irgendwie erkannten, daß sie also durch den heiligen Glauben wußten, die zweite Person der Gottheit werde Mensch werden. — Eine andere Frage natürlich ist, ob den Engeln auch die Erlösung der Menschheit durch den menschengewordenen Gottessohn geoffenbart wurde: diese Frage muß im negativen Sinne beantwortet werden. — St. Thomas faßt seine Meinung hierüber in folgende Worte: „Angelos¹ non omnino latuit mysterium regni Dei (= Incarnationis), quasdam tamen rationes huius mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante“, und beruft sich auf Augustins² Worte: „Nec illud latuit eos (= angelos) mysterium regni coelorum, quod oppor-

¹ II—II q. 2 a. 7 ad 1.

² De Genesi lib. 5 c. 19.

tuno tempore revelatum est pro salute nostra.“ Im selben Sinne sagt St. Thomas:¹ „Mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli a principio aliquo modo cognoverunt, sed maxime, ex quo beatificati sunt visione Verbi, . . . non tamen omnes angeli cognoverunt perfecte neque aequaliter.“ Und ebenso:² „A principio omnes angeli sciverunt mysterium incarnationis in generali.“ Dieselbe Anschauung wie St. Thomas vertreten: Bañez, Zumel, Vasquez, Granadus und andere, wie Sylvius in seinem Kommentar³ referiert. — Es gibt aber noch andere Argumente, diese Lehre des Aquinaten zu erhärten. Christus als Mensch ist das Haupt aller im Gnadenstande befindlichen Engel und Menschen, wie der Aquinate III. q. 8 a. 4 c. sagt: „De eius influenza non solum homines recipiunt, sed etiam angeli.“ Ist nun Christus auch das Haupt der Engel, so mußten sie gewiß auch durch den Glauben ihr Haupt kennen, hauptsächlich deshalb, weil sie Gnade von diesem Haupte empfangen; denn Christus ist kein totes, sondern vielmehr ein lebendiges und lebenspendendes Haupt seines mystischen Leibes. — Zudem sind manche Theologen⁴ der Ansicht, die Sünde des Stolzes, welche einige Engel im Prüfungszustande begingen, habe darin bestanden, daß sie, die erhabenen Geister, sich dem zukünftigen Gesalbten des Herrn, Christo als Menschen, nicht unterwerfen wollten; daraus folgt, daß allen Engeln das Geheimnis der Menschwerdung im allgemeinen wenigstens schon vom ersten Augenblicke ihres Daseins geoffenbart worden sein mußte. — Überdies sind die Engel, wie Paulus⁵ sagt, „administratorii spiritus in ministerium missi propter eos, qui hereditatem capient salutis“. Die Menschen aber erlangen ihr Heil durch das Geheimnis der Menschwerdung, wie der Aquinate⁶ erklärt. Also mußte wenigstens im allgemeinen den Engeln das Geheimnis der Menschwerdung geoffenbart werden, und zwar schon im Prüfungszustande zugleich mit dem ihnen obliegenden ministerium für die Auserwählten. — Schließlich ist Christus der Richter über Menschen und Engel, wie St. Thomas⁷ lehrt; es war demnach höchst angezeigt, daß ihnen ihr zukünftiger Richter geoffenbart wurde. —

¹ I q. 64 a. 1 ad 4.

³ I q. 57 a. 5 concl. II.

⁵ Hebr. 1, 14.

⁷ III q. 59 a. 6.

² Com. ad Eph. lect. 3. c. 3.

⁴ Z. B. Suarez, De angelis lib. 7. cap. 13.

⁶ III q. 1 a 2 seq.

Vielleicht wendet man dagegen ein: Die Engel erlangten ja doch nicht ihre Seligkeit kraft der Verdienste Jesu Christi; es war deshalb auch nicht notwendig, daß ihnen im Prüfungszustande etwas über Christus geoffenbart wurde. Darauf entgegnen wir: Christus ist aber Haupt und Richter der Kirche und diese Kirche besteht aus Engeln und Menschen. Wie also den Menschen der Glaube an den kommenden Messias geoffenbart wurde, so auch den Engeln bereits im Prüfungszustande. Wenn nun die Teufel den menschengewordenen Gottessohn zur Zeit seines Lebens und Wirkens auf Erden nicht mit Sicherheit als solchen erkannten, so kam dies nicht daher, daß ihnen überhaupt das Geheimnis der Menschwerdung unbekannt war, sondern daher, weil sie glaubten, Gott könne unmöglich eine leidensfähige menschliche Natur annehmen, eine Natur, die von Adam her der Sünde und der Strafe der Sünde, dem Tode, unterworfen ist; sie konnten sich nicht erklären, wie Gott ein kleines Kind werden, Menschen, Müdigkeit, Hunger, Durst, Traurigkeit usw. untergeben sein könne. Dazu kommt, daß die bösen Geister immer pervers urteilen, wie wir oben nachwiesen; deshalb konnten sie Christum nicht erkennen, wenn sie auch alle Prophezeiungen als an ihm erfüllt sahen.

In welchem Umfange aber wurde das Geheimnis der Menschwerdung den Engeln im Prüfungszustande geoffenbart? Wir sagten oben mit dem hl. Thomas *aliquomodo, in generali*. Was heißt aber das? Wie läßt sich dies näher bestimmen? Wohl dahin, daß den Engeln das Wesen dieses Geheimnisses ohne aber die näheren Umstände desselben mitgeteilt wurde, daß sie demnach aus dieser generellen Offenbarung erkannten, Gott, die zweite Person der Gottheit, werde einmal im Laufe der Zeit Mensch werden, werde als menschengewordener Gott Haupt und Richter der Engel und Menschen sein und eine Stellung einnehmen, die alle Geschöpfe überragt; unbekannt aber blieb ihnen die Zeit, der Ort, die Art und Weise der Menschwerdung (aus einer Jungfrau), der Zweck (d. h. die Erlösung der gefallenen Menschheit), die Frucht, das Resultat derselben u. dgl. Vom ersten Augenblicke ihrer Seligkeit aber anschauten die Engel das Geheimnis der Menschwerdung in *visione beata* und zwar vollkommener, als sie es früher im Prüfungszustande glaubten,

wiewohl auch in generali nur.¹ Deshalb sagt St. Thomas: „De mysterio incarnationis dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali; et sic omnibus revelatum est a principio suae beatitudinis. Cuius ratio est, quia hoc mysterium incarnationis est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. Omnes enim sunt administratorii spiritus etc. Quod fit quidem per incarnationis mysterium. . . . Alio modo possumus loqui de mysterio incarnationis quantum ad speciales condiciones; et sic non omnes angeli a principio de omnibus sunt edocti; imo quaedam etiam superiores angeli postmodum didicerunt.“ Später aber, seit dem Sündenfalle des Menschen, wurde ihnen immer mehr und mehr das Geheimnis der Menschwerdung sowohl seinem Wesen wie seinen Umständen nach geoffenbart, daß Christus ein Nachkomme Adams sein, das Menschengeschlecht vom Fluche der Sünde erlösen, den Teufel besiegen werde, daß letzteres der eigentliche Zweck der Menschwerdung sei u. dgl. Und diese Offenbarung über Einzelheiten der Menschwerdung wurde immer größer, genauer und deutlicher, je näher die Fülle der Zeiten heranrückte, währte fort, solange Christus auf Erden weilte von der Menschwerdung selbst bis zur Himmelfahrt, und dauert fort bis zum Ende der Zeiten; dann erst werden die Engel in vollkommenster Weise dies wunderbare Geheimnis erkennen, aber doch nie und nimmer komprehensiv, denn Gottes Geheimnisse sind für die Kreaturen einfach unergründlich. Wem diese Meinung des hl. Thomas betreffs der Kenntnis des Inkarnationsgeheimnisses seitens der Engel befremdend scheinen möchte, dem geben wir zur Beherzigung, daß wir allerdings nicht Zeit und Stunde zu bestimmen in der Lage sind, wann Gott den Engeln das Geheimnis geoffenbart hat, auch nicht die Art und Weise, ob auf einmal ganz, oder, um menschlich zu sprechen, in einzelnen unterbrochenen Lektionen — aber das ist sicher, daß die Engel bewußtes Geheimnis erkannten und zwar schon im Prüfungszustande durch den Glauben, daß sie dasselbe, namentlich seit ihrer Beseligung in visione beata, besser, vollkommener und auch früher erkannten als wir Menschen, z. B. die Propheten,² nicht nur seinem Wesen,

¹ I q. 64 a. 1 ad 4. ² I q. 57 a. 5 ad 3 sagt St. Thomas: „Quidquid prophetae cognoverunt de mysterio gratiae per revelationem divinam, multo excellentius est angelis revelatum.“

sondern auch seinen Umständen, partikulären Einzelheiten nach.¹ Wir müssen es aber ebenso als der unendlichen Weisheit Gottes höchst entsprechend bezeichnen, daß er den Engeln das Geheimnis der Menschwerdung nur allmählich stückweise offenbarte.

Wurde aber den Engeln auch das Geheimnis der Trinität im Prüfungszustande geoffenbart? Und in bejahendem Falle, in welchem Umfange? Das Trinitätsgeheimnis ist das zweite Geheimnis, welches eine spezielle Schwierigkeit macht und Aufklärung verlangt. Zweifels- ohne wurde den Engeln das Trinitätsgeheimnis bereits im Prüfungszustande geoffenbart, denn es hängt mit dem Inkarnationsgeheimnis so eng zusammen, daß letzteres ohne ersteres und umgekehrt nicht denkbar ist: beide Geheimnisse gehörten also notwendigerweise zum Glaubensschatz, *depositum fidei* der Engel. Deshalb sagt der Aquinate:² „*Mysterium incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis, quia in mysterio incarnationis Christi hoc continetur, quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus sancti mundum renovaverit, et iterum, quod de Spiritu sancto conceptus fuerit.*“ Wir sagten, beide Geheimnisse der Trinität und der Inkarnation gehörten notwendigerweise zum Glaubensschatz der Engel in ihrem Prüfungszustande; und das mit Recht. Wenn schon wir Menschenkinder mit unserem schwachen Verstande unter den sechs Grundwahrheiten ausdrücklich wissen müssen und glauben — unter Gefahr des Verlustes der ewigen Seligkeit — 1. daß ein Gott ist; 2. daß Gott ein gerechter Richter ist, der das Gute belohnt und das Böse bestraft; 3. daß drei göttliche Personen sind: der Vater, der Sohn und der Hl. Geist; 4. daß die zweite göttliche Person Mensch geworden ist,³ um so mehr ist es geziemend und entsprechend, daß im Glaubensschatze der Engel die beiden wichtigsten und tiefsten Geheimnisse des Christentums, die Trinität und die Inkarnation, enthalten waren, oder besser gesagt, auch die Engel konnten gewiß nicht ihre ewige Seligkeit ohne den Glauben an diese beiden Geheimnisse erlangen.

In welchem Umfange aber wurde den Engeln das Trinitätsgeheimnis geoffenbart? Jedenfalls, das können wir, ohne begründeten Widerspruch zu erfahren, ruhig

¹ Cf. obigen zitierten Text des Aquinaten I q. 57 a. 5 ad 1.

² II—II q. 2 a. 8 c.

³ Nach dem römischen Katechismus.

behaupten, im selben Umfange, wie wir hier auf Erden im Lichte des Glaubens verbunden mit den Resultaten der Theologie dies Geheimnis erkennen, doch zugleich mit dem Unterschiede, daß die Engel in und mit ihrem Glauben das Trinitätsgeheimnis besser erkannt haben als wir in unserem Zustande als viatores. Selbstverständlich ging dieser Glaube im Momente, da die Engel der ewigen Seligkeit teilhaftig wurden, in vollkommenes, aber nicht komprehensives Schauen des Trinitätsgeheimnisses in der visio beata über, worüber im nächsten Paragraphen.

2. Die übernatürliche Erkenntnis der Engel im Zustande der Vollendung oder die visio beata.

Wir haben noch die höchste und vollkommenste Erkenntnisweise der Engel zu behandeln, nämlich die beseligende Anschauung, visio beata, das Schauen Gottes in seiner Wesenheit; doch wollen wir von dieser Erkenntnisweise nur dasjenige erwähnen, was sich direkt auf die Erkenntnis der Engel bezieht, und setzen deshalb alles andere Wissenswerte über die visio beata voraus; nur das Allernotwendigste, ohne das sonst das Nachstehende ohne Verständnis wäre, soll mit kurzen Worten und Sätzen berührt werden.

Die beseligende Anschauung, visio beata, ist das Schauen der göttlichen Wesenheit, oder genauer, est actio vitalis procedens ab intellectu per lumen gloriae illustrato, quae terminatur ad ipsam Dei substantiam, secundum quod est in se visa; so lautet die gewöhnliche Definition der visio beata. Glaubenssatz ist, daß das Schauen der göttlichen Wesenheit dem geschaffenen und daher auch dem engelischen Verstande möglich sei, was der Aquinate¹ zweifach begründet. „Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet, quam in Deo: quod est alienum a fide.“ . . . St. Thomas setzt selbstverständlich die Bestimmung der Engel und Menschen für eine übernatürliche Seligkeit voraus. Sodann sagt er: „Similiter

¹ I q. 12 a. 1 c.

etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae (der Engel sowohl als der Menschen) pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae.“ — Das Schauen der göttlichen Wesenheit ist aber den Engeln nicht nur möglich, sie erfreuen sich vielmehr tatsächlich der visio beata, wie uns der göttliche Heiland¹ selbst versichert: „Angeli eorum (der Kinder) in coelis semper vident faciem Patris mei.“ Es war zwar nie von der Kirche definiert worden, daß die Engel die visio beata genießen, trotzdem wurde dies immer und überall geglaubt, wofür auch die Tradition der Väter spricht. Wir müssen deshalb den Satz, daß die Engel Gottes Wesenheit schauen, schlechthin als *de fide* bezeichnen.

Drei Punkte dieser visio beata, soweit sie die Engel betrifft, wollen wir in Untersuchung ziehen: das Wesen der beseligenden Anschauung, den Modus derselben und die Objekte, welche die Engel in Gottes Wesenheit schauen.

a) Das Wesen der beseligenden Anschauung Gottes.

Glaubenssatz ist es, daß kein geschaffener Verstand mit seinen natürlichen Kräften ohne eine übernatürliche Beihilfe Gottes Wesenheit schauen könne. Den gegenteiligen Irrtum hat das Konzil von Vienne 1311 im 5. Kanon mit den Worten verworfen: „Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa est naturaliter beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.“ Das Konzil spricht im zweiten Satze allerdings nur von der Menschenseele, indem es eben den Satz so verwirft, wie er von den Beguarden aufgestellt worden war; dem Sinne nach aber ist der zweite Satz ebenso genereller Natur wie der erste und „anima“ als „quaelibet intellectualis natura“ zu verstehen. Den Vernunftbeweis, den St. Thomas I. q. 12 a. 4 hierfür führt, können wir etwa so resumieren: „Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis; modus autem

¹ Matth. 18, 10.

cognoscentis est secundum modum suae naturae. Ergo ubi modus essendi rei cognitae excedit modum essendi cognoscentis, illius cognitio est supra naturam cognoscentis. Modus autem essendi Dei est supra conditionem angelici et cuiusque intellectus creati. Ergo nulli intellectui creato nec angelico potest esse naturale, quod Deum cognoscat sicuti est in se.“ Die Engel bedürfen demnach zur visio beata ebenso einer göttlichen Beihilfe, eines donum suae naturae divinitus superadditum, wie die Menschenseelè: hierin sind Engel und Menschenseele einander völlig gleich. — Zudem hat das Konzil von Trient¹ jenen mit dem Banne belegt, der behauptet „sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur“; um so weniger, so können wir daraus konkludieren, ist es einem geschaffenen Verstande — auch dem angelischen nicht — möglich, Gottes Wesenheit mit rein natürlichen Kräften zu schauen. Man berufe sich nicht darauf, daß Gottes Wesenheit maxime cognoscibilis sei; denn sagt, St. Thomas De veritate q. 8 a. 3 ad 2: „Quamvis essentia divina sit in se maxime cognoscibilis, tamen non est maxime cognoscibilis intellectui creato, qui est extra genus ipsius.“ Und ad 3: „... Intellectus angelicus comparatus ad divinam essentiam, quae est extra genus suum, invenitur defectivus et tenebrosus; et ideo deficit a visione divinae essentiae, quamvis ipsa sit in se maxime cognoscibilis.“ Im Gegenteile: ein jeder geschaffene Verstand, auch der des Engels bedarf zum Schauen des Wesens Gottes eines donum suae naturae divinitus superadditum, also eines donum supernaturale. Welcher Art ist aber dieses donum supernaturale? Zum Erkenntnisakte konkurrieren hauptsächlich zwei Faktoren: Objekt und Erkenntnispotenz. Betrifft also das in Frage stehende donum supernaturale nur das Objekt, das ist Gottes Wesenheit, derart, daß dem erkennenden Verstande eine geschaffene Erkenntnisform von Gottes Wesenheit in der visio beata repräsentiert werde, oder nur die Erkenntnispotenz, insofern nämlich der erkennende Verstand ein lumen supernaturale confortans intellectum empfängt, um das seine Kräfte übersteigende Objekt, Gottes Wesenheit, erkennen zu können? oder vielleicht

¹ Sess. VI can. 3.

gar beides, Objekt und Erkenntnispotenz? Darauf antworten wir:

Das für den geschaffenen Verstand notwendige *donum supernaturale*, um Gottes Wesenheit zu schauen, kann absolut keine *species Dei creata* sein, oder wie der Aquinate¹ sagt: „*per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest*“, was er dreifach begründet:

α) „*Quia sicut dicit Dionysius (1. cap. de Div. Nom.): ‚Per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci.‘ Sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri.*

β) *Quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est (q. 3 a. 4), quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam.*

γ) *Quia divina essentia est aliquod incircumscriptum continens in se supereminenter, quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae vel virtutis vel ipsius esse vel alicuius huiusmodi: Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere, divinam essentiam non videri, quod est erroneum.“ Keine geschaffene Erkenntnisform, sie mag nun eine *species expressa* oder *impressa* sein, kann demnach Gottes Wesenheit repräsentieren; denn abgesehen davon, daß eine solche Erkenntnisform unmöglich ist, ist es ein Widerspruch, daß die eine Kreatur im Schauen einer anderen Kreatur — und das wäre die *species Dei creata* — selig sein könne.*

Noch deutlicher spricht der Aquinate² im Supplement zur Summa: „*Medium in corporali visione et intellectuali invenitur triplex: Primum est medium, sub quo videtur, et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale obiectum: sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem, secundum quod est medium. Secundum est medium quo videtur, et haec est forma visibilis, qua determinatur uterque*

¹ q. 12 a. 2 c.

² Suppl. q. 92 a. 1 ad 15.

visus ad speciale obiectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium medium est, in quo videtur et hoc est id, per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea, quae in speculo repraesentantur et videndo imaginem ducitur in imaginatum. Et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam vel e converso.“ Daraus konkludiert St. Thomas: „In visione igitur patriae non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cuius dicimur nunc videre in speculo. Nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit id, quo intellectus noster videbit Deum.“ Oder noch ausführlicher:¹ „Similiter etiam ibi non est secundum medium scilicet aliqua species essentiae divinae intellectum informans. Cum autem omne, quod recipitur in aliquo, recipiatur in eo per modum recipientis, impossibile est, in intellectu creato similitudinem divinae essentiae recipi, quae eam perfecte secundum totam suam rationem repraesentet. Unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina a nobis videatur immediate, non videremus divinam essentiam, sed quandam umbram eius. Solum primum medium erit in clara visione Dei scilicet lumen gloriae, quo intellectus perficitur ad videndum divinam essentiam.“ In der seligen Anschauung Gottes empfangen demnach die Engel absolut keine geschaffene Erkenntnisform von Gottes Wesenheit, sondern Gottes Wesenheit selbst vertritt die Stelle, die Aufgabe der Erkenntnisform, nicht in dem Sinne, als würde Gottes Wesenheit in der visio beata Erkenntnisform (= forma intellectus) — das ist unmöglich — sondern insofern, wie St. Thomas² sagt, weil sich in der visio beata Gottes Wesenheit proportionell so zum geschaffenen Verstande verhält, wie die Form zur Materie. Sicut enim, so können wir die lange Ausführung des zitierten Textes kurz zusammenfassen, materia perficitur per formam, quae illi unitur et ex utraque fit unum ens simpliciter: ita (aber nur proportionell) intellectus in visione beata perficitur per divinam essentiam, quae unitur illi immediate et ex illa sic intellectui unita fit unum in intelligendo seu quantum ad actum intelligendi. Daß diese Vereinigung zwischen Gottes Wesenheit und dem geschaf-

¹ Quodl. VII a. 1. ² Suppl. q. 92 a. 1. c. gegen Schluß.

fenen Verstande wirklich hinreicht, um das Schauen Gottes seitens des geschaffenen Verstandes zu bewirken, erklärt der Aquinate¹ l. c. folgendermaßen: „Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet esse, et materia efficitur unum ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligit, et ipso intellectu fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest forma esse alicuius materiae, si illa res habeat materiam partem sui, quia non potest esse, ut materia sit forma alicuius; sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicuius materiae et fieri „quod est“ ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam, et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit aliqua res per se subsistens, quae non habeat aliquid in se praeter id, quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma, qua intelligit intellectus. Res autem quaelibet est intelligibilis secundum id, quod habet de actu, non secundum id, quod habet de potentia ut patet (in 9 Metaphysic text. 20) et huius signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia et ab omnibus proprietatibus materiae. Et ideo, cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligit, et haec erit visio beatificans.“ Die visio beata ist demnach eine ähnliche Erkenntnisart wie jene in natürlicher Ordnung, mit welcher der Engel sich selbst erkennt. Wie der Engel zur Erkenntnis seiner selbst nur seiner eigenen Wesenheit bedarf, die die Stelle und Funktion der Erkenntnisform vertritt respektive leistet, so vertritt auch in der visio beata die Wesenheit Gottes die Stelle der Erkenntnisform, die mit dem angelischen Verstande aufs innigste vereint alle jene Funktionen ausübt, die bei anderen Erkenntnisarten der Erkenntnisform obliegen, und zwar auf höchst vollkommene Weise, d. h. sie macht in actu erkennend, determiniert ihn zum Schauen Gottes und bewirkt mit ihm den Erkenntnisakt ebendieses Schauens der göttlichen Wesenheit.

Nach dem Gesagten ist auch klar, daß die Engel Gottes Wesenheit schauend kein verbum mentale formieren ebensowenig wie eine species Dei expressa, in dem

¹ Ibid. anschließend an das Frühere.

oder in der Gott, wie er in sich ist, geschaut werden könne; denn dann würden sie eben in diesem *verbum mentale* oder in dieser *species expressa* etwas anderes schauen als Gottes Wesenheit, oder wie der Aquinate¹ sagt, „nicht Gottes Wesenheit selbst, sondern nur *umbra quaedam eius*“. — Wir müssen vielmehr sagen, wie die göttliche Wesenheit in der *visio beata* die Stelle und Funktion der Erkenntnisform vertritt, so vertritt die gleiche göttliche Wesenheit auch die Stelle des *verbum mentale* als unmittelbarer terminus der beseligenden Anschauung. Es gibt eben in Gott nur ein einziges Verbum, das Gottes Wesenheit vollkommen ausdrückt,² und das ist das unerschaffene Wort, der Sohn Gottes. Diese Ansicht vertritt mit dem Aquinaten Sylvius,³ der seinerseits dafür Cajetan, Banez, Zumel, Henricus Gand. und andere namhaft macht.⁴

Es gibt also für die Engel in der *visio beata* keine erschaffene Erkenntnisform, durch welche sie Gottes Wesen schauen und erkennen, Gottes Wesenheit vertritt vielmehr selbst Stelle und Funktion der Erkenntnisform. Wir müssen also das *donum supernaturale divinitus superadditum*, dessen der geschaffene Verstand, um Gottes Wesen zu schauen, bedarf, da es ein Drittes nicht gibt, auf seiten der Erkenntnispotenz suchen und finden, mit anderen Worten: Wir haben den Nachweis zu liefern, daß für den geschaffenen Verstand ein Schauen des göttlichen Wesens ohne ein *lumen supernaturale confortans intellectum absolutum* unmöglich ist (und dieses *lumen* heißt *lumen gloriae*); das Konzil von Vienne hat im 4. Kanon die Notwendigkeit dieses *lumen gloriae* für das Schauen der göttlichen Wesenheit definiert, zum Glaubenssatz erhoben. St. Thomas⁵ führt hierfür folgenden, sich auf den Glauben stützenden Vernunftbeweis: „*Omne, quod elevatur, ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam, sicut si aër debeat accipere formam ignis, oportet, quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia*

¹ Quodl. q. VII ad 1.

² S. Thom. I. dist. 2 q. 1 im Sentenzen-Kommentar.

³ Sylvius I q. 12 a. 2 in resp. ad arg. I 2°.

⁴ Auf andere nähere Untersuchungen dieser Frage können wir nicht eingehen, da uns dies von unserem Thema ableiten würde.

⁵ I q. 12 a. 5 c.

Dei fit forma¹ intelligibilis intellectus. Unde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est (hac quaest. a. 4), oportet, quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur Apoc. 21, quod claritas Dei illuminabit eam scilicet societatem beatorum Deum videntium.“

Das lumen gloriae ist also deshalb und dazu notwendig, ut intellectus creatus disponatur, ut essentia divina ipsi uniatur in ratione speciei intelligibilis; ut intellectus sic dispositus et elevatus ac roboratus simul cum isto lumine visionem eliciat et illam sic productam in se recipiat. Ex quo patet, quod nec solus intellectus nec solum lumen gloriae producit visionem Dei per essentiam, sed utrumque simul, non quidem ut duae causae partiales, sed totales, quia sunt causae subordinatae, quarum una, scilicet intellectus creatus completur et perficitur ab altera id est a lumine gloriae. Wir sagten, der geschaffene Verstand und das lumen gloriae konkurrieren in der visio beata nicht als partielle, sondern als totale Ursachen. Warum? Weil beide auf gleiche Weise denselben Effekt, das Schauen der Wesenheit Gottes hervorbringen. Was ist nun das lumen gloriae? Es ist kein lumen increatum, denn es ist nicht Gott selbst, kein auxilium actuale, etwa wie unsere aktuellen Gnaden hier auf Erden, — das leuchtet ein — es ist auch nicht die visio beata selbst, denn es vermittelt dieselbe, es ist vielmehr eine „qualitas, wie Sylvius² sagt, supernaturalis intellectui creato a Deo infusa, eique per modum habitus inhaerens et confortans ipsum, ut potens sit ad Deum videndum“.

Gott aber vertritt in der visio beata nicht die Stelle des lumen gloriae, sowie seine Wesenheit jene der Erkenntnisform vertritt. Denn die Erkenntnisform betrifft das Objekt, das lumen aber die Erkenntnispotenz, welche es disponiert, stärkt, und mit welcher es den Akt des

¹ = Quasi forma, wie St. Thomas genauer Suppl. q. 92 a. 1 c sagt, damit seine Worte nicht mißverstanden werden. Cf. Contra Gentes lib. III c. 53.

² I q. 12 a. 5.

Schauens hervorbringt. Etwas anderes ist es aber, dasjenige zu leisten, was Sache des Objektes ist, etwas anderes, jenes zu erfüllen, was der Potenz zugehört. Deshalb vertritt also Gottes Wesenheit die Stelle des *lumen gloriae* nicht. Allerdings, das müssen wir zugeben, könnte — die *absoluta potentia Dei* vorausgesetzt — der geschaffene Verstand Gottes Wesenheit auch ohne *lumen gloriae* schauen, denn Gott kann allein das tun, was er sonst durch Kreaturen vollbringt, kann also auch einen geschaffenen Verstand ohne *lumen gloriae* sein Wesen schauen lassen; aber seiner *potentia ordinaria* gemäß bedarf einmal jeder geschaffene Verstand des *lumen gloriae*, und deshalb gibt es für keinen geschaffenen Verstand eine *visio beata* ohne dieses *lumen gloriae*.

Dem Gesagten zufolge ist demnach die *visio beata* für jeden geschaffenen Verstand schlechthin etwas Übernatürliches; sie wird ihm aber konnatural durch das *lumen gloriae*. Dies möge über das Wesen der *visio beata*, soweit es für unsere Frage der Engelerkenntnis in Betracht kommt, vollauf genügen. Wenden wir nun der Art und Weise unsere Aufmerksamkeit zu, wie die Engel Gottes Wesenheit schauen.

b) Der Modus, wie die Engel das Wesen Gottes schauen.

Vor allem müssen wir mit dem hl. Thomas¹ erklären, daß der engelische Verstand „*quantum ad cognitionem Verbi et eorum, quae in Verbo videt, numquam est in potentia, quia semper actu intuetur Verbum et ea, quae in Verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit*“. Seit jenem Augenblicke, in dem die Engel aus dem Zustande der Prüfung in jenen der Vollendung, der ewigen Seligkeit versetzt wurden, schauen sie immer aktuell Gottes Wesenheit und ebenso, was Gott ihnen in seiner Wesenheit offenbart, aber nicht durch irgendwelche Erkenntnisformen, die etwa Gottes Wesen entströmen, sondern durch dieselbe Wesenheit Gottes erkennen und schauen sie Gott und zugleich alles das, was Gott ihnen mitteilt oder sie schauen läßt, wie der Aquinate² sagt: „*Videntes Deum per suam essentiam ea, quae in ipsa essentia Dei vident,*

¹ I q. 58 a. 1 c in fine.

² I q. 12 a. 9 c.

non vident per aliquas species sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam.“ Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Engel, seitdem sie der visio beata teilhaftig sind, die Dinge nie durch deren Erkenntnisformen erkennen; es soll damit vielmehr bezeichnet werden, daß sie, sobald sie die Dinge in Gottes Wesenheit schauen, dieselben ohne deren Erkenntnisformen einzig und allein nur durch und in Gottes Wesenheit erkennen. Grund dessen ist, quia cognoscere res in Deo, est cognoscere eas, prout earum similitudines existunt in Deo; sic autem res cognoscere non est eas cognoscere per suas similitudines, sed cognoscere per divinam essentiam, ita tamen, ut ipsa essentia Dei visa sit velut medium et ratio videndi ipsas res vel sicut causa et obiectum, quae (essentia divina) est omnium rerum similitudo, aliis verbis: Angeli beati cognoscunt res in divina essentia sicut in causa tum effectiva tum exemplari, quia eas omnes eminenter continet et omnes ab ea dependent.

Aber warum schauen denn die Engel in Gottes Wesenheit nicht alle Dinge? Warum sehen sie z. B. nicht die futura contingentia et libera? Warum bleiben ihnen die Herzensgeheimnisse ihrer Standesgenossen und der Menschen, warum so viele Gnadengeheimnisse Gottes verborgen? Warum kennen sie nicht den Tag und die Stunde des allgemeinen Weltgerichtes? Zur Erklärung dessen lassen sich hauptsächlich drei Gründe geltend machen.

α) Von seiten des lumen gloriae. Gottes Wesenheit vereint sich in der visio beata mit dem angelischen Verstande mit einer bald größeren, bald geringeren Vollkommenheit des lumen gloriae. Wenn daher dieses lumen gloriae dazu bestimmt ist, mitzuwirken, daß diese oder jene Kreaturen,¹ Wahrheiten u. dgl. erkannt werden sollen, nicht aber andere, so ist auch die göttliche Wesenheit mit dem angelischen Verstande nur inbezug auf diese Kreaturen oder Wahrheiten verbunden, nicht aber inbezug auf andere, und deshalb bleibt dann dem angelischen Verstande so manches verborgen, trotzdem er Gottes Wesenheit schaut.

β) Gottes Wesenheit offenbart sich in der visio beata dem angelischen Verstande nicht in erster Linie als

¹ „Kreaturen“ bezeichnet hier und im folgenden alles, was nicht Gott ist.

exemplar creaturarum, damit derselbe alle Kreaturen schaue: sondern erstes und hauptsächlichstes Objekt der visio beata ist Gottes Wesenheit selbst. Erst in zweiter Reihe, gleichsam als Zugabe, soll der angelische Verstand in Gottes Wesenheit auch andere Dinge schauen, natürlich nur insoweit und soviel, als Gott will; deshalb schaut der eine Engel dies, der andere jenes, der eine mehr, der andere weniger, der eine vollkommen, der andere unvollkommen, je nach dem Wohlgefallen des sich frei und ungezwungen offenbarenden Gottes.

γ) Übrigens wäre es auch unmöglich, daß der angelische Verstand in der visio beata alles in Gottes Wesenheit schaue: denn diese ist unendlich, unbeschränkt, er aber sowohl wie auch das lumen gloriae sind etwas Geschaffenes, Endliches und Beschränktes.

Was immer aber der Engel in Gottes Wesenheit schaut, das schaut er zugleich (simul) mit der erkannten Wesenheit Gottes, wenn er dasselbe formaliter in ihr schaut, nach und nach aber (successive), wenn er es in ihr causaliter schaut. Den Sinn dieses Satzes wollen wir mit Billuart¹ folgendermaßen erklären. Creaturae possunt dupliciter in Verbo videri, formaliter et causaliter. Formaliter, quando videntur eadem visione et eodem lumine, quibus Verbum ipsum videtur, ita tamen, quod Verbum sit proxima ratio creaturas videndi, adeoque in se visum tamquam medium ducat in cognitionem creaturarum. Causaliter creaturae dicuntur videri in Verbo, quando non videntur ipsa visione nec ipso lumine, quibus Verbum videtur, sed per revelationem specialem seu species infusas extra Verbum, communicatas tamen vi status beatitudinis seu intuitu et ratione visionis beatificae; unde dicitur haec visio causalis in Verbo, improprie quidem in Verbo, siquidem sit proprie extra Verbum. Sic ergo angeli beati omnia, quae in Verbo formaliter vident, simul vident in ipso; et ratio huius est,² quia quaecumque una specie intelligi possunt, simul intelliguntur. Sed ea, quae in Deo videntur, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam Dei essentiam, wie wir früher nachgewiesen haben. Unde omnia, quae formaliter videntur in Dei essentia, simul intelliguntur.

¹ De Deo uno diss. IV a. 10 § 2.

² Cf. I q. 12 a. 10c und q. 58 a. 2c.

Ea autem, quae angeli beati in Verbo vident causaliter, non simul sed successive vident in ipso; et patet hoc ex eo, quod angeli nesciunt diem iudicii, quodque inferiores a superioribus indigent illuminari.

Aus dem Gesagten folgt, daß die Engel in der visio beata vom ersten Augenblick, da sie dieselbe genießen, zugleich (simul) durch die cognitio formalis die göttliche Wesenheit mit all ihren absoluten Attributen, mit den drei Personen, mit dem Geheimnis der Menschwerdung u. dgl. schauen; daß sie aber in und neben diesen Objekten zugleich auch das schauen durch ebendiese cognitio formalis, was Gott ihnen in und durch die visio beata offenbart, z. B. wenn Gott ihnen in der visio beata die Herzensgeheimnisse oder das Schicksal eines Menschen, etwa einer großen Persönlichkeit auf Erden, mitteilt. Durch die visio causalis aber erkennen die Engel, und zwar successive, alles das, was Gott ihnen im Laufe der Zeit durch eingegossene Erkenntnisformen (also extra visionem Verbi) entweder unmittelbar selbst durch direkte Revelation, oder mittelbar, d. h. durch die Erleuchtung der niederen Engel seitens der höheren mitteilt.¹ Auf diese Weise gelangten vielleicht manche Engel im Laufe der Jahrhunderte zur vollkommeneren Erkenntnis des Menschwerdungs- und Erlösungsplanes der zweiten göttlichen Person inbezug auf den Modus, Zeit, Ort, Zweck u. dgl., zur Erkenntnis so vieler, oft wunderbar verketteter Ereignisse, Tatsachen, Stürme, Kämpfe, Siege des Gottesreiches auf Erden, der Kirche, zugleich mit deren Bedeutung, Zweck u. dgl.

Es ist aber auch klar, daß die visio formalis der göttlichen Wesenheit reell verschieden ist von der visio causalis derselben, welche letztere eigentlich, wie wir früher sagten, überhaupt keine visio der göttlichen Wesenheit ist, denn sie vollzieht sich ja mittelst eingegossener Erkenntnisformen. Deshalb sagt auch der Aquinate:² „Intellectus angeli res cognoscere potest et per similitudines ipsarum rerum et per ipsam divinam essentiam. Sed illa cognitio, qua cognoscit res per similitudines ipsarum rerum erit alia a cognitione, qua cognoscit res per Verbum; quamvis etiam illae similitudines causentur ex coniunctione

¹ Cf. was St. Thomas de mysteriis gratiae sagt I q. 57 a. 5 c.

² De veritate q. 8 a. 5 c.

intellectus angelici ad Verbum, sive per operationem ipsius intellectus angeli, sive, quod est verius, per influxum Verbi.“ Und:¹ „A Verbo potest fieri impressio in intellectum angeli, sed cognitio, quae fit per impressionem, est alia a cognitione, quae est per Verbum.“

Diese cognitio formalis der göttlichen Wesenheit seitens der Engel in der visio beata heißt nach dem hl. Augustin cognitio matutina und dementsprechend die cognitio causalis cognitio vespertina, wie der Aquinate³ erklärt und erläutert: „Hoc, quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in angelis, introductum ab Augustino, qui sex dies, in quibus Deus fecisse legitur cuncta Gen. c. 1, intelligi vult (nach der einen von ihm vertretenen Meinung) non hos usitatos dies, qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur, sed unum diem scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina; et haec est, secundum quod res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatae, secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit a Verbo sicut a quodam primordiali principio. Et hic effluxus terminatur ad esse rerum, quod in propria natura habent.“ Und von dieser cognitio vespertina sagt St. Thomas⁴ noch, daß sie obscura sei per comparisonem ad visionem Verbi und deshalb eben diesen Namen „vespertina“ trage.

Inwiefern diese cognitio matutina und vespertina eine sei — das gleiche gilt von der cognitio formalis und causalis, denn es sind eigentlich nur verschiedene Namen derselben Sache — erläutert der hl. Thomas⁴ folgendermaßen: „Cognitio vespertina dicitur, qua angeli cognoscunt res in propria natura; quod non potest ita intellegi, quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut haec propositio „in“ indicet habitudinem principii; quia non accipiunt angeli cognitionem a rebus ut supra habitum est (q. 55 a. 2). Relinquitur igitur, quod hoc, quod dicitur „in propria natura“ accipiatur secundum rationem cogniti,

¹ Ibid. ad 2.

² IV. sup. Gen. c. 22 u. De civitate Dei lib. 11. c. 7.

³ I q. 58 a. 6 c.

⁴ Ibid. ad 1.

secundum quod subest cognitioni, ut scilicet cognitio vespertina in angelis dicatur, secundum quod cognoscunt esse rerum, quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt scilicet per species innatas et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim videndo Verbum cognoscunt solum illud esse rerum, quod habent in Verbo, sed illud esse, quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio vespertina, secundum quod cognoscunt esse rerum, quod habent in propria natura, videndo Verbum, sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur, secundum quod angeli cognoscunt esse rerum, quod habent in propria natura, per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina.“ Schon dem hl. Thomas war St. Augustin in dieser Sache schwer verständlich, was er denn eigentlich mit der cognitio matutina und vespertina sagen wolle und wie beide als eine aufgefaßt werden können; deshalb fügt der Aquinate seiner Erklärung die Worte bei: „Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius.“

Unsere Gebete, die wir zu den Engeln emporsenden, schauen dieselben nicht formaliter, sondern causaliter in Gottes Wesenheit, d. h. sie erkennen sie extra visionem Verbi durch spezielle Erleuchtungen, Offenbarungen von seiten Gottes; und zwar deshalb, weil die Erkenntnis unserer Gebete nicht zum Wesen der Seligkeit der Engel gehört, sondern, um uns so auszudrücken, ad quandam angelorum excellentiam. —

Ferner erkennen die Engel in der visio beata weder diskursiv noch componendo et dividendo, auch nicht jene Dinge, die Gott ihnen extra visionem Verbis durch spezielle Erkenntnisformen oder Offenbarungen mitteilt; denn einerseits ist ja ein diskursives Erkennen gegen die Natur des angelischen Intellektes, — Gratia autem et gloria, lautet ein altbekanntes Prinzip, non tollunt naturam sed perficiunt eam, — andererseits erkennt ja der Engel gerade so wie der Mensch das Übernatürliche entsprechend der seiner Natur zukommenden Weise, und die ist eben beim Engel absque discursu und absque compositione et divisione. Deshalb sagt der Aquinate:¹ . . . Si autem uno inspecto simul aliud inspi-

¹ I q. 58 a. 3 ad 1.

ciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res, non est propter hoc cognitio discursiva; et hoc modo cognoscunt angeli res in Verbo.“

Daß die Engel in der übernatürlichen Erkenntnis und daher a fortiori in der visio beata absolut nicht dem Irrtum unterworfen sind, wurde schon früher erklärt und versteht sich eigentlich von selbst.

In der visio beata erkennen die Engel zwar Gott auf höchst vollkommene Weise — besser und vollkommener kann Gott überhaupt nicht mehr erkannt werden — aber durchaus nicht komprehensiv. Dies ist einerseits klar in der Hl. Schrift ausgesprochen: „Iudicia Dei sunt incomprehensibilia et viae eius investigabiles“¹ und „Deus inhabitat lucem inaccessibilem“,² andererseits vom 4. Laterankonzil 1215 im 1. Kap. definiert: „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus, immutabilis et incomprehensibilis;“ doch gibt es hierfür auch einen Vernunftbeweis, den St. Thomas³ folgendermaßen führt: „Comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato... Ad cuius evidentiam sciendum est, quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id, quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur; puta, si hoc, quod est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud. Si vero aliquis eius opinionem accipiat probabiliter per hoc, quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est, quod sic patet. Unum quodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est infinitum, ut supra ostensum est (q. 7 a. 2), infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen

¹ Rom. 11, 33.

² I Tim. 6, 16.

³ I q. 12 a. 7.

gloriae creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est, quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat; unde impossibile est, quod Deum comprehendat.“ Die Engel können somit in der visio beata absolut nicht das Wesen Gottes komprehensiv erkennen, d. h. also das, was Gott ist, was die heiligste Dreifaltigkeit ist und dergleichen Geheimnisse; sie vermögen aber — wenn wir dies mit unserem schwachen Verstande uns separat denken und aussprechen müssen, so sei dies verstattet — auch Gottes Wesen nicht insofern komprehensiv zu erkennen, als es die idea prima, archetypa imitabilis ad extra aller Kreaturen ist, deshalb weil kein Geschöpf die unendliche Ursächlichkeit Gottes komprehensiv erkennen kann. „Quia nullus intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, so konkludiert hieraus der Aquinate,¹ nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia, quae Deus facit vel potest facere; hoc enim esset comprehendere eius virtutem. Sed horum, quae Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.“ Die Engel schauen demnach in der visio beata die ganze göttliche Wesenheit, aber nicht gänzlich (totaliter).

Weil nun die Engel Gott nicht komprehensiv in der visio beata schauen können, so liegt die Vermutung nahe, daß sie Gott nicht gleichmäßig schauen (non aequaliter), sondern der eine mehr, der andere weniger, der eine vollkommener, der andere weniger vollkommen, je nachdem jeder einzelne Engel mehr oder weniger vom lumen gloriae empfängt. Dies scheint schon der göttliche Heiland angedeutet zu haben, wenn er sagt: „In domo Patris mei multae mansiones sunt“,² also nur ein Haus = dieselbe ewige Seligkeit visio beata, aber viele Wohnungen, d. h. viele Grade dieser Seligkeit. Und der Völkerapostel³ sagt: „Stella a stella differt in claritate,“ und schließt daraus auf die verschiedene Seligkeit der Auferstandenen. Das Konzil von Trient⁴ belegt jenen mit dem Bann, der unter anderen leugnet . . . „iustos mereri bonis operibus augmentum gloriae“, und dies gilt gewiß auch von den Engeln im Prüfungszustande. Diese Texte aber sind nur Anhaltspunkte, und nichts mehr, für unsere oben aus-

¹ q. 12 a. 8 c.² Ioan. 14, 2.³ I. Cor. 15, 41.⁴ Conc. Trid. sess. VI can. 32.

gesprochene Meinung; Gott hat uns hierüber nichts direkt geoffenbart; trotzdem ist sie in der Offenbarung indirekt begründet. St. Thomas¹ macht hierfür folgendes Vernunftargument geltend: „Videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem (= speciem creatam) perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est (q. 12 a. 2). Sed hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium, et desiderium facit quodammodo desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit et beatior erit.“

Doch ist hierbei der angelischen Natur dies eigen, daß sich der Grad des Schauens in der visio beata richten wird nach dem Grade der Natur jedes einzelnen Engels, d. h. daß jeder Engel, je vollkommener und höher seine Natur ist, auch um so mehr und vollkommener Gottes Wesen in der visio beata schaut. Diese Anschauung bezeichnet St. Thomas² als rationabel: „Rationabile est quod secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis“ und beweist diesen Satz mit zwei Gründen.

α) „Ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur; — im Schöpfungsplane Gottes also lag es schon, je nach verschiedenen Graden der ewigen Seligkeit verschiedene Grade der angelischen Natur in der natürlichen Ordnung (und nicht umgekehrt!) zu erschaffen — ut puta, si aedificator lapides polit ad construendum domum, ex hoc ipso, quod aliquos pulchrius et decentius aptat,

¹ I q. 12 a. 6.

² I q. 62 a. 6 c.

videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur, quod Deus angelos, quos altioris naturae fecit, ad maiorum gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.“ Der Aquinate blickt tiefer als so manche moderne Theologen. Nicht weil die einen Engel eine vollkommeneren Natur haben als die anderen, deshalb gebührt ihnen ein vollkommeneres Schauen Gottes in der visio beata, sondern umgekehrt, weil Gott die einen Engel zu einem höheren Grade des Schauens seiner Wesenheit bestimmt hat als die anderen, deshalb hat er ihnen auch eine vollkommeneren Natur erschaffen als den anderen. Nun folgt das zweite Argument:

β) „Ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediatur aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid, quod retardet aut impediatur natura secundum suam totam virtutem movetur. Et ideo rationabile est, quod angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit: quia secundum intensiorem conversionis in Deum datur maior gratia et gloria. Unde videtur, quod angeli, qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.“

Jedem Engel ist aber ein bestimmtes Maß von Seligkeit in der visio beata zugeteilt, über welches hinaus es keinen Fortschritt (profectus) gibt und geben kann; und dieses Maß ist von Gott selbst bestimmt, durch dessen Gnade allein jede vernünftige Kreatur der visio beata teilhaftig wird. Deshalb sagt der Aquinate:¹ „Sicut beatitudo consistit in ipsa visione (sc. Dei), ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. Unde consecuto illo gradu ad altiores transire non potest.“ Wer einmal die ewige Seligkeit erlangt hat, der ist in termino, am Ziele, und da gibt es kein Vorwärts mehr und kein Rückwärts; die Seligkeit des einzelnen Engels kann demnach nie wachsen (und selbstverständlich auch nie abnehmen) inbezug auf

¹ I q. 62 a. 9 c.

das Wesentliche; wiewohl quoad accidentalia eine Vermehrung dieser Seligkeit möglich ist und tatsächlich stattfindet bis zum jüngsten Gerichte, wie St. Thomas erklärt l. c. ad 3: „Sicut angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo, quantum ad seipsum secundum praedestinationem divinam. Potest tamen augeri angelorum gaudium de salute eorum, qui per ipsorum ministerium salvantur secundum illud Lucae 15, 10: ‚Gaudium est angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.‘ Sed hoc gaudium ad praemium accidentale pertinet, quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii.“

Die natürliche Erkenntnis aber der Engel wird in der visio beata — ebenso wie die natürliche Liebe — durchaus nicht aufgehoben oder zerstört, bleibt vielmehr und muß bleiben als notwendiges Substrat der in und auf ihr beruhenden und in ihr und durch sie ermöglichten visio beata. Denn einerseits bleiben die Tätigkeiten eines Wesens bestehen, solange dies selbst besteht. In der visio beata bleibt aber der Engel das, was er ist, nämlich ein Engel mit seinen natürlichen Fähigkeiten und Vorzügen; also bleibt ihm auch in der visio beata seine natürliche Erkenntnis. Andererseits erklärt der Aquinate:¹ „In angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. (Beweis für beides ist ja derselbe.) Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem, quod natura ad beatitudinem comparatur, sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet, quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae.“

Aus dem Gesagten folgt, daß die Engel in und neben der visio beata die gesamte natürliche Erkenntnis besitzen, so wie wir letztere früher im ersten Teile unseres Themas statuiert haben; speziell von der natürlichen Gotteserkenntnis seitens der Engel sagt St. Thomas² l. c., daß sie ihnen in der visio beata verbleibe: „Perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei; sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae; et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae opponitur formae. Et

¹ I q. 62 a. 7.

² Ibid. ad 1.

similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae. Nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriae, et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturae.“

c) Die Objekte der visio beata.

Wir haben noch kurz den letzten der oben angeführten Punkte zu behandeln, nämlich die Objekte der beseligenden Anschauung. Was schaut denn der Engel eigentlich in der visio beata? In erster Linie, hauptsächlich und vor allen anderen Dingen schaut der Engel in der visio beata die Gottheit oder Gott als einen seinem Wesen nach und als Trinität in den Personen, also den dreieinigen Gott, er schaut die processiones der göttlichen Personen und was überhaupt zum Wesen der Trinität gehört; er schaut alle wesentlichen Vollkommenheiten und alle formellen und inneren Attribute Gottes, z. B. seine Weisheit, seine Güte, seine Allmacht usw. Dieses und Ähnliches schaut aber der Engel in der visio beata nicht etwa in confuso, sondern klar und deutlich, d. h. proprio conceptu. Demnach sieht der Engel in der visio beata auch alle jene Geheimnisse, die er, solange er im Prüfungszustande war, glauben mußte, oder die uns Menschen von der Kirche als zu glauben vorgestellt werden, wenn er auch nicht alle diese Geheimnisse von Anfang seiner Seligkeit an in der visio beata schaute, sondern erst im Laufe der Jahrhunderte, und zwar mehr oder weniger vollkommen, je nachdem sie ihm von Gott geoffenbart wurden, ganz in der Weise, wie wir früher über die cognitio causalis und formalis in Verbo erklärt haben. Sagt ja doch der hl. Thomas,¹ um nochmals auf schon Berührtes zurückzukommen: „Visione beata angeli cognoscunt mysteria gratiae, non quidem omnia, nec aequaliter omnes, sed secundum quod Deus voluerit eis revelare, ita tamen, quod superiores angeli perspicacius divinam essentiam contemplantes plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quae inferioribus manifestant eos illuminando.“ Die Engel aber

¹ I q. 57 a. 5 c.

können in der visio beata und damit in der göttlichen Wesenheit absolut nicht schauen *omnes perfectiones formaliter in ea existentes, quae et quatenus important relationes ad extra, nec omnes effectus posibles, quia cognoscunt nec cognoscere possunt divinam essentiam, quatenus distincte ad omnia ad extra referri potest*, — denn sonst würden sie ja Gott komprehensiv erkennen müssen — deshalb erkennen sie nicht die futura contingentia et libera, die Herzensgeheimnisse, den Tag des Weltgerichtes u. dgl., außer Gott offenbart ihnen etwas von diesen Dingen.

Die Erkenntnis der Engel quoad singularia et materialia erfährt aber in der visio beata insofern eine Vervollkommnung, als ein jeder aus ihnen ebenso viele singularia und materialia in der visio beata schaut, als er für seine Stellung, Aufgabe, Pflicht u. dgl. kennen muß; so erkennen gewiß die Schutzengel alle jene singulären Dinge, die sie erkennen müssen, um ihre Pflichten ihrem Schützling gegenüber genau erfüllen zu können. Übrigens dürfen wir als Maß des Schauens in der visio beata allgemein das Prinzip mit dem Aquinaten aufstellen: „Tanto aliquis intellectus creatus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.“ Soviel ist gewiß: Wer immer Gottes Wesen in der visio beata schaut, er kann es nicht schauen — selbst wenn Gott potentia absoluta anders wollte, was unmöglich ist, — ohne die göttlichen Personen, er kann auch nicht die eine Person ohne die andere oder die Wesenheit Gottes ohne die absoluten Attribute schauen. Denn in der visio beata wird, wie der hl. Paulus lehrt, Gott wesenhaft geschaut; zum innersten Wesen Gottes aber, so zu sagen, gehört die Trinität, gehören die absoluten Attribute. Demnach entweder schaut der Engel in der visio beata Gottes Wesenheit mit den drei Personen und den absoluten Attributen, oder er schaut Gottes Wesenheit überhaupt nicht. —

Wir sind am Schlusse. Soweit menschlicher Verstand, unterstützt vom Lichte des Glaubens, in der Frage über die Erkenntnis der Engel hier auf Erden zu dringen vermochte, suchten wir an der Hand des englischen Lehrers darzustellen. Erhaben ist schon die natürliche Erkenntnis des Engel; weit erhabener seine übernatürliche; über beide können wir mit unserem menschlichen Verstande nur stammelnd sprechen, erst die Ewigkeit

wird uns darüber volle Aufklärung geben. Dort werden wir nicht nur Gott schauen, *sicuti est*, sondern auch alle seine Kreaturen, und namentlich die Engel, durch deren Hilfe und Beistand uns die Pforten der Ewigkeit sich einstens öffnen sollen.



MENSCHLICHE FREIHEIT UND GÖTTLICHES VORHERWISSEN NACH DEM HL. AUGUSTINUS.¹

VON P. REGINALD SCHULTES O. P.



Die Frage über das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlichem Vorherwissen ist gewiß eine der wichtigsten und interessantesten. Darum wird auch ein jeder neue Beitrag, wenn auch nicht zur Lösung, so doch zur Aufhellung derselben¹ willkommen sein.

Dr. Kolb will einen solchen bieten, indem er die diesbezügliche Lehre des hl. Augustin untersucht, da dessen Autorität wenigstens in den katholischen Schulen unbestritten ist. Es veranlassen ihn dazu besondere Gründe. „Es ist erfahrungsmäßig nicht empfehlenswert, schreibt Kolb, derart wichtige und schwere Fragen immer nur ‚auf den Schultern der unmittelbaren Vorgänger stehend, mehr oder weniger schulgerecht weiterzutradieren‘. Gut ist es, . . . stets wieder zurückzukehren zu den großen Pfadfindern in der Erkenntnis . . ., denn in den Geisteswissenschaften ist das intuitive Genie noch weniger an die Schranken der jeweiligen Zeitverhältnisse und Forschungsergebnisse gebunden als in den exakten Wissenschaften“ (S. VI). Diese methodischen Motive sind als Leitregeln gewiß nur zu begrüßen. Nur sind wir erstaunt, daß der Verf. sie nur zum Teil angewendet hat. Denn wenn er die Leistungen Augustins in der Frage des göttlichen Wissens als pfadweisend anerkennt, so müssen doch gewiß die Untersuchungen der Vorzeit über Augustins Lehre in dieser Hinsicht ebenso als wegweisend anerkannt

¹ Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin von Dr. Karl Kolb, Priester der Diözese Straßburg. Freiburg, Herder 1908. XII, 129 S.