Der heilige

Thomas von Aquino.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor im bischöflichen Seminar zu St. Pölten.

Erster Band.

Leben und Schriften des heiligen Thomas Aquinas.

Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1858.

Vorwort.

Von vorliegender Arbeit erscheinen gegenwärtig zwei Theile, welchen später noch ein dritter folgen wird. Der erste, über Leben und Schriften des heiligen Thomas Aquinas, bezweckt nebenher auch eine einläßliche Orientirung über Thomas' geschichtliche Stellung und über die Einflüsse und Bedingungen, unter deren Obmacht seine Lehre sich gestaltet hat. Diese selber als zusammenhängendes Ganzes, versuchsweise in möglichster Abrundung und in einer dem Bedürfniß des heutigen Lesers entsprechenden Form dargestellt, ist Gegenstand und Inhalt des nächstfolgenden Bandes. Im dritten Theile soll die weitere geschichtliche Entwickelung der Thomistischen Doctrin im Kampfe mit den auf dem gemeinsamen Boden des scholastischen Peripatetismus ihr entgegenstrebenden Richtungen vorgeführt, ihr Verhältniß zu dem auf die Zeiten der Scholastik folgenden Umgestaltungsprocesse des wissenschaftlichen Denkens und Strebens beleuchtet, und endlich auch ihre über die Zeiten der scholastischen Denk- und Lehrart hinausgreifende geschichtliche Nachwirkung aufge-

zeigt werden. Die dem dritten Theile gestellte Aufgabe gilt dem Verfasser als die wichtigste, von deren annäherungsweiser Lösung er sich selbst die meiste Befriedigung verspricht. Das Bedürfniß einer derartigen Orientirung über die geschichtliche Stellung und Bedeutung der Thomistischen Doctrin ist unstreitig vorhanden, und in Rücksicht hierauf rechnet diese Arbeit trotz ihrer Mängel auf eine mehrseitige freundliche Theilnahme. Möge das Denkmal, welches ich nach dem Maaße meiner Kräfte und Mittel dem Gedächtniß des heiligen Thomas zu setzen gedachte, dieses großen Namens nicht ganz unwerth erachtet werden!

Inhaltsverzeichniß.

Erſtes Capitel.

Herkunft, Kindheit und Jugend des heiligen Thomas bis zu ſeinem Eintritte in den Dominicanerorden. Entſtehung und Bedeutung dieſes Ordens (S. 1—25).

Ahnen und Verwandtſchaftsverhältniſſe des heiligen Thomas (S. 1—3). Umſtände und Begebenheiten, welche ſeiner Geburt vorausgiengen und nachfolgten (S. 4). Seine erſte Lernzeit auf Monte Caſſino (S. 5). Seine Überſiedelung nach Neapel (S. 6); ſeine Studien, ſeine Lebensführung in Neapel (S. 7—9). Sein Eintritt in den Predigerorden; Beweggründe dieſes Schrittes (S. 10). Entſtehung und Bedeutung des Predigerordens, Organiſation, Beruf und Leiſtungen deſſelben (S. 11—25).

Zweites Capitel.

Erlebniſſe und Beſtrebungen des heiligen Thomas vom Eintritte in den Orden bis zum Antritte des öffentlichen Lehramtes. Stand der kirchlichen Wiſſenſchaft im dreizehnten Jahrhunderte; die Schule Albert des Großen; die Pariſer Univerſität und das Verhältniß des Predigerordens zu derſelben (S. 26—109).

Unzufriedenheit der Familie Aquino über die Berufswahl des heiligen Thomas; deſſen Flucht, Verfolgung, Haft auf dem väterlichen Schloſſe (S. 26—30); ſeine Befreiung und Rückkehr in's Kloſter, Sinnesänderung ſeiner Verwandten (S. 30—32). Thomas wird nach Cöln in Meiſter Albert's Schule geſchickt (S. 33).

Stand der kirchlichen Wissenschaft des dreizehnten Jahrhunderts: Aufgaben und Hilfsmittel der gelehrten Theologie damaliger Zeit (S. 33. 34); Stand und Methode der Schriftforschung (S. 35—40); die Glaubenslehre und Glaubenswissenschaft des Mittelalters — Stadien ihrer Entwickelung bis in's dreizehnte Jahrhundert, und die daraus resultirende Idee einer christlichen Gesammtwissenschaft (S. 41—44).

Beziehungen der mittelalterlichen Theologie zur Philosophie, zur Aristotelischen insbesondere, und weiters auch zur Platonischen. Aristoteles in der Schätzung der Kirchenväter (S. 45—47) — in den ersten Schulen des Mittelalters bis auf Gerbert (S. 47—49). Anwendung der Aristotelischen Dialektik auf theologische Probleme (Abendmahlsstreit, Berengar und Lanfrank S. 49. 50). Glauben und Wissen: Abälard. Abälard's Platonismus. Andere Platoniker des zwölften Jahrhundert's und ihre Beziehungen zur Frage über das Verhältniß von Glauben und Wissen: Adelard von Bath, Wilhelm von Concha, Walter von Mortagne, Gilbert de la Porrée. Johann von Salisbury (S. 50. 51). Das Verhältniß von Glauben und Wissen nach der Auffassung des Alanus von Ryssel, des heiligen Bernhard, der Victoriner Hugo und Richard (S. 52. 53). Analogische Erläuterung der Mysterien des Glaubens (Gerbert, Guitmund S. 53—55).

Die philosophische Speculation des Mittelalters: Realismus und Nominalismus. Der Augustinische Realismus: Gerbert, Anselm von Canterbury (S. 56—60). Die Extreme des Gegensatzes zwischen Realismus und Nominalismus: Wilhelm von Champeaux und Roscellin; Abälard's vermittelnder Conceptualismus (S. 60. 61). Platonische Realisten: Bernhard von Chartres, Walter von Mortagne; Adelard von Bath, Gilbert de la Porrée (S. 61—63). Aufsuchung der Vermittelung in den Ergebnissen rationeller Naturbeobachtung: Joscellin von Soissons (S. 64. 65).

Einfluß der arabischen Bildung auf den christlichen Occident. Charakter und Entwickelung der arabischen Cultur und Wissenschaft (S. 66—68). Ihr Zusammenstoß mit dem Culturleben des christlichen Abendlandes und Rückwirkung auf dasselbe (S. 69—72). Gefahren der geistigen Berührung zwischen saracenischer und christlicher Bildung: Verbot der arabisch-Aristotelischen Physik an der Pariser Universität, Verurtheilung der Irrthümer Amalrich's von Bena und David's von Dinanto (S. 73—76). Verwandtschaft dieser Irrthümer mit den Lehren der Schriften fons vitae und de causis (S. 76—79). Die specifischen Elemente der arabischen Philosophie und ihre vornehmsten Vertreter: Alkindi, Alfarabi u. s. w. Avicenna. Averroes (S. 79—82).

Albert der Große und seine Schule. Leben und Schriften Albert's (S. 82—85). Seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse (S. 85. 86). Seine Bemühungen und Verdienste um die Aristotelische Philosophie (S. 87—89). Grundzüge seiner speculativen Welt- und Gotteslehre (S. 89—95).

Thomas in der Schule Albert's; sein Verhalten, seine Beschäftigungen und

Erfolge, Albert's Prophezeihung (S. 95—97). Thomas macht sich mit den Schriften des Dionysius Areopagita bekannt; Bedeutsamkeit derselben für die mittelalterliche speculative Theologie und für Thomas' geistige Orientirung im Besonderen (S. 98—101).

Albert und Thomas werden nach Paris geschickt (S. 101). Entstehung und Bedeutung der Pariser Universität für die damalige Zeit, ihre theologische Berühmtheit; Beziehungen des Predigerordens zu ihr, Berufung der Mendicanten zum theologischen Lehramte (S. 102—107). Albert promovirt zum Doctor der Theologie, Thomas zum Baccalaureus; Grade des theologischen Magisteriums in damaliger Zeit (S. 107—109).

Drittes Capitel.

Die Lehrthätigkeit des heiligen Thomas bis zu seiner feierlichen Ernennung zum Doctor durch die Pariser Universität. Seine schriftstellerischen Leistungen während dieser Epoche. Sein Verhältniß zu den Streitigkeiten zwischen der Pariser Universität und den Mendicantenorden (S. 109—213).

Albert und Thomas kehren nach Cöln zurück; des Letzteren Lehrthätigkeit und erste schriftstellerische Arbeiten. Seine Schrift de ente et essentia (S. 110. 111) und andere Schriften aus dieser Zeit. Thomas als Homilet; empfängt die priesterlichen Weihen (S. 112).

Thomas abermals nach Paris gesendet, um den höchsten Magistergrad zu erwerben. Sein Empfang und seine Erfolge, schriftstellerische Arbeiten während seines Baccalaureatsjahres (S. 113—115); Inhalt seiner Schrift de regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae (S. 115—117). Verzögerung des weiteren Verfolges seiner academischen Graduirung durch die inzwischen ausgebrochenen Streitigkeiten der Mendicanten mit den übrigen Lehrern der Universität (S. 117—120); Thomas' Verhalten während dieser Zwistigkeiten, sein Freundschaftsverhältniß mit Bonaventura (S. 120—122), seine Schriften aus dieser Zeit. Die Schrifttheologie des heiligen Thomas: Biblisch-theologische Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses und der kirchlichen Sacramente (S. 123—136), des Vaterunsers (S. 136—143) und englischen Grußes (S. 143—145), der zwei Hauptgebote des Evangeliums und des alttestamentlichen Dekalogs (S. 145—158).

Vorgänge und Ereignisse im Gefolge des Universitätsstreites: Wilhelm von St. Amour und seine Partei, seine Schrift de periculis novissimorum temporum (S. 159—161); Klage der Mendicanten wider diese Schrift, Erfolg der Klage und Verurtheilung der Schrift durch das Oberhaupt der Kirche (S. 162). Thomas am päpstlichen Hofe zu Anagni als Apologet seines angeschuldigten Ordens und des Ordenslebens überhaupt; seine Schrift contra impugnantes Dei cultum et

religionem (S. 162—195). Erfolg dieſer Schrift; Niederlage der Univerſitätspartei (S. 196). Nochmalige Erneuerung des Streites durch Wilhelm von St. Amour; Replik des heiligen Thomas in den beiden Schriften: Contra retrahentes a religionis ingressu (S. 196—205) — de perfectione vitae spiritualis (S. 205—207). Verurtheilung des von der Univerſitätspartei denuncirten Introductorius in evangelium aeternum; Thomas' Urtheil über das evangelium aeternum (S. 208—211). Seine Rückkehr aus Italien nach Paris und feierliche Ernennung zum Doctor (S. 212. 213).

Viertes Capitel.

Thomas auf der Höhe ſeiner academiſchen Wirkſamkeit. Seine wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen als Theolog und Scholaſtiker (S. 213—506).

Lehrthätigkeit des heiligen Thomas in den nächſten Jahren nach erlangtem Magiſtergrade; Charakterzüge aus dieſer Epoche ſeines Lebens (S. 213—216). Schriftſtelleriſche Arbeiten aus dieſer Zeit (S. 217).

Thomas als Schriftforſcher. Charakter ſeiner Schriftforſchung im Allgemeinen (S. 218). Seine exegetiſchen Arbeiten im Einzelnen: die catena aurea (S. 219—223); Commentare über die Evangelien von Matthäus (S. 223—231) und Johannes (S. 231—247); über die Pauliniſchen Briefe (S. 247—266); über Job (S. 266—277), Pſalmen (S. 277—286) und Hoheslied (S. 287—293), Jeſaias (S. 293—301) und Jeremias (S. 302). Bibliſch-homiletiſche Arbeiten des heiligen Thomas (S. 303—306).

Thomas als Ausleger der Sentenzen des Petrus Lombardus. Skizze dieſes Werkes (S. 307—312). Vorzüge deſſelben vor ähnlichen gleichzeitigen Arbeiten eines Robertus Pullus, Hugo von St. Victor. Nachahmer und Commentatoren deſſelben (S. 313. 314). Alexander von Hales; Bedeutung und Einfluß ſeines Werkes über den Lombarden (S. 315—319). Der Commentar des heiligen Thomas. Seine Erklärungen über die Abtheilung der Sentenzenbücher (S. 320); über die Vorfragen der wiſſenſchaftlichen Theologie. Verhältniß ſeiner Anſicht über Zweck und Charakter der theologiſchen Wiſſenſchaft zu den Anſichten Alexander's und Albert's hierüber (S. 321—324). Charakteriſtiſches aus den Erklärungen über das erſte Buch der Sentenzen, insbeſondere über die Trinität (S. 325—332). Aus dem Commentar zum zweiten Buche: Über die Erweisbarkeit der Schöpfung in der Zeit und über die ſpecifiſche Diverſität der Engelweſen; Alexander's, Albert's, Thomas' Anſichten hierüber (S. 332—339). Über die Erbſünde; Begriff derſelben nach Abälard, nach Anſelm, nach den übrigen Auguſtiniſchen Theologen des zwölften Jahrhunderts; die geſonderten Momente zuſammengefaßt von Alexander, präciſe Formulirung des Begriffes erſt bei Thomas und Bonaventura (S. 339—341). Fortpflanzung der Erbſünde nach Anſelm einerſeits, und andererſeits nach Guibert,

Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Peter von Poitiers, Innocenz, Albert dem Großen; Thomas' vermittelnde Ansicht (S. 341. 342). Ob alle menschlichen Individuen in Adam stofflich enthalten gewesen: Robertus Pullus, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus u. s. w.; Thomas' Ansicht hierüber (S. 342—346). Ob der Zeugungssame aus der Substanz der elterlichen Leiber sei (S. 346—348). Thomas' Commentar über das dritte Buch der Sentenzen. Sein Urtheil über die drei von Petrus Lombardus proponirten christologischen Ansichten (S. 349—353); Geschichtliches über den dem Lombarden zur Last gelegten Nihilianismus (S. 353). Ob die Seele in ihrer Trennung vom Leibe Person genannt werden könne (S. 355). — Thomas' Erklärungen über das vierte Buch der Sentenzen. Seine Ansichten über mancherlei Streitfragen der mittelalterlichen Theologen auf dem Gebiete der Sacramentenlehre (S. 356—358).

Thomas als theologischer Dialektiker. Seine Quodlibetica (S. 359) und quaestiones disputatae. Inhalt und Behandlungsart dieser quaestiones im Allgemeinen (S. 360—363). Proben hievon im Einzelnen: Erörterung der Frage, wie aus dem höchsten Einen eine Vielheit ausgehen könne; Vergleichung der hierüber gegebenen Antwort mit den Ausführungen desselben Gegenstandes bei Albert (S. 364—372). Dialektische Behandlung des Wunderbegriffes bei Albert und Thomas (S. 373—380). Dialektische Auflösung der für die anfangslose Ewigkeit der Welt vorgebrachten Gründe (S. 380—386).

Thomas als theologischer Systematiker. Sein Compendium theologiae. Die darin vorgetragenen Lehren über Gott, Welt und Mensch (S. 387—394); die Incarnations- und Erlösungslehre des heiligen Thomas nach ihrem Verhältnisse zu den mannigfaltigen und verschiedenen darauf bezüglichen Ansichten, Meinungen und Irrthümern mittelalterlicher Theologen (S. 395—402). — Die Summa contra gentiles; Inhalt, Zweck, Gliederung, Methode dieses Werkes (S. 402—406).

Philosophische Studien des heiligen Thomas. Seine Commentare über Aristoteles; seine Bemühungen um einen richtigen Text der Aristotelischen Werke (S. 406—409). Seine Commentare über die logischen Schriften: De interpretatione und Analytica posteriora; kritische und hermeneutische Auseinandersetzungen mit Theophrast, Andronikus Rhodius, Boëthius, Alexander Aphrodisius, Porphyrius, Johannes Philoponus u. s. w. rücksichtlich der Schrift de interpretatione (S. 409—419). Commentare über die physikalischen Werke: De physico auditu (Auseinandersetzungen mit Avicenna und Averroes, Avempace, Alexander, Themistius, Galenus S. 420—442) — de coelo et mundo (Auseinandersetzungen mit Alexander, Simplicius, Johannes Philoponus u. s. w. S. 443—454) — de generatione et corruptione — de meteoris (S. 455). Commentare über die anthropologischen Schriften (S. 456—458) — über die Metaphysik (Composition und Inhalt dieses Aristotelischen Werkes nach Thomas' Darlegung S. 459—483; seine Bemerkungen zu den Erklärungen verschiedener Stellen des Werkes durch Avicenna und Averroes S. 483—486) — über die Ethik und Politik (S. 487).

Thomas' Commentare über Boëthius' Schriften de Hebdomadibus (S. 488—492) und de Trinitate (S. 492—495) — über die Schrift des Pseudo-Dionysius de divinis nominibus (S. 495—503) — über die Schrift de causis (S. 503—506).

Fünftes Capitel.

Thomas als der gefeiertste Theolog seiner Zeit. Sein Verhältniß zu den Fragen und Angelegenheiten der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens seiner Zeit. Die Summa theologica als zusammenfassendes Ergebniß seines wissenschaftlichen Lebens und systematischer Abschluß der Augustinischen Theologie. Verhältniß des heiligen Thomas zur Augustinischen Lehre (S. 506—845).

Thomas wird von Paris nach Rom berufen; lehrt in verschiedenen Städten Italiens (S. 506), schlägt kirchliche Würden aus (S. 507), letztlich noch das Erzbisthum Neapel (S. 508). Schicksale seiner Familie in den letzten Zeiten der Hohenstaufischen Herrschaft; Übertritt seiner Verwandten zur Guelfenpartei. Untergang der Hohenstaufischen Macht, Carl von Anjou wird zum König der sicilischen Reiche gekrönt (S. 508—510). Thomas' Beschäftigungen während dieser stürmischen Ereignisse; seine schriftstellerischen Arbeiten aus diesen und den nächstvorhergehenden Zeiten (S. 507. 510. 511. 513). Züge seiner Frömmigkeit und anspruchlosen Leutseligkeit. Ruf und Ansehen seines Namens (S. 512). Abermaliger zweijähriger Aufenthalt in Paris; Postulationen von verschiedenen Städten, Thomas entscheidet sich für Neapel (S. 513. 514).

Thomas' Verhältniß zu Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft seines Jahrhunderts. Sein Verhalten als christlicher Peripatetiker zu den philosophischen Bestrebungen seines Zeitalters. Seine Kritik der Platonischen Philosophie: Darstellung des Platonischen Systems (S. 516. 517), Urtheil über die Platonische Lehre von den Universalien (S. 518. 519); über Plato's Anthropologie (S. 520—522) und Kosmologie (S. 523). Relative Bevorzugung der letzteren vor der Aristotelischen Kosmologie, Vergleichung beider (S. 523—525). Unverträglichkeit der Platonischen Ideenlehre mit dem christlichen Gottesbegriffe (S. 526. 527).

Thomas' Verhältniß zur arabischen Philosophie. Seine Erklärungen wider die Abschwächung des von Plato und Aristoteles festgehaltenen Schöpfungsbegriffes durch Avicenna, Algazel, liber de causis (S. 528—530); wider die Läugnung des Schöpfungsbegriffes durch Averroes (S. 531—536), wider den manichäischen Dualismus (S. 536); wider den Naturalismus (gegen Avicenna, Averroes, Avicebron S. 537—540) und Sensualismus. Entwickelung des letzteren aus der Aristotelischen Psychologie durch griechische und arabische Aristoteliker (S. 541. 542); Widerlegung der Averroistischen Lehre vom möglichen Verstande durch Albert den Großen (S. 543) und Thomas (S. 544—550). Thomas' Beweisgründe gegen

die Averroiſtiſche Lehre von der Einheit des möglichen Verſtandes (S. 550—552); gegen die Anſichten Alexander's von Aphrodiſia, Abubacer's, Avempace's, Avicenna's über den möglichen Verſtand (S. 552—555). Kritik der Lehre Alexander's und Avicenna's vom thätigen Verſtande (S. 555—557). Die Averroiſten in den Pariſer Schulen; kirchliche Cenſurirung ihrer Sätze (S. 558), Thomas' Nachweis des Widerſpruches zwiſchen ihrer Averroiſtiſchen und der ächten peripatetiſchen Lehre (S. 559—566). Bewegungen und Gefahren für die chriſtliche Wiſſenſchaft zufolge des Einfluſſes arabiſcher Lehren; die widerchriſtlichen und irreligiöſen Extreme des Averroismus in der Pariſer Artiſtenfacultät, Einfluß der Lehren Avicenna's auf die Oxforder Schule; kirchliches Einſchreiten wider dieſe Richtungen (S. 566—570). Bedeutſame Erſcheinungen von Indifferentismus und Unglaube im dreizehnten Jahrhunderte, und mannigfaltige Urſachen derſelben; Kaiſer Friedrich II. und ſeine Umgebung, das Buch de tribus impostoribus, Averroes als philoſophiſcher Repräſentant des Unglaubens (S. 571—573). Polemik des Averroes wider die den drei Hauptreligionen gemeinſamen Vorſtellungen über Gott und Gottes Verhältniß zur Welt. Relative Berechtigung ſeiner Polemik im Gegenſatze zur Theologie des Islam (S. 573—576). Nachwirkung der arabiſchen Lehren, des Averroismus insbeſondere, im Judenthume; Oppoſition der jüdiſchen Theologie, Moſes Maimonides als Vermittler zwiſchen jüdiſcher Theologie und arabiſcher Philoſophie; ſein Werk More Nebuchim, und deſſen Stellung zu den Lehren der Karäer, Motekallemin und der chriſtlichen Theologie (S. 576—578). Thomas' Abſchätzung dieſes Werkes (S. 579. 580).

Der Kampf der chriſtlichen Theologie des Mittelalters wider die mauriſche und jüdiſche Theologie und Thomas' Antheil an dieſem Kampfe. Beginn der Polemik wider den Islam in der griechiſch-orientaliſchen Kirche: Johannes Damascenus (S. 581—584), Theodor Abukara (S. 584—586), Nicetas Byzantinus (S. 587—594), Samona von Gaza (S. 594), Euthymius (S. 595), Nicetas Choniates (S. 596). Bemühungen der abendländiſchen Kirche um Bekehrung der Mohamedaner: Peter der Ehrwürdige macht die Abendländer mit dem Koran bekannt (S. 596—600). Bemühungen der Päpſte und der Mendicantenorden, theilweiſer Erfolg derſelben (S. 601). Thomas' Urtheil über den Geiſt der Koranslehre, Widerlegung der ihren Bekennern geläufigen Einwendungen wider die Dogmen der chriſtlichen Religion (S. 602—609), Kritik der Lehren der arabiſchen Theologen und Philoſophen über Gottes Verhältniß zur Welt und den letzten Zweck des Menſchen (S. 609—620).

Die Stellung der chriſtlichen Theologie des Mittelalters zum Judenthum; Streitſchriften gegen den jüdiſchen Unglauben ſeit Beginn des Mittelalters bis auf Thomas' Zeiten: Iſidor von Sevilla (S. 623—628), Julian von Toledo (S. 628—632), Hrabanus Maurus (S. 633—635), Agobard von Lyon (S. 635. 636), Petrus Damiani, Samuel von Marocco (S. 637. 638), Petrus Alphonſus (S. 639—643), Odo von Cambrai (S. 644), Gislebert von Weſtminſter (S. 644—646), Rupert von Deutz (S. 646), Guibert von Nogent (S. 647), Petrus Venerabilis (S. 647—649), Peter von Blois (S. 649),

Richard von St. Victor (S. 651 — 653). Proceß gegen die Talmudiſchen Bücher (S. 654). Der Pugio fidei des Raimundus Martini (S. 655 — 661). Thomas' Verhalten zu dieſem Zweige der chriſtlichen Apologetik und Polemik (S. 661—663).

Das Sectenweſen der abendländiſchen Kirche in Oberitalien, Südfrankreich und am Niederrhein ſeit dem elften Jahrhunderte. Mannigfaltige Fractionen der Sectirer. Die Manichäer in Orleans; die Diſſidenten im Bisthum Arras und ihre Belehrung durch Biſchof Gerhard (S. 664 — 668). Erzbiſchof Heribert von Mailand und die Sectirer auf dem Schloſſe Mons fortis (S. 669. 670). Berichte und Schilderungen ſectireriſchen Treibens aus dem zwölften Jahrhunderte von Evervin von Steinfelden und vom heiligen Bernhard (S. 671 — 674); Schriften gegen die Katharer von Ekbert von Schönau (S. 674 — 678), Bonacurſus (S. 679 — 681), Eberhard von Bethune (S. 681), Irmengard (S. 682); gegen die Waldenſer: Bernhard von Fontcaud — gegen Waldenſer und Albigenſer zugleich: Alanus ab insulis, Lucas von Tuy (S. 683). Peter der Ehrwürdige ſchreibt gegen die Petrobruſianer und Henricianer (S. 683 — 686). Polemiſche Schriften aus dem dreizehnten Jahrhunderte: Rainer Sacchoni (S. 686), Moneta (S. 687 — 690), Stephan von Borbone (S. 690 — 692). Das Verhalten der gelehrten und ſyſtematiſchen Theologie zu den ketzeriſchen Irrthümern der Zeit (S. 692). Thomas behandelt ſie als Erneuerungen älterer häretiſcher Anſichten des Manichäismus und Doketismus, der Origeniſtiſchen Irrthümer und der verſchiedenen chriſtologiſchen Häreſien des vierten und fünften Jahrhunderts (S. 696—702). Die Scholaſtiker und ihr Verhältniß zur katholiſchen Transſubſtantiationslehre; verſchiedene Anſichten und Meinungen in Erklärung der Möglichkeit dieſes Myſteriums, Albert's und Thomas' Erklärungsweiſen (S. 702 — 707). Thomas' Erklärungen wider die häretiſche Läugnung des kirchlichen Prieſterthums, des Primates, der Suffragien für die Verſtorbenen, der Auferſtehung der Leiber (S. 707—712).

Die abendländiſche Kirche des Mittelalters in ihrem Verhältniß zu der ſchismatiſchen griechiſch-orientaliſchen Kirche. Geſchichte der Streitigkeiten und Verhandlungen zwiſchen beiden Kirchen bis auf die Zeiten der zweiten allgemeinen Kirchenverſammlung zu Lyon (S. 712 — 720). Specielle Controverspuncte: a) Die Lehre vom Ausgange des heiligen Geiſtes. Geſchichte der Formel Filioque bis zu ihrer Beſtreitung durch Photius (S. 720 — 723). Ratramnus von Corbie und Äneas von Paris, die erſten Vertheidiger derſelben gegen die Schismatiker (S. 724. 725). Einwendungen des Photius und der ihm folgenden ſchismatiſchen Theologen gegen die lateiniſche Lehrformel (S. 726 — 728). Entgegnungen von lateiniſcher Seite und Nachweiſungen des Filioque durch Anſelm von Havelberg (S. 728 — 730), Hugo Etherianus (S. 731 — 736), Anſelm von Canterbury (S. 736—738). Griechiſche Vertreter der lateiniſchen Formel: Nicephorus Blemmida, Johannes Beccus (S. 738—742). Exegetiſche, dogmatiſche, ſpeculative Nachweiſung des Filioque durch Rupert von Deutz, Abälard (S. 742), Petrus Lombardus (S. 743), Richard von St. Victor (S. 744). Thomas' Verhalten in dieſer Frage zu Richard, Petrus Lombardus und Robertus Pullus (S. 745); Erhärtung des Filioque gegenüber den Griechen (S. 746—748), Erwiderung auf ihre Einwendungen, Nachweiſung der Formel in den Lehrausſprüchen der griechiſchen Väter (S. 750 — 753).

— b) Controverſe über den Primat der römiſchen Kirche: Beſtreitung und Ablehnung deſſelben durch Michael Cerularius, Nilus Doxopatrius, Johannes Cinnamus, Michael Anchialus (S. 753—755). Früheſte lateiniſche Vertheidiger deſſelben: Ratramnus (S. 755—757), Äneas (S. 757); Selbſtzeugniß des römiſchen Primates durch den Mund der Päpſte Leo IX. (S. 758), Gregor IX. (S. 759); Tractatus contra Graecos (S. 759. 760). Thomas über die Nothwendigkeit eines Primates im Allgemeinen, über die Rechtmäßigkeit des römiſchen Primates insbeſondere (S. 760—762). Die durch Launoy hervorgerufene Controverſe über Ächtheit und Richtigkeit verſchiedener Allegate, welche Thomas aus den griechiſchen Vätern und Concilien beibringt; nebſtbei über die Frage, ob Thomas griechiſch verſtanden (S. 763—769). — c) Über den Gebrauch der Azymen; Rechtfertigung deſſelben durch Cardinal Humbert (S. 769. 770), Anſelm von Canterbury, Anſelm von Havelberg (S. 771), Thomas (S. 772). — d) Über die Lehre vom Fegfeuer: Urſachen der Differenz über dieſen Lehrpunct; Rechtfertigung der lateiniſchen Lehre durch die Verfaſſer des Tractatus contra Graecos (S. 774), Thomas (S. 774—776).

Sonſtige Fragen und Unterſuchungen, mit welchen die Theologie des dreizehnten Jahrhunderts mit Vorliebe ſich beſchäftigte; Thomas' Antworten und Entſcheidungen auf ſolche, die Kosmologie, Angelologie, Chriſtologie, Soteriologie und Eschatologie betreffende Anfragen, — ſein Dringen auf Unterſcheidung zwiſchen dem, was dem Glauben, und was der Vernunft angehört (S. 776—780). Trübende Einflüſſe falſcher Denkrichtungen auf die damalige Theologie und die mancherlei daraus reſultirenden theologiſchen Irrthümer; kirchliche Cenſurirung ſolcher Ausſchreitungen, Thomas' Verhalten zu denſelben (S. 781. 782). Theologiſcher Sensus communis als Correctiv theologiſcher Unterſuchungen; Formulirung deſſelben in den theologiſchen Maximen des Alanus ab insulis, Anſehen und Geltung dieſer Maximen (S. 783—785). Specielle Erörterungen des heiligen Thomas über Sinn und Bedeutung der Abſolutionsformel im Bußſacramente; ſein Verhältniß zur Auffaſſung der betreffenden Frage in der Theologie des zwölften Jahrhunderts (S. 785—791).

Thomas' Verhältniß zum kirchlichen Leben ſeiner Zeit; ſein Antheil an der Einführung des Frohnleichnamsfeſtes, er verfaßt das kirchliche Officium für dieſes Feſt (S. 791—793).

Die Staatslehre des heiligen Thomas und ihr Verhältniß zu den einſchlägigen Erörterungen bei Johann von Salisbury, Vincenz von Beauvais, Ägydius Colonna (S. 793—798). Ob Thomas den Tyrannenmord gebilligt; Geſchichtliches, was mit dieſer Frage im Zuſammenhange ſteht (S. 799. 800).

Die Summa theologica des heiligen Thomas. Analyſe dieſes Werkes und Verhältniß deſſelben zu der ihm vorausgegangenen Entwickelungsgeſchichte der mittelalterlichen Theologie (S. 801. 802). Analyſe des erſten Theiles: Gang und Methode des Werkes, und wie daſſelbe ſich durch die in ihm eingeführten wiſſenſchaftlichen Auctoritäten charakteriſirt; ſtillſchweigende Bezugnahme auf verſchiedene, der damaligen Zeit wichtige Controverspuncte in der theologiſchen Gottes- und Weltlehre (S. 803—811). Analyſe des zweiten Theiles; wie das in ihm

ausgeführte System der Moral aus den im Sentenzenbuche des Lombarden enthaltenen Anknüpfungspuncten sich entwickelt hat; Alexander Halesius und Albert der Große als die wesentlichsten Zwischenglieder dieser Entwickelung (S. 811—819). Analytische Skizze des dritten Theiles der theologischen Summe. Wer der wahre Verfasser des Supplementes zum dritten Theile sei (S. 819. 820). Urtheil über das Werk im Ganzen (S. 821. 822).

Die theologische Summe als systematischer Abschluß der Augustinischen Theologie. Beziehungen der Thomistischen Doctrin und der mittelalterlichen Theologie überhaupt zur Augustinischen Lehre. Die Grundanschauungen der Augustinischen Lehre; seine Lehre vom Wahren und von den Ideen, und vom Verhältniß derselben zur Wirklichkeit. Anselm's und Thomas' Verhältniß zu diesen Fundamentalbestimmungen der Augustinischen Lehre. Ihre Differenzen zwischen sich und ihre relativen Abweichungen von Augustinus; Consequenzen hieraus für die Auffassung der christlichen Gotteslehre und Ideenlehre (S. 822—832). Differenzen zwischen der Augustinischen und Thomistischen Anthropologie und Psychologie; Bevorzugung der Aristotelischen Psychologie in Albert's Schule im Interesse wissenschaftlicher Bestimmtheit gegen die Victoriner, gegen die Platoniſten (z. B. Wilhelm von Auvergne) im Bestreben, den Consequenzen eines excessiven Realismus zu begegnen (S. 832—835). Der Augustinische Realismus und dessen Zusammenhang mit Augustin's Lehren über Welt, Zeit, Böses, Gnade und Vorherbestimmung (S. 836—838). Thomas' Verhältniß zu diesen Lehren; die Bedeutung der causae secundae bei Thomas, seine Deduction der Denkbarkeit einer ewigen Schöpfung aus Augustin's Principien, sein Verhältniß zu Augustin's Schöpfungslehre, Generatianismus, Lehre von der Erbsünde und vom Loose der Ungetauften. Augustin's Gnadenlehre in der mittelalterlichen Theologie. Abschluß der Augustinischen Prädestinationslehre in Thomas' centralem Gedanken einer Repräsentation der göttlichen Vollkommenheit im Weltdasein nach allen Graden und Arten desselben (S. 839—845).

Sechstes Capitel.

Vollendung und Abschluß der irdischen Lebenswirksamkeit des heiligen Thomas; seine letzten Stunden und sein Tod, Mysteriöses aus seinem Leben, seine wunderbare Verherrlichung nach dem Tode. Heiligsprechung des verklärten Lehrers; Schicksale seiner irdischen Überreste. Die Lehre des heiligen Thomas wird als Ordensdoctrin angenommen, ihre Aufnahme in der übrigen katholischen Welt; feierliche Anerkennung derselben durch die Kirche. Verherrlichung seines Andenkens durch die christliche Kunst (S. 846—875).

Beschauliche Zurückgezogenheit des heiligen Thomas in seinen letzten Lebensjahren, Visionen und Ekstasen (S. 846—848). Er wird zur allgemeinen Kirchenversammlung nach Lyon berufen; seine Erkrankung auf dem Wege; Einkehr in der Abtei Fossa nuova, rasche Verschlimmerung der Krankheit, letzte Tage und

Stunden des heiligen Thomas, sein Hintritt (S. 848—850). Charakter und äußere Persönlichkeit des heiligen Thomas, muthmaßliche Ursachen seines frühen Todes (S. 850. 851). Wunderbare Vorgänge, welche seinen Tod begleiteten; Trauerfeierlichkeiten in Fossa nuova, Eindruck der sich verbreitenden Todeskunde, ehrende Nachrufe an den Hingeschiedenen (S. 851. 852). Heiligsprechung des verklärten Thomas von Aquino (S. 854). Der Streit zwischen den Cistercienſern von Fossa nuova und den Dominicanern über das Besitzrecht auf die irdischen Überreste des Verblichenen, Schicksale derselben bis zur endlichen Beilegung des Streites durch Papst Urban V. (S. 855. 856). Feierliche Übertragung und Beisetzung der Reliquien in den Kirchen des Predigerordens zu Toulouse und Paris. Das Mausoleum des heiligen Thomas in der Ordenskirche zu Toulouse (S. 857—859).

Die Lehre des heiligen Thomas wird als Ordensdoctrin angenommen; ihre alsbaldige Aufnahme in die Schulen anderer Orden. Die ersten Anhänger und Gegner der Thomistischen Lehre, Anfänge der Streitigkeiten mit der Franciscanerschule (S. 860—862). Ob der Bischof Tempier Thomistische Sätze habe verdammen wollen; späterer Bescheid hierüber von einem der nachfolgenden Bischöfe von Paris (S. 863. 864). Angriffe des Wilhelm de la Marre auf die Thomistische Doctrin; Vertheidiger derselben: Ägyd von Lessines, Bernhard von Trilia u. s. w. Heinrich von Gent, seine Stellung zu Thomas und zur Franciscanerschule. Der Thomist Gottfried von Fontaines als Vorläufer der späteren Nominalisten in der Universalienfrage (S. 864—867).

Das kirchliche Ansehen der Lehre des heiligen Thomas. Beregung dieser Frage aus Anlaß einiger anstößiger Behauptungen des Dominicaners Johann von Monteſono; d'Ailly's Erklärungen im Namen der Pariser Universität über den Sinn, in welchem die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche gutgeheißen sei (S. 867—871). Ansicht des heiligen Thomas über die Lehre von der unbefleckten Empfängniß; über verschiedene andere, der Thomistischen Doctrin zur Last gelegte theologische Unrichtigkeiten und Widersprüche, Antwort der Schule hierauf (S. 868. 869). Feierliche Anerkennung und Belobung der Lehre des heiligen Thomas durch Päpste und Concilien; Zeugnisse der katholischen Welt für sie aus dem Munde vieler heiliger Männer und berühmter Gelehrten, und durch die zu ihr sich verpflichtenden Universitäten und Ordensgesellschaften (S. 871. 872). Stiftung des Collegium Angelicum in Rom (S. 872). Der Ruhm des heiligen Thomas durch Poesie und Malerei verherrlicht (S. 873—875).

Siebentes Capitel.

Die Werke des heiligen Thomas. Kritisches und Geschichtliches über dieselben; Übersetzungen und Ausgaben derselben. Commentatoren des heiligen Thomas (S. 875—888).

Classification der Werke des heiligen Thomas; ächte, unächte Werke desſelben, angeblich neu aufgefundene Schriften des heiligen Thomas (S. 875—878). Launoy's

kritiſche Zweifel gegen die Nachweisbarkeit der Ächtheit der Summa theologica (S. 879. 880). Hyperkritiſche Verdächtigungen der Summe und anderer Werke des heiligen Thomas durch Peter von Alva; Ergebniſſe der durch dieſe und ähnliche Angriffe hervorgerufenen Unterſuchungen eines Natalis Alexander, Echard, B. de Rubeis (S. 880—882). Überſetzungen verſchiedener Schriften des heiligen Thomas in's Griechiſche, Hebräiſche, Armeniſche, Chineſiſche (S. 882—884). Die erſten Druckausgaben der Werke des heiligen Thomas; Geſammtausgaben ſeiner Werke, Ausgaben der theologiſchen Summe (S. 884. 885). Commentare über die Werke des heiligen Thomas (S. 885—887). Schlußwort (S. 887. 888).

Erſtes Capitel.

Herkunft, Kindheit und Jugend des heiligen Thomas bis zu ſeinem Eintritte in den Dominicaner-Orden. Entſtehung und Bedeutung dieſes Ordens.

Thomas wurde 1227 auf dem gräflichen Schloſſe zu Roccaſicca geboren. Das Jahr ſeiner Geburt war das Todesjahr des heiligen Franz von Aſſiſi, das eilfte Jahr im Pontificate des Papſtes Honorius III., das neunte Regierungsjahr des Hohenſtaufiſchen Kaiſers Friedrich II., das Thronbeſteigungsjahr des franzöſiſchen Königs Ludwig des Heiligen; in demſelben Jahre war es auch, daß der Oheim des Gebornen, Landulf Sinnibald, zum Abte von Monte Caſſino gewählt wurde, der ſechsundfünfzigſte in der Reihe der Äbte dieſes berühmteſten und nächſt Subiaco älteſten Sitzes der Jünger des heiligen Benedictus. Der Vater des heiligen Thomas war Landulf, Graf von Aquino, Herr von Loretto und Belcaſtro. Die Mutter, Theodora, war eine Gräfin von Theate, aus dem Hauſe der Caraccioli, einem normänniſchen Fürſtengeſchlechte; die Ahnen deſſelben hatten zur Vertreibung der Saracenen und Griechen aus Unteritalien mitgewirkt und in Sicilien ſich ein Reich gegründet, deſſen Beſitz ihnen vom Papſte Nicolaus II. unter Verleihung königlichen Ranges beſtätiget worden war. Die Grafen von Aquino rühmten ſich der Abſtammung von dem Geſchlechte der Frangipani, aus welchem Papſt Gregor der Große entſproſſen [1]); urkundlich

[1]) „Thomas genere nobilissimus, utpote in linea paterna natus est ex genere comitum Aquinorum, qui dicuntur comites de Loreto et Bel-

gewiß ist es, daß die Familie der Aquinaten bereits vor dem Falle des Longobardenreiches blühte. Mit Namen werden zuerst Antenulf und dessen Sohn Landolf (um's Jahr 879) als Fürsten von Salerno und Capua aufgeführt; nach Theilung und Auflösung des Fürstenthums Capua führte Antenulf den Titel eines Grafen von Aquino, mit Zuscheidung eines zwischen den Flüssen Volturno und Garigliano gelegenen Gebietstheiles. Zur Zeit, als Otto III. seine Römerfahrt unternahm, entriß Graf Adenolf von Aquino, Sommacula zubenannt, dem Kloster Monte Cassino das Schloß Roccasecca und zerstörte es 996. Einer seiner Nachkommen, welcher den Titel eines Herzogs von Gaëta führte, unterwarf sich das Gebiet von Minturnä, vertheidigte den Monte Cassino gegen die Normannen und den Fürsten von Capua, und vertrieb den Fürsten von Salerno, Herzog Guimar, der sich gleichfalls des Klosters bemächtigen wollte, aus seinem Gebiete. Er vererbte seinen Namen und Besitz auf Lando, welcher jedoch das Herzogthum Gaëta nicht lange zu behaupten vermochte. Die Söhne Lando's, Landolf, Pandolf und Landone nannten sich wieder Grafen von Aquino. Landolf hatte abermals Gelegenheit, Monte Cassino gegen die Normannen zu vertheidigen, um 1136 [1]), zur Zeit, da Kaiser Lothar in Rom sich aufhielt. Landolf's Söhne waren Pandolf und Rainald; letzterer vertauschte mit Bewilligung seiner beiden Oheime, Landolf und Landone, das Schloß Monte Libretto im Sabinerland mit dem in Latium gelegenen Schlosse San Giovanni, das ihm Papst

---

castro, et antiquitus dicebantur de Frangipanis Romanis, quae fuit progenies sancti Gregorii Papae. Retulit Bernardus, comes de Loreto, se habere unum instrumentum apud se, pertinens ad progeniem suam, in quo Boetius senator, summus philosophus et theologus, quia alias sanctus Severinus appellatur, pro teste inducitur in quo ipsa domus de Loreto et Belcastro vocatur de Frangipanis, ut reperitur in quadam chronica antiqua in conventu SS. Joannis et Pauli de Venetiis." Susatus in Chronico ordinis S. Dominici. Die übrigen Nachrichten über die Ahnen des heiligen Thomas sind größtentheils aus Urkunden des Klosters Monte Cassino geschöpft und finden sich bei Leo Ostiensis, Chronicon Casinense, lib. II, capp. 16. 68; III, 6; IV, 16. Siehe bei den Bollandisten: Acta Sanctorum mensis Martii, tom. I, S. 657.

[1]) Vgl. die aus Leo Ostiensis entnommene Erzählung bei Baronius: Annales ad a. 1136, tom. XII (der Mainzer Ausgabe 1608), pag. 306.

Adrian IV. abtrat 1157. Um dieſe Zeit waren bereits alle Longobardiſchen Fürſten Unteritaliens, mithin auch die Grafen von Aquino, der Oberherrlichkeit der ſiciliſchen Normannenkönige unterthan. Von Rainald's Bruder, Pandolf, ſtammte Thomas, der im Heere Friedrich Barbaroſſa's einen berühmten Namen hatte, und zum Lohne bewährter Treue und großer Verdienſte die Hand der Schweſter des Kaiſers, Francisca (?) von Schwaben erhielt, einer Tochter des Schwabenherzogs Friedrich und der bayeriſchen Prinzeſſin Judith.[1]) Aus dieſer Ehe, durch welche das Grafengeſchlecht von Aquino zu den Hohenſtaufen in verwandtſchaftliche Verhältniſſe trat, entſproſſen nebſt anderen Kindern Sinibald, der nachherige Abt von Monte Caſſino, und Landolf, der Vater des heiligen Thomas. Demzufolge wäre Thomas ein Großneffe Friedrich's I., Neffe Heinrich's VI. und Vetter Friedrich's II. Durch ſeine Mutter Theodora war er mit Peter von Arragonien und König Ludwig von Sicilien verwandt; denn beide hatten Schweſtern der Gräfin Theodora zu Gemahlinnen. Vermöge der Beziehungen zwiſchen den Häuſern von Arragonien und Caſtilien war Thomas auch mit dem franzöſiſchen Ludwig dem Heiligen verwandt, deſſen berühmte Mutter Blanca eine caſtiliſche Prinzeſſin geweſen. So ſtand er ſchon durch ſeine Herkunft zu den hervorragendſten Perſönlichkeiten ſeiner Zeit in nahem Verhältniſſe, in ſeinen Adern rollte das Blut der edelſten Geſchlechter, die unter italiſchem und deutſchem Himmel gereift; und damit ihm im Glanze hoher Ehren, die ſeine Wiege um-

---

[1]) So behauptet wenigſtens Touron, la vie de S. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages. Paris, 1737. 4°, S. 5. Indeß legt ſich, abgeſehen davon, daß es vor dem heiligen Franz von Aſſiſi keine Francisca gegeben hat, bei näherer Berückſichtigung der Verdienſte, welche nach Carle's Angabe (hist. de vie et des ecrits de St. Thomas. Paris 1846. S. 5) der Gemahl der Kaiſerſchweſter ſich erworben haben ſoll, dringend die Vermuthung nahe, es werde hier Friedrich I. mit Friedrich II. und der Großvater des heiligen Thomas mit deſſen Onkel Thomas von Acerra verwechſelt; des groben Geſchichtsfehlers nicht zu gedenken, daß Friedrich I., der in Syrien ertrank, nach ſeiner Rückkehr vom Kreuzzuge dieſe Vermählung veranſtaltet haben ſollte. Über des Thomas von Acerra Verbindung mit Friedrich II., und über ſeine Feindſeligkeiten gegen die Templer zu Gunſten der Saracenen vgl. Baronius, fortgeſetzt von Raynald, tom. XIII (Cöln 1692) ad a. 1228, num. 14 und 15.

leuchteten, die höchſte nicht fehlte, ließ, gewiſſermaaßen vorbedeutend, das damalige Oberhaupt der Chriſtenheit, Papſt Honorius III., ſich zum Pathen erbitten, deſſen Amt bei der Taufe ſtellvertretend durch den Biſchof von Aquino ausgeübt wurde.

Wenn es wahr iſt, daß eine vornehme Geburt auch ſchon die Beſtimmung zu großen Thaten in ſich trägt, und die ihr entſprechenden erſten Jugendeindrücke ein großſinniges Denken wecken, zu welchem ſich andere Menſchen in gedrückteren Lebenslagen ſchwerer erheben, ſo darf man wol ſagen, daß Thomas zum Fürſten unter den Weiſen und Gelehrten ſeiner Zeit geboren war, und beſtimmt, zu den großen, bewegenden Ideen des Mittelalters dieſe Stellung im Gebiete des Gedankens einzunehmen, welche den Erſten und Vornehmſten unter den handelnden Perſönlichkeiten ſeines Jahrhunderts auf dem großen Schauplatze äußerer Weltbegebenheiten zufiel. Die Verehrung, die ihm von Mit- und Nachwelt gezollt worden, iſt Urſache geweſen, daß man jeden irgendwie bedeutſamen Zug oder Vorfall aus ſeinem Leben einem unvergänglichen Andenken retten wollte; und ſo ſuchte die fromme Pietät ſeiner erſten Biographen ſchon in den früheſten Tagen ſeines Lebens die providentiellen Zeichen ſeines großen Berufes zu entdecken. Noch vor ſeiner Geburt hatte ein frommer Einſiedler der Mutter den zukünftigen Ruhm des Sohnes geweiſſagt; der ihm beigelegte Name Thomas wurde etymologiſch auf die abgründige Tiefe der heiligen Wiſſenſchaft des gotterleuchteten Lehrers gedeutet; in ſeiner zarteſten Kindheit blieb er unverſehrt, als ein Blitz in's Gemach einſchlug und neben ihm ſeine kleine Schweſter tödtete; ein einziges Mal zeigte er durch Thränen gegen die mütterlichen Befehle Widerſtreben, als er ein mit den Worten Ave Maria beſchriebenes Blatt, das er ſelbſt im Bade feſthielt, aus ſeinen Händchen geben ſollte; da er es wieder zurückbekommen, nahm er es in den Mund und verſchluckte es, den Propheten nachahmend, der die ihm von Gott dargereichte Buchrolle verſchlang. (Ezech. 3, 2.)

In ſeinem fünften Lebensjahre wurde er gleich vielen anderen adeligen Kindern den Mönchen von Monte Caſſino zur Erziehung übergeben. Dieſe nahmen ihn an der Pforte ihres Hauſes ſeinen Eltern ab und führten ihn durch die Hallen des Kloſters zum Grabe des heiligen Benedictus; an dieſer ehrwürdigen Stätte wurden ſeine gefalteten Hände mit geweihten Altartüchern umwunden und

ihm, wie allen Zöglingen des Hauſes zu geſchehen pflegte, das Ordenskleid des heiligen Benedict angethan. Die zeitlebens bewahrte und bewährte Reinheit ſeines edlen, engelhaften Gemüthes läßt auf die reinen und erhabenen Eindrücke ſchließen, welche der Knabe in der abgeſchiedenen Stille des gottgeweihten Hauſes unter der väterlichen Obhut ſeines frommen Oheims in ſich aufnahm; der Zug zum Ewigen und Himmliſchen, der die Grundſtimmung ſeines ſanften, ſtill in ſich gekehrten Weſens bildete, ſprach ſich ſchon damals in der immer auf's Neue wiederholten Frage aus: Was Gott ſei? Keine Antwort ſeiner Lehrer ſchien ihn hierüber befriedigen zu können.

So ſchwanden fünf Jahre ſeiner erſten Knabenzeit hin; ein längeres Verweilen in dieſem Aſyle ſeiner Jugend wurde durch zeitgeſchichtliche Ereigniſſe unmöglich gemacht, in deren Wirren auch Monte Caſſino hineingezogen ward. Papſt Gregor IX. hatte am Palmſonntage des Jahres 1238 über Friedrich II. feierlich den Bann geſprochen wegen Simonie, Eid- und Friedensbruch, wegen unrechtmäßiger Schmälerung des Beſitzes der Römiſchen Kirche, und weil der Kaiſer die Rettung des heiligen Landes und die Wiederherſtellung des lateiniſch-byzantiniſchen Kaiſerthums hintertrieben,[1]) und aus noch mehreren anderen Urſachen. Durch die Maaßnahmen, welche Friedrich II. gegen den Bannſpruch des Papſtes ergriff, wurden die Anhänger der Kirche, namentlich im ſiciliſchen Reiche, auf das Härteſte betroffen; mehrere Biſchöfe wurden vertrieben, die Mendicanten zum größten Theile aus dem Lande gejagt, vor Allem aber Monte Caſſino durch die ganze ſchwere Wucht des kaiſerlichen Zornes bedrängt. Das Kloſter füllte ſich mit Soldaten, die ſich rohen Zügelloſigkeiten überließen, die Mönche mißhandelten, mehrere tödteten, und die übrigen vertrieben. Die Erziehungsanſtalt des Kloſters ſiedelte, bis auf Wiederkehr friedlicherer Zeiten, nach Neapel über; dahin ſollte auch Thomas geſendet werden, um unter Aufſicht ſeiner bisherigen Erzieher einer weiteren geiſtigen Ausbildung zu obliegen. Die erwähnten Vorgänge dürften für die künftige Lebensrichtung des jungen Zöglings von Monte Caſſino

[1]) Friedrich II. begünſtigte nämlich ſeinen Schwiegerſohn Batatzes, den der Kirchenvereinigung und der Frankenherrſchaft ſchlechthin abgeneigten Kaiſer von Nicäa, und verfolgte den rechtmäßigen Thronerben Balduin II.

nicht ohne Bedeutung geblieben sein. Er mochte aus diesem Anlasse zum ersten Male aufmerksam gemacht werden, daß zwischen den Neigungen des eigenen Gemüthes und den durch gegebene Verhältnisse bedingten Anschauungen der nächsten Angehörigen ein bedeutender Widerspruch statt haben könne. Seine Familie war zur Zeit noch ghibellinisch gesinnt; sein Oheim, Thomas von Acerra, so wie zwei seiner Brüder, dienten im kaiserlichen Heere; die Familie besaß kaiserliche Lehen, und fühlte sich durch Bande der Pflicht und des Blutes an den gebannten Kaiser gebunden. Später sollte der Zwiespalt der Lebensanschauungen noch in einer anderen Weise hervortreten, zur Probe für die Ächtheit und Entschiedenheit des Berufes, welchen Thomas zu erwählen beschlossen hatte.

Nach kurzem Verweilen in Mitte der Seinigen auf dem Schlosse Loretto wurde Thomas zum Zwecke wissenschaftlicher Ausbildung nach Neapel gesendet. Die Universität zu Neapel war eine Schöpfung Friedrich's II. (1224), und ihre Gründung ein Strafact gegen die Universitätsstadt Bologna, welche durch ihren Beitritt zum Lombardisch-Guelfischen Städtebund den Zorn des Kaisers gereizt hatte. Auch mißfiel ihm die republicanische Organisation der Bologneser Universität, und zudem wollte er von der lernbegierigen Jugend seines Reiches, die bis dahin nach Bologna geströmt war, alle fremdartigen geistigen und politischen Einflüsse ferne halten. Die neu gegründete Anstalt hatte bei Thomas Ankunft trotz ihres ganz kurzen Bestehens schon eine Geschichte hinter sich; er traf an ihr nicht mehr die Lehrer, in deren Hände anfänglich der Unterricht zum großen Theile gegeben worden war. Die Minoritenbrüder, die zuerst den größeren Theil der Lehrstühle besetzt, hatten sich, während der Kaiser in Palästina abwesend war, beigehen lassen, falsche Gerüchte über den Tod desselben in Umlauf zu setzen, zu nicht geringer Gefahr der kaiserlichen Herrschaft in dem derselben ungern gehorchenden sicilischen Reiche. Dafür traf sie eine strenge Strafe durch den Reichsvicar Rainald, Herzog von Spoleto; er entsetzte sie, und mit ihnen mehrere Cassinensische Mönche ihres Amtes und vertrieb sie aus Neapel. Zur Zeit, als Thomas nach Neapel kam, galten vor Anderen Petrus Martinus und Petrus Hibernus als berühmte Lehrer; Thomas empfing von beiden Unterricht, von dem Einen in den Fächern des früher sogenannten Triviums, die in sprachlichen und dialektischen Studien und Übungen bestanden, von

dem Anderen in den mathematiſchen und phyſikaliſchen Fächern des ſogenannten Quadriviums. Man rühmt den Fleiß, den er auf die Erwerbung und Aneignung der ſchönen Künſte verwendete, und die Erfolge, die er darin errang. Daß er namentlich in der Dialektik die glücklichſten Fortſchritte gemacht und mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſchon damals wenigſtens zum Theile vertraut geworden ſei, muß man aus den Leiſtungen ſchließen, welche er kurze Zeit ſpäter unter Alberts des Großen Leitung zu Stande brachte. In welchem Grade und Umfange er ſich in ſeiner Jugend mit der klaſſiſchen Literatur der Römer bekannt gemacht habe, läßt ſich aus ſeinen Werken nicht entnehmen, da die darin hin und wieder auftauchenden klaſſiſchen Reminiscenzen größtentheils ſeinen theologiſchen Vorgängern, Alexander von Hales und Albertus Magnus entnommen zu ſein ſcheinen.

Mit zurückgelegtem ſechszehnten Lebensjahre (1243) hatte er die Aufgabe, die ihm für ſeinen Aufenthalt in Neapel zugewieſen war, ehrenvoll zu Ende geführt. Zugleich war aber auch ein Entſchluß in ihm zur Reife gekommen, deſſen ſofortige Ausführung allgemein überraſchte und ſeine Familie mit Unwillen und Beſtürzung erfüllte. Dieß war ſeine Bewerbung um Aufnahme in den Orden des heiligen Dominicus. Dieſer für ſein ganzes Leben entſcheidende Schritt war indeß durch innere und äußere Urſachen längſt vorbereitet, und Thomas folgte, indem er ſeiner providentiellen Berufung entſprach, eigentlichſt nur ſich ſelbſt. Von Natur ſanft und ſinnig, fühlte er ſich von jeher zur einſamen Stille der Betrachtung und des Nachdenkens mächtig hingezogen; das Bild des Weltlebens, welches ſich ihm in dem üppigen Wohlleben der Hauptſtadt und in dem wüſten Treiben des jungen neapolitaniſchen Adels darbot, konnte ſein reines und ſchwunghaftes Gemüth in jenem Zuge nur beſtärken. Mehr noch, als dieſes, wirkten auf ihn die ſchweren, unheilvollen Wirren einer kampfträchtigen Zeit, die von jeher die religiöſe Sehnſucht aller beſſeren Gemüther mächtig wach riefen, ihn aber in ſeinen innerſten Gefühlen erſchüttern mußten, da ſie ſeine perſönliche Theilnahme ſo unmittelbar, und bei dem Verhältniſſe ſeiner Familie zum Kaiſer auf eine für ſein Gemüth höchſt drangvolle Weiſe in Anſpruch nahmen. Der Hader der Parteien hatte damals Italien auf das Tiefſte zerrüttet; der Kampf zwiſchen Guelfen und Ghibellinen wurde mit größter Erbitterung

geführt, Friedrich übte schwere Gewaltthätigkeit gegen die Kirche und ihre Anhänger. Gregor IX. hatte eine Kirchenversammlung nach Rom berufen; Friedrich ließ die aus Frankreich, Spanien und England herbeieilenden Bischöfe zur See greifen, und hielt sie in strengen Gewahrsam; viele derselben erkrankten unter der doppelten Last des Kummers und roher Mißhandlung, einige starben daran. Die nächsten Verwandten des Papstes wurden auf ihren Schlössern überfallen und schimpflich getödtet; der Gram hierüber brach dem Papste das Herz, er starb 1241. Sein Nachfolger Cölestin IV. bestieg den päpstlichen Thron nur, um ihn nach einigen Tagen sterbend wieder zu verlassen, und von da an war die Kirche fast zwei Jahre ohne sichtbares Haupt. Es läßt sich begreifen, wie bewegt und stürmisch inzwischen das öffentliche Leben Italiens wogte, und von welchen Eindrücken alle ernsteren und frömmeren Gemüther berührt wurden. Unter solchen Verhältnissen sollte sich Thomas für seine künftige Lebensbestimmung entscheiden. Den Wünschen seiner Familie konnte er nur mit Verläugnung seiner theuersten und heiligsten Neigungen und Überzeugungen folgen; seinem Gemüthe war es aber, auch abgesehen hievon, unerträglich, daß er in Ergreifung eines weltlichen Berufes, wo Alles, umsomehr er zufolge des Ranges und der Bedeutung seiner Familie Partei zu nehmen gezwungen war, innerhalb des Getriebes von Haß und Leidenschaft seine Stellung nehmen sollte, während sein Herz sich so innig nach Gottes Frieden sehnte. Diesen Frieden schon hier auf Erden zu besitzen, war ihm nur möglich, wenn er das demüthige Kleid des Mönches anzog, das ihn mit einem Male den Kämpfen und Leidenschaften der Welt, ihren Ehren und Sorgen entrückte, und eine Stellung außerhalb der Parteien sicherte. Hunderte der Edelsten hatten vor ihm das Gleiche gethan; ihm mochte zudem ein solcher Entschluß als eine Art Sühnung für das Verhalten seiner Angehörigen gelten, das er nach seinen Gesinnungen nicht billigen konnte. Es ist aus seinem späteren Leben bekannt, welche heilige Sorgen er um den himmlischen Frieden seiner bereits verstorbenen Verwandten trug, und erst dann beruhigt war, nachdem er durch himmlische Gesichte getröstet worden; solchen Trost sich zu erwerben, lag gewiß schon in der Absicht des frommen, sechzehnjährigen Jünglings. Diejenigen, um welche er so bekümmert war, urtheilten damals freilich anders; sie mochten dem Zerwürfnisse zwischen den

Hohenſtaufen und der Kirche eine bloß politiſche Bedeutung beilegen, und den Kampf, den die beiden höchſten Gewalten der Erde mit einander rangen, lediglich aus den perſönlichen Charakteren und Verhältniſſen der zeitwilligen Gewalthaber ſich erklären, wobei es zum Mindeſten unentſchieden bleiben konnte, unter welche Fahne ſie nach dem Gebote der Pflicht und der Ehre zu treten hätten. Nicht ſo dachte Thomas; wie er in der lauteren Reinheit ſeines Gemüthes unmittelbar das Höchſte ſuchte, ſo faßte er, wenn auch noch nicht mit dem entwickelten Bewußtſein ſeiner reiferen Jahre, die gewaltigen Bewegungen ſeines Jahrhundertes von einem höchſten Geſichtspunkte auf. Er hatte die erſchütternden Donnerworte vernommen, welche die Söhne des heiligen Dominicus in das wilde, entſittlichte Treiben einer verderbenſchwangeren Zeit hineingerufen hatten; er ahnte oder erkannte, daß es ſich um einen Kampf zwiſchen Kirche und Welt handle, der den höchſten und heiligſten Angelegenheiten der Menſchheit gelte. Mit dieſer Einſicht war auch ſeine Wahl für immer entſchieden; er ſah gleich vielen Anderen in dem Orden des heiligen Dominicus das erneuerte Apoſtolat der urchriſtlichen Kirche, und wurde in dem hochherzigen Streben ſeiner unentweihten Jugend von dem eifrigen Verlangen entzündet, ein Genoſſe jener begeiſterten Männer zu ſein, welche in erhabener Verläugnung der Welt und ihrer Freuden und Ehren als Streiter des Himmels für die heilige Sache Gottes und ſeiner ſchwer bedrängten Kirche einſtanden, und ihm zugleich dasjenige verhießen, was ihm, der die ſeligen Erinnerungen an den heiligen Kloſterfrieden ſeiner harmloſen Knabenjahre in ſich trug, als Erfüllung ſeiner innigſten und theuerſten Sehnſucht erſchien. Schon ſeit längerer Zeit ſtand er in näheren Beziehungen zu den in Neapel ſich aufhaltenden Predigermönchen; einer derſelben, der Bruder Johannes a sancto Juliano war ſein perſönlicher Freund und Rathgeber geworden, in deſſen Umgange ihm zweifelsohne ein begeiſtertes Verſtändniß der großartigen und weitgreifenden Zwecke des neuen Ordens aufgieng, für den er nach der Artung ſeines Geiſtes und Gemüthes ganz und gar geſchaffen war. Daß eine ſo reine und hochſinnige, mit höchſten Gaben ausgeſtattete Seele zu dem Orden ſich hingezogen fühlte, iſt ein ſchönſtes Zeugniß für dieſen ſelber, der ſeinerſeits wieder den Werth ſeiner Erwerbung wohl erkannte. Ehe er ihnen noch angehörte, blickten ſie mit Freude und Bewun-

derung auf ihn; einer der Brüder erzählte, er habe das Angeſicht des in der Kirche des heiligen Dominicus betenden Jünglings öfter als einmal in verklärtem Glanze ſtrahlen geſehen. So nahmen ſie ihn denn auch mit Freude und Liebe als den Ihrigen an; in Gegenwart einer dichtgedrängten Menſchenmenge, im Beiſein vornehmer und ausgezeichneter Perſonen, die das ungewohnte Schauſpiel herbeizog, empfing er das Ordenskleid des heiligen Dominicus.

Der Orden des heiligen Dominicus war damals im erſten, jugendlichen Aufſtreben begriffen, voll vom Gefühle heiliger Kraft und getragen vom Bewußtſein ſeiner himmliſchen Sendung. Es waren eben erſt 22 Jahre ſeit dem Tode ſeines Gründers verfloſſen, jenes gewaltigen Mannes, welchen der große Papſt Innocenz III. in einem nächtlichen Traumgeſichte die wankenden Mauern der Lateranskirche mit ſeinen Schultern hatte ſtützen geſehen. Aus dem edlen Blute des altcaſtiliſchen Geſchlechtes der Guzman entſproſſen, beſaß er, ein ächter Sohn ſeiner ritterlichen Nation, von Natur aus jenes ernſte, feurige Gemüth voll tiefer Empfänglichkeit für hohe Ideale und voll hochherziger Unternehmungsluſt, welches den Spanier charakteriſirt; damit verband ſich eine ungemeine Weichheit und Zartheit des Gefühles, welche ſich unter den Anregungen einer frommen, ſorgfältig geleiteten Erziehung zur aufopferndſten Hingebung ausbildete, in wunderbarer Vereinigung mit der Feſtigkeit und Standhaftigkeit eines unerſchütterlichen Willens. Die erſte Jugendzeit verlebte er unter der Aufſicht eines geiſtlichen Oheims; dann brachte er zehn Jahre auf der Univerſität zu Palenzia zu, und wendete ſich mit beſonderer Liebe dem Studium der Theologie und der heiligen Beredſamkeit zu. Sein Hang zur Wohlthätigkeit beraubte ihn faſt der nothwendigen Mittel zum Studium; ſo verkaufte er einmal bei einer großen Hungersnoth alle ſeine Bücher und Geräthſchaften, um den Dürftigen helfen zu können; ein anderes Mal bot er einer klagenden Mutter ſogar ſich ſelbſt als Löſepreis zur Loskaufung ihres von den Mauren gefangenen Sohnes an. In ſeinem fünfundzwanzigſten Lebensjahre trat er in das Chorherreninſtitut am biſchöflichen Sitze zu Osma ein, auf Anregung des Priors und nachmaligen Biſchofes von Osma, Don Diego de Azevedo; hier lebte er ſich tief ein in den Geiſt himmliſcher Betrachtung und ſtrenger Selbſtverläugnung, und war für die Erneuerung und Hebung der verfallenen Disciplin ſeines Kloſters thätig. Die Colla-

tiones Patrum von Caſſianus waren damals ſein Lieblingsbuch; auch übte er ſich eifrig im Predigtamte. Sein Leben und Wirken ſollte aber nicht auf die Räume ſeines Kloſters und die Kanzel von Osma beſchränkt bleiben, ja nicht einmal von den Gränzen ſeines Vaterlandes umſchloſſen werden; ehe er noch geboren worden, hatte ſchon ſeine Mutter geträumt, ſie trage in ihrem Schooße einen Hund, der, zwiſchen den Zähnen eine lodernde Fackel haltend, den ganzen Erdball in Flammen ſetzen werde. Ein ſcheinbar zufälliges Ereigniß gab ihm den Anlaß, ſich einer höchſten Sendung von weltgeſchichtlicher Bedeutung bewußt zu werden. Der König Alphons VIII. von Caſtilien dachte daran, ſeinen Sohn mit einer däniſchen Prinzeſſin zu vermählen, und betraute den Biſchof mit der Einleitung der Bewerbungsangelegenheit. Dominicus begleitete ſeinen Biſchof auf der Reiſe, die durch Languedoc gieng; hier lernten beide durch perſönliche Anſchauung das Leben und Denken des von religiöſen Wirren überzogenen Südfrankreichs kennen, und mochten ahnen, daß hier eine geiſtige Bewegung zum Ausbruche gekommen, die ohne geiſtige Gegenwirkung bei weiterem Umſichgreifen die folgenſchwerſten Ereigniſſe nach ſich ziehen müßte. Wohl hatte die Kirche gerade damals den Gipfel ihrer ſocialen Machtſtellung erſtiegen, und gebot, von äußerem Glanze umkleidet, über eine Fülle von Machtmitteln; aber ſie litt zugleich auch an jenen inneren Schäden, welche der zeitweilig noch unangefochtene und ſcheinbar unverlierbare Beſitz von Macht und Glück mit ſich zu bringen pflegt. Der Reichthum der Klöſter und Pfründen war zu einem Gegenſtande des Neides in den hohen und niederen Kreiſen der Weltlichen geworden; heilige Männer beklagten die vielen und ſchweren Ärgerniſſe, welche von der Geiſtlichkeit ausgiengen; die ſtrengen Geſetze der Kirche gegen die Simonie wurden häufig genug umgangen, die heilige Demuth Chriſti von geiſtlichen Gewalthabern verläugnet, und im verweltlichten Leben und Treiben vieler Mitglieder des Clerus auf die disciplinären Satzungen der Kirche und auf die Pflege des inneren Lebens vergeſſen. Zwar hatte es, wie zu jeder Zeit, ſo auch in dieſer Epoche kirchlicher Machtentwickelung, an ſtrengen Warnern, an eifrigen Beſtrebungen zur Verhütung und Hebung innerer Gebrechen nicht gefehlt; Gregor VII. hatte eine Reihe von Nachfolgern gehabt, die, ſeiner vollkommen würdig, die geiſtliche Zucht und Reform als eine der wichtigſten unter ihren großen Sorgen erachteten; ausgezeichnete

Männer ſuchten die Kloſterorden, denen ſie angehörten, auf ihre urſprüngliche Strenge und Reinheit zurückzuführen, während neue Genoſſenſchaften ſich bildeten, von ähnlichem Geiſte und Bedürfniſſe beſeelt, und von frommen, eifrigen Biſchöfen mächtigſt unterſtützt und gefördert. Gleichwol ſcheint es, daß durch ſolche Vorkehrungen, ſoweit überhaupt von ihnen die Erhaltung des Glaubens und Vertrauens auf die Kirche abhieng, nicht Alles erreicht werden konnte, was nothwendig geleiſtet werden mußte, um das Anſehen der Kirche auf der errungenen Höhe zu erhalten, und ihre Wirkſamkeit überdieß noch über die bisherigen Gränzen zu erweitern; denn die Kirche hat mit den großen Welteroberern gemein, daß ſie an keiner Gränze ihrer Eroberungen ſtille ſtehen darf. Was insbeſondere die geiſtlichen Orden anbelangt, in welchen ſich die intenſivſte religiöſe und ſittliche Kraft der Kirche zu ſammeln hat, ſo war zwar noch das Concil vom Lateran 1215 der Überzeugung, daß ſie in der Überfülle ihrer Zahl für das Bedürfniß der Zeit mehr als genügend wären, und hinfür keine neuen Aſſociationen eine kirchliche Approbation erhalten ſollten. Dieß war aber nur inſoferne richtig geurtheilt, als man einen normalen kirchlichen Geſellſchaftszuſtand vorausſetzte, der durch die bereits ſich regende Oppoſition religiöſer Sectirer nicht weſentlich berührt werden könne. So verhielt es ſich indeß nicht; vielmehr trug die damalige kirchliche Geſellſchaft einen doppelten Feind in ſich, der wol vor der Hand durch das Machtgewicht der Kirche und durch ſeine eigene Unreife und Schwäche noch niedergehalten war, aber durch keine menſchlichen Machtmittel ſich vertilgen ließ, ſondern nur durch offenkundige und gewaltige Zeugniſſe einer höchſten Fülle heiliger Kraft gebannt und bewältiget werden konnte. Dieſe zwei Feinde waren der durch die Waldenſer vertretene Proteſt gegen den Reichthum der weltmächtigen Kirche, und die häretiſche Gnoſis eines ſpeculativen Manichäismus, die in einem ſpäteren Jahrhunderte dem offen erklärten Proteſte den geiſtigen Rückhalt bot, und deren Vertreter ſchon im dreizehnten Jahrhunderte mit den Waldenſern gemeinſame Sache machten. Wenn nun jeder Orden in der Kirche durch die Erkenntniß eines beſonderen Bedürfniſſes in's Leben gerufen wird und mit Beziehung auf daſſelbe ſich organiſirt und entwickelt, ſo darf man, ohne den Verdienſten der bis zum dreizehnten Jahrhunderte entſtandenen Orden nahe zu treten, mit Recht ſagen, es gab am Anfange dieſes Jahrhunderts keinen Orden, welcher

dem in den neuen Secten ſich offenbarenden Geiſte des Widerſpruches und der Verneinung mit Erfolg entgegenzutreten im Stande geweſen wäre. Die Armen von Lyon wollten das Wort der chriſtlichen Wahrheit nur aus dem Munde Solcher vernehmen, die mit ihnen in der Nachfolge der Armuth wetteiferten; und außerdem mußten dieſe Verkünder des Gotteswortes einer Sprache mächtig ſein, die das irregeleitete Volk verſtand und durch die es überzeugt werden konnte. Nun fehlte es keineswegs an einzelnen Männern, welche, mit der Macht volksthümlicher Beredſamkeit ausgerüſtet, Großes zu leiſten im Stande waren; aber um eine großartige Geſammtwirkung hervorzubringen, und deren Erfolge dauernd ſicher zu ſtellen, war ein Inſtitut nothwendig, deſſen Glieder die apoſtoliſche Predigt als beſonderen Beruf ausübten, bereit und befähiget, das göttliche Wort allwärts unter die Menge zu tragen und an jedem Orte zu verkünden, wo man ihrer bedürftig ſein konnte. Die Idee eines ſpeciell der Predigt und Miſſion gewidmeten Ordens war dem dreizehnten Jahrhunderte neu; Dominicus iſt es, der ſie in gotterleuchtetem Geiſte empfing, als er auf jener Reiſe, die er mit ſeinem Biſchofe zu ganz anderen Zwecken unternommen, einen Irrgläubigen, der ihm nächtliche Herberge gab, dem wahren Glauben wiedergewonnen. Da der Zweck der Miſſion die Bekehrung der Irrgläubigen und Ungläubigen iſt, ſo legte ſich die Pflege der Wiſſenſchaft, als des nothwendigen Mittels zum Zwecke, von ſelbſt nahe; Dominicus beſaß perſönlich einen ſcharfen, tiefgehenden Verſtand, und zeigte bei mehr als einem Anlaſſe, wie hoch er die Wiſſenſchaft und deren ausgezeichnete Träger ehre. Auch dieſer Gedanke, die Wiſſenſchaft zu einer beſonderen Aufgabe eines neu zu gründenden Ordens zu machen, war neu; der ſpecifiſche Gründungszweck aller bisherigen Orden war ein aſcetiſcher, bei einigen in Verbindung mit Werken der thätigen Nächſtenliebe, namentlich durch perſönliche Widmung für Kranke und Gefangene. Das im Geiſte empfangene Werk zur Ehre des Herrn nahm damit den Anfang ſeiner Ausführung, daß Dominicus ſelbſt zuerſt perſönlich das Apoſtolat in Südfrankreich verwaltete. Den nächſten Anſtoß hiezu gab eine zweite Reiſe, vom König in Folge des günſtig aufgenommenen Bewerbungsantrages zur Heimführung der Braut angeordnet; die Abgeſandten trafen dieſelbe als Leiche, und Diego und Dominicus verließen erſchüttert das Haus der Trauer, um ihren Weg nach Heimſendung des biſchöflichen Gefolges nach

Rom zu nehmen und dem Papſte ſich als Miſſionäre anzubieten. Der Biſchof wollte unter die heidniſchen Cumanen gehen; Innocenz verwehrte dieß, ermächtigte aber beide, ſich den päpſtlichen Legaten anzuſchließen, welche zur Beſchwichtigung der religiöſen Bewegungen in Languedoc abgeordnet waren. Die Miſſionäre waren ſämmtlich aus dem Ciſtercienſer-Orden, ihr Leiter der Abt von Citeaux; ſie klagten den beiden neu ankommenden Mitarbeitern die Vergeblichkeit ihrer bisherigen Bemühungen bei dem ſchweren Haſſe der Albigenſer wider ſie und bei der ſtrafwürdigen Theilnahmsloſigkeit mehrerer Biſchöfe der Provinz. Der erſte Rath, den ihnen der Biſchof Diego ertheilte, war, ſie möchten das ſie umgebende Gepränge ihrer geiſtlichen Würde und Machtvollkommenheit beſeitigen, und arm und apoſtoliſch auftreten, um Mißtrauen und Abneigung zu überwinden. Da der Abt von Citeaux durch andere Angelegenheiten abgerufen wurde, trat Diego ſelbſt an die Spitze, und begann nach der von ihm empfohlenen Weiſe in der That mit glücklichem Erfolge, an welchem Dominicus den Hauptantheil hatte. Ein erſtes bleibendes Werk, welches letzterer zu Stande brachte, war die Errichtung eines Inſtituts für arme Edelfräulein, welche den Gefahren der Irreleitung zumeiſt ausgeſetzt waren. Sein glühender, aufopferungsvoller Eifer, die Kraft ſeines heiligen Wortes im Bunde mit der liebevollſten und ſanfteſten Geduld und Ausdauer bekehrte nicht Wenige, und gewann ihm ſelbſt von Solchen aufrichtige Achtung, welche keine Luſt zur Sinnesänderung zeigten. Die Heimkehr des Biſchofes, dem Innocenz nur eine zeitweilige Abweſenheit aus ſeiner Diöceſe verſtattet hatte, und die verrätheriſche Ermordung des päpſtlichen Legaten Peter von Caſtelnau brachte eine traurige Änderung in das begonnene Friedenswerk. Denn nunmehr wurde gegen die Albigenſer das Kreuz geprediget, und Graf Raymund von Toulouſe, dem die Schuld des Mordes zur Laſt fiel, mit Krieg überzogen; es folgten nun jene Kämpfe, in welchen Simon von Montfort die hochherzige Tapferkeit eines glaubensſtarken Helden bewährte, während Dominicus, von ſeinen geiſtlichen Genoſſen verlaſſen, einſam ſtand, unter den ſchwierigſten und für ſein Unternehmen ungünſtigſten Verhältniſſen, von dem erbittertſten Haſſe umringt, in beſtändiger Todesgefahr ſchwebend. Mit Recht wird es als ein Wunder geprieſen, daß er in keiner der ihm drohenden Gefahren und Nachſtellungen umkam; ein mindeſtens eben ſo großes Wunder aber war auch die

Gnade, die ihn mit heiligem Todesmuthe ſtärkte, ja mit dem heiſſeſten Verlangen nach der Palme des Martyrthums erfüllte. Seine Geſinnungen erhellen aus den Antworten, die er ſeinen Feinden gab; ihren Drohungen ſetzte er das Bedauern entgegen, des Martyriums noch nicht werth zu ſein; auf die Frage, was er thun würde, wenn man ſich ſeiner bemächtigte, um ihn zu tödten, erwiderte er, er würde ſeine Feinde bitten, ihn nicht ſchnell, ſondern mit langſamen Martern zu tödten, um ſeine Glaubenstreue zu ſeinem eigenen Troſte wahrhaft erproben zu können. An Verfolgungen und Blutgerichten, die über die religiöſen Empörer verhängt wurden, hatte er keinen, auch nicht den geringſten Antheil; man weiß nur, daß er einen bereits zum Tode Verurtheilten im letzten Augenblicke rettete, unter der zuverſichtlichen, durch den Erfolg beſtätigten Vorausſetzung, derſelbe werde als heiliges Mitglied ſeiner Genoſſenſchaft ſterben; daß er ein anderes Mal ſich ſelbſt verkaufen wollte, um einem armen Weibe Unterhalt zu verſchaffen, welche geſtand, daß ſie darum von den Albigenſern ſich nicht losſagen könne, weil ſie ohne Unterſtützung derſelben kein Brod fände. Er hatte keine anderen Waffen, als ſein Wort, ſein Gebet, ſeine Armuth, ſeine Liebe und Geduld und ſeine Thränen, die Gott gezählt hat; ſie floßen reichlich, und einzig nur dem Unglücke verirrter Seelen, den Leiden Chriſti und ſeiner heiligen Kirche, ſie floßen täglich, wenn er am Altare ſtand, ſie floßen durch ſein ganzes Leben in vielen unter Gebet durchwachten Nächten. In jener Zeit war es auch, daß er das Roſenkranzgebet einführte, ermuntert durch eine jener Viſionen, an welchen das heilige Innenleben dieſes gottbegnadigten Mannes ſo reich geweſen iſt; während die unſelige Verwickelung von Haß und Irrung zu einem Glaubenskriege nöthigte, bot Dominicus das fromme Gebet der Gläubigen als Kriegsmacht auf, als deren ſiegreiche Vorkämpferin er die heilige Jungfrau inbrünſtig ehrte. Der Krieg endigte mit einem glänzenden Siege, der dem Schwiegervater des Grafen von Toulouſe das Leben koſtete und dem tapferen Montfort das Beſitzthum des Grafen als Lohn zuwendete, ohne daß der Held des ihm geſpendeten Dankes hätte froh werden können; er fiel nach drei Jahren in ritterlicher Vertheidigung des Gebietes, welches ihm die Lateranenſiſche Kirchenverſammlung (1215) zugeſprochen hatte. Wäre der Wunſch des Papſtes Innocenz für das Concil maaßgebend geweſen, ſo würde Simon von Montfort kein ſolches

Ende gefunden haben; denn der Papſt hatte ungern eingewilliget, Raimund's ſchuldloſen Sohn, den Enkel ruhmreicher Ahnen, ſeines väterlichen Erbes zu berauben. Es war aber der Wille des Himmels, daß die menſchlich klugen Vorkehrungen der Gegner Raimund's, der franzöſiſchen Biſchöfe und Prälaten vereitelt werden, hingegen das von Dominicus begründete Werk dauern und bleibende Früchte bringen ſollte. Um das Jahr 1215 hatte er ſechzehn Genoſſen um ſich verſammelt, acht Franzoſen, ſechs Spanier, einen Portugieſen und einen Engländer; nach fünf Jahren zählte der Orden bereits ſechzig Convente nach allen Richtungen des abendländiſchen Europa, in Italien, Frankreich, Spanien, Deutſchland, Ungarn und Polen. Von Innocenz III., der ſchon 1216 ſtarb, konnte Dominicus nur eine vorläufige mündliche Approbation ſeiner Geſellſchaft erhalten; indeß war es eben dieſer Papſt, welcher bereits früher in einem Schreiben an Dominicus dem Orden den Namen Predigerbrüder (fratres praedicatores) geſchöpft hatte. Die Bewerbung um kirchliche Beſtätigung führte den Apoſtel von Languedoc zum zweiten Male nach Rom; bei dieſer Gelegenheit fanden und umarmten ſich die zwei Friedensengel dieſes Jahrhundertes, der apoſtoliſche Dominicus und der ſeraphiſche Franciscus, beide in Liebe zur heiligen Armuth Chriſti glühend, Dominicus der Vorkämpfer des Glaubens, Franciscus der Apoſtel der himmliſchen Charitas. Nachdem Dominicus ſeine Regel vorgelegt, und Papſt Honorius III. ſie beſtätigt hatte, nahm ſein Unternehmen raſchen Fortgang; die beſten und edelſten Menſchen, darunter Männer von vornehmer Geburt und gelehrtem Rufe, ſchloßen ſich dem gewaltigen Herzenserſchütterer an, den das Volk bereits als Heiligen verehrte, als Propheten und Wunderthäter anſtaunte. Er gliederte den Orden in drei Arten von Gemeinſchaften; der erſte und zweite Orden umſchloß Männer und Frauen, welche in Klöſtern lebten; der ſogenannte dritte Orden war für nichtgeiſtliche Perſonen aller Stände beſtimmt, um auch das thätige Weltleben mit allen ſeinen Verrichtungen in den Kreis heiliger Widmung zu ziehen, dem Familienleben die Weihe tieferer Religiöſität zuzuwenden, und die Jugend gegen die mannigfaltigen Gefahren und Lockungen der Welt zu waffnen und zu ſichern. Die Kloſterregel war auf die Vorſchriften des heiligen Auguſtinus für das gemeinſame Leben gebaut; Dominicus wählte dieſe Grundlage, weil er ſie aus eigener Übung am Genaueſten kannte, und weil ſie ihm bei ihrer allgemein

gehaltenen Faſſung die meiſte Freiheit in der Anwendung auf die beſonderen Zwecke ſeiner Geſellſchaft ließ. Jedes Kloſter hatte einen von den Conventualen deſſelben gewählten Prior; alle Prioren einer Provinz vereinigten ſich, jeder von zwei ſtimmberechtigten Deputirten ſeines Kloſters begleitet, zur Wahl des Pater provincialis; die Provinciale, jeder von zwei ſtimmberechtigten Deputirten der Provinz begleitet, traten zur Wahl des Pater generalis zuſammen, der an der Spitze des Ordens ſtand, und die gewählten Provinciale, ſo wie jeder Provincial die ihm unterſtehenden Prioren zu beſtätigen hatte. Der Pater generalis wurde vom Generalcapitel beſtätiget und behielt ſein Amt auf Lebensdauer, während die übrigen Vorgeſetzten nur zeitweilig ihr Amt verwalteten, in Nachahmung der Art und Weiſe, nach welcher die göttliche Vorſehung in der Welteinrichtung das Beharrende und Ewige mit dem Zeitlichen und Veränderlichen vermittelt. Jeder Vorgeſetzte war controlirt, der General durch das Generalcapitel, der Provincial durch das Provincialcapitel, der Prior durch einen ihm beigeordneten Rath aus den Conventualen ſeines Kloſters. Das Gelübde der Armuth wollte Dominicus auf das Strengſte gehalten wiſſen; er trat deßhalb ſogar das bereits erworbene Eigenthumsrecht auf die ſeinem Orden gemachten Schenkungen wieder an andere Orden ab, die Annahme des unbedeutendſten Geſchenkes ohne Bewilligung des Oberen wurde als regelwidrig ſtrenge beſtraft, die Brüder ſollten bloß von den Gaben der chriſtlichen Barmherzigkeit leben. Einer der Brüder trug einmal Bedenken, ſich ohne Geld an eine weite Reiſe zu machen; Dominicus vergoß Thränen über ein ſo kleines Vertrauen auf die Vorſehung, und warf ſich vor ihm auf die Knie, um ihn durch ſeine Bitten zum Antritt der Reiſe zu bewegen. Es geſchah öfter als einmal, daß ſich die Brüder zur beſtimmten Stunde im Speiſeſaale verſammelten, ohne zu wiſſen, woher ſie die Mittagskoſt bekommen würden; Dominicus ſprach das Gebet, als ob der Tiſch beſetzt wäre, und ſiehe, kaum hatte er geendet, ſo erſchienen — ſagt die Legende — zwei fremde Männer, die Niemand kannte, und vertheilten Brod und Wein, ſo wunderbar erquickend, wie ſonſt niemals genoſſen worden. Die Pflichten der Brüder waren beten, ſtudiren, predigen, faſten, auf hartem Lager ſchlafen; alle Reiſen mußten zu Fuß und baarfuß gemacht werden. Der kirchliche Gottesdienſt ſollte kurz und einfach ſein, um die der Betrachtung und dem Studium zu widmende Zeit

nicht zu ſchmälern; auf Reiſen waren die Brüder von den ſtrengen Ordensfaſten enthoben, wenn dieſe nicht eben mit den kirchlichen Faſten zuſammenfielen; männliche Beſuche innerhalb der Clauſur wurden geſtattet. Der Orden ſollte ſtets eine Anzahl von Religioſen auf die berühmteſten Univerſitäten ſchicken, um dort zu ſtudiren, zu lehren und die academiſchen Grade zu erlangen; er ſollte ſelbſt auch Schulen unterhalten. Die Ordenstracht war anfangs dieſelbe, welche Dominicus als Chorherr getragen hatte: ein weißer Habit, weißes Chorhemd und ein ſchwarzer Mantel mit der Kappe; das Chorhemd wurde zufolge einer Viſion, in welcher dem fieberkranken Bruder Reginald die heilige Jungfrau erſchienen, Haupt und Leib geſalbt und die zukünftige Tracht des Ordens gezeigt hatte, in ein Scapulir verwandelt — der einzige Theil des Ordensgewandes, welcher bei Ablegung des Gelübdes benedicirt wird; der Ordensbruder darf ohne daſſelbe ſeine Zelle nicht verlaſſen und nimmt es zuletzt noch in's Grab mit. Um dem Orden feſten Beſtand und Halt zu ſichern, hatte ſich Dominicus drei Hauptorte der chriſtlichen Welt zu Stützpuncten weiterer Verbreitung auserſehen: Rom als Capitale der chriſtlichen Welt, Bologna und Paris als vornehmſte Sitze der damaligen Gelehrtenbildung. Den nach Paris geſchickten Brüdern ſchenkte der Hauscaplan des Königs, der ſie bald kennen, lieben und bewundern lernte, ein von ihm gegründetes Pilgerhaus, welches den Namen St. Jacob führte und ſchnell von einer großen Anzahl neuer Ordenscanditaten bevölkert war und zur Univerſität in Beziehungen trat; das ſchlichte Pilgerhaus bekam die von ſeinem Erbauer nicht geahnte Beſtimmung, ein Aufenthalt apoſtoliſcher Männer, eine Gelehrtenacademie und eine Grabſtätte von Königen [1]) zu werden. In Bologna wurde die erſte Anſiedelung durch den von der heiligen Jungfrau geſalbten Bruder Reginald gegründet, welcher,

---

1) In der Gruft zu St. Jacob wurde Robert, der ſechste Sohn Ludwig's IX. und Ahnherr der Bourbons mit einer langen Reihe von Deſcendenten beigeſetzt. Sein Grabmal erhielt ſpäter die Inſchrift:

Hic stirps Borbonidum; hic primus de nomine princeps
Conditur; hi tumuli velut incunnabula regum.

Übrigens iſt dieſes Haus öfter fälſchlich mit einem anderen St. Jacobskloſter verwechſelt worden, welches, gleichfalls den Dominicanern gehörend und in der Straße St. Honoré gelegen, dem Jacobinerclubb der franzöſiſchen Revolutionszeit den Namen gab.

aus dem heiligen Lande zurückkehrend, durch ſeine feurige, zündende Beredſamkeit die ganze Stadt aufregte. „Ich ſehe die Himmel offen," begann er eine ſeiner Reden, „ich ſehe die Himmel offen, ſeine Thorflügel weit aufgeſchlagen, um Alle aufzunehmen, die ſeine Herrlichkeiten ſchauen wollen. Die Himmel ſehe ich offen; was ſäumt ihr noch, in ſie einzugehen?" Und nun ſchilderte er in ſchwunghafter Anſprache mit begeiſterten Gefühlen die erhabene Sendung ſeines Ordens mit ſolchem Erfolge, daß ſich Geiſtliche und Rechtsgelehrte, Lehrer und Studenten zur Bewerbung um Aufnahme drängten. Es konnte freilich nicht fehlen, daß die im Momente begeiſterter Erregung gefaßten Vorſätze unter den ſchweren Prüfungen und Entbehrungen des Ordenslebens mehrfach wieder bereut, und von Einzelnen wieder der Austritt begehrt wurde. So ereignete ſich unter Anderem einmal, daß zwei mit vorzüglichen Gaben ausgeſtattete Brüder in entmuthigter Stimmung zur großen Betrübniß der Anderen durchaus das Kloſter verlaſſen wollten. Reginald rief das Capitel zuſammen und eröffnete den Verſammelten die traurige Kunde des unbeugſam feſtſtehenden Entſchluſſes der Beiden. Die Mittheilung wurde unter Thränen und Schluchzen angehört; Reginald aber blickte ſchweigend zum Himmel mit dem Ausdrucke unwandelbaren Vertrauens und ſchien mit Gott zu ſprechen. Eben wollte nun Bruder Clarus, ehemals Lehrer des Rechtes und der ſchönen Künſte in Bologna, eine tröſtende und beruhigende Anſprache an die Verſammelten richten, als plötzlich, zu Aller Erſtaunen, Meiſter Roland von Cremona, ein hochberühmter Lehrer der Philoſophie an der Bologneſer Univerſität, in den Saal ſtürzte zu den Füßen Reginald's, und das Ordenskleid verlangte. Reginald, außer ſich vor Freude, hieng ihm ſogleich ſein eigenes Scapulier um; der Sacriſtan zog die Kloſterglocke, die Brüder ſtimmten das Veni creator spiritus an, die Kirche füllte ſich mit Menſchen, die ganze Stadt war in Bewegung über das unvermuthete Ereigniß des Tages; die gebeugten Brüder ermannten ſich zu neuer Zuverſicht, und die Beiden, welche ſchon bereit geweſen, mit päpſtlicher Erlaubniß den Orden zu verlaſſen, warfen ſich mit thränenden Augen und aufgehobenen Händen in der Mitte des Capitels auf die Knie, betheuernd, daß ſie bis an den Tod treu im Orden verharren würden. Meiſter Roland war der erſte Dominicaner, welcher an der Univerſität Paris eine theologiſche Lehrkanzel beſtieg. Während dieß in Italien vorgieng,

war Dominicus auf Reiſen in Spanien und Frankreich, die bereits beſtehenden Anſiedelungen des Ordens beſuchend, andere neu gründend. O wunderbare Einfalt des Heiligen! Der Mann, der die größten und ſchwerſten Sorgen der Zeit im Herzen trug, mit ſeinen Gedanken alle Völker der Erde umfaßte, mit Gott und den Seligen unabläſſig verkehrte, trug auf ſeiner Heimkehr aus Spanien unter ſeinen übrigen Habſeligkeiten verpackt eine Anzahl kleiner Geräthſchaften aus Ebenholz für Küche und Tiſch auf ſeinen Schultern, um mit dieſem eigenhändig überbrachten Geſchenke die Schweſtern zu St. Sabina in Rom zu erfreuen. Am Pfingſtfeſt des Jahres 1220 verſammelte er das erſte Generalcapitel in Bologna, auf welchem er die Brüder bewog, ſeinem Herzenswunſche rückſichtlich der unbedingten Armuth des Ordens zuzuſtimmen; ferner wurde beſchloſſen, daß die Generalverſammlung des Ordens jährlich wiederholt und abwechſelnd zu Paris und Bologna gehalten werden ſollte. Seine Bitte um Enthebung vom Vorſteheramte, welches er zurücklegen wollte, um als Apoſtel unter die Cumanen zu gehen, wurde nicht angenommen, dafür das Amt der Ordensdefinitoren eingeführt als Beirath des Pater generalis. Er präſidirte noch einer zweiten Verſammlung, die im nächſten Jahre abermals in Bologna gehalten wurde; mit thränenden Augen ſah er bei ſeiner Ankunft, daß am Capitelhauſe zur Erweiterung der Zellen ein Zubau aufgeführt wurde. Wollt ihr ſo ganz der Armuth vergeſſen, rief er, daß ihr euch Paläſte baut! Die Arbeiten mußten abgeſtellt werden, und wurden erſt nach ſeinem Tode wieder aufgenommen. Auf dieſer Verſammlung wurde das Verbreitungsgebiet des Ordens bereits in acht Provinzen getheilt: Spanien unter dem dermaligen Provincial Suero Gomez, die Provence unter Bertrand von Garrigue, Frankreich unter Matthäus von Frankreich, die Lombardei unter Jordan von Sachſen, Rom unter Johann von Piacenza, Deutſchland unter Conrad dem Deutſchen, Ungarn unter Paul von Ungarn, England unter Gilbert von Fraſſinet. So hatte Dominicus auf Erden noch den Troſt, kurz vor ſeinem Hingange das glückliche Gedeihen ſeines Werkes überſchauen zu können; bald darauf wurden ſeine zahlreichen Jünger und Verehrer durch die ſchmerzliche Kunde ſeines Todes erſchüttert, der am 4. Aug. 1221 erfolgte. Seine letzten Worte waren: „Habt Liebe, bewahret die Demuth, trennt euch nicht von der freiwilligen Armuth.“ Der Leichnam wurde nach dem Wunſche des

Verblichenen in der Ordenskirche zu Bologna unter den Chorſtühlen ſeiner Brüder beigeſetzt. Nach zwölf Jahren veranlaßte die nothwendig gewordene Erweiterung der Kirche die Öffnung des Grabgewölbes, welche im Beiſein des Podeſtà, vieler kirchlicher Würdenträger und einer großen Menge von Gläubigen vorgenommen wurde; ein lieblicher Geruch ſtieg aus der Gruft, als die ſchweren Steine hinweggehoben waren, und bei Öffnung des ſchlichten Sarges fand man nur noch ſeine Gebeine, die nun in dem marmornen Grabmal einer neu erbauten Capelle hinterlegt wurden. Die wunderthätige Wirkung der übertragenen Gebeine führte noch in demſelben Jahre zur Heiligſprechung des gottſelig verblichenen Mannes durch ſeinen Freund Gregor IX., denſelben Papſt, der auch das Andenken des heiligen Franciscus von Aſſiſi mit dieſer höchſten Glorie unſterblicher Namen geſchmückt hat.

Der Nachfolger des heiligen Dominicus in dem Amte eines oberſten Meiſters war Bruder Jordan von Sachſen, aus dem Hauſe der Grafen Eberſtein. Dominicus hatte ihn in Paris kennen gelernt, und dem für Glaube und Wiſſenſchaft begeiſterten Jüngling, der das Ordenskleid begehrte, gerathen, er möge vordem ſeine Studien beendigen und die kirchliche Weihe des Diakonates empfangen. Zwei Jahre ſpäter meldete ſich Jordan, einen anderen geliebten Gefährten nach ſich ziehend, im Kloſter St. Jacob abermals um Aufnahme, und nach wieder zwei Jahren war er ſchon als Provincial der Mailänder Provinz thätig; unmittelbar darauf trat er an die Spitze des Ordens. Man ſagt von ihm, daß er einzig durch ſeine Predigten dem Orden über 1000 Mitglieder gewonnen habe; er war der Rede in ſo vollendetem Grade Meiſter, daß man vor ihm wie vor einem Verführer warnte, der die Gemüther gegen ihren Willen mit ſich fortreiße. Der apoſtoliſche Freimuth ſeiner Rede ſchonte ſelbſt einen Friedrich II. nicht. Zuletzt trieb ihn ſein heiliger Glaubenseifer an, das heilige Land zu beſuchen; angeſichts der Küſte deſſelben gieng er während eines heftigen Sturmes mit dem Schiffe in den Wogen des Meeres unter. Er war ſechszehn Jahre Pater generalis geweſen, und hinterließ der Kirche den ſchönen Hymnus Salve Regina als Vermächtniß. Raimund von Pennafort, aus altadeligem, den aragoneſiſchen Königen verwandten Geſchlechte, ehedem Lehrer der Philoſophie zu Bologna, und berühmter Rechtskundiger, dem die Kirche die geordnete Zuſammenſtellung ihres Rechtes in den

fünf Büchern der Decretalen, und der Orden eine letzte endgültige Revision seiner Verfassung verdankt, war der dritte Obere, blieb es aber nur zwei Jahre, weil er die heilige Muße eines demüthigen Ascetenlebens vorzog, aus welchem Grunde er auch mehrmals die höchsten ihm angebotenen Kirchenwürden ausschlug. Er war im Interesse der Missionsthätigkeit seines Ordens namentlich auch ein eifriger Förderer des Studiums der morgenländischen Sprachen, und gründete dafür zwei Collegien in Murcia und Tunis. Er starb als hundertjähriger Greis, hochverdient um Kirche und Wissenschaft und wurde heilig gesprochen. Als Thomas in den Orden trat, war Johannes aus Deutschland Leiter der Gesellschaft (1239—1254), der vierte in der Reihe der obersten Meister, unter fortwährend steigendem Glanze des Ordens. Da leuchtete als ein Stern ernster Größe in Deutschland Albertus Magnus, aus dem Geschlechte der Edlen von Bollstädt, ein Wunder der Gelehrsamkeit für seine Zeit, und eben so durch das Beispiel seiner Tugenden ausgezeichnet. Hugo von St. Caro, später Cardinal, erbaute durch seine Frömmigkeit das ganze Lütticher Land, wo man seine Aussprüche gleich einem Orakel verehrte; im Mailändischen war Peter von Verona als mächtiger Bekämpfer der Irrlehre aufgetreten, und die ganze Lombardei wiederhallte von den Predigten, von den Wundern des Johannes von Vicenza. Dieser hatte durch seinen strengen Wandel und die Kraft seiner Rede die Herzen der Italiener sich ganz eigentlich unterworfen. Überall, wo er hinkam, das Evangelium zu predigen, wurde nicht nur seine Lehre mit Ehrfurcht aufgenommen, sondern auch für alle bedeutenderen und schwierigeren Fälle im Leben sein persönlicher Rath gesucht und befolgt. Allenthalben, wo der Parteihaß Familien, Freunde, Gemeinden und Städte entzweite, erschien Johannes als Bote der Eintracht und des Friedens. Auf seine Stimme öffneten sich die Gefängnisse, der Gläubiger stand von seiner Forderung ab, man entsagte dem Wucher und die verjährtesten Feindschaften erloschen wie durch Zauber. Bürger, Städte, Prälaten, selbst Päpste wählten ihn zum Mittler in Streitsachen, und sein Dazwischentreten konnte als Bürgschaft eines glücklichen Ausganges gelten. In anderen Gegenden hatten Predigermönche als Streiter gegen die Irrlehren der Albigenser den Martyrtod gefunden; besonders aber blühten sie in Spanien, dem Vaterlande des Stifters. Im östlichen und nördlichen Europa waren Hyacinth und Ceslas für

die Ausbreitung des Chriſtenthums und des Ordens thätig. Beide waren in Rom mit Dominicus durch deſſen Jugendfreund, den Biſchof von Krakau zuſammengeführt worden; laut der Ordenschronik beſtimmte ſie das an dem Jüngling Napoleon, dem Neffen des Cardinals Stephan von Foſſanuova gewirkte Wunder einer Todtenerweckung, der Sache des heiligen Mannes ſich für immer zu weihen. Beſonders eifrig wirkte der heilige Hyacinth, mit Recht als Apoſtel des Nordens geprieſen. Nachdem er das Evangelium den polniſchen und böhmiſchen Völkern geprediget hatte, durchzog er ganz Rußland, Liefland, Schweden und Dänemark. Während Ceslas und einige andere Brüder ſeine apoſtoliſchen Arbeiten in dieſen Ländern fortſetzten, trieb ihn ſein Eifer bis zu den Ufern des ſchwarzen Meeres, den Inſeln des Archipels und den Küſten von Aſien, um allenthalben Unglaube, Schisma und Irrlehre zu bekämpfen. Er taufte viele Muſelmänner, verkündete barbariſchen Völkerſchaften den Namen Jeſu Chriſti, und gründete auf ſeiner Rückkehr in Preußen, Pommern, an den Küſten der Oſtſee, auf der Inſel Rügen ſo wie in mehreren moskowitiſchen Provinzen Klöſter ſeines Ordens, nebſt Miſſionsſchulen, aus welchen die erſten Biſchöfe der Lithauer, Liefländer und vieler anderer von den Dominicanern bekehrter Völkerſchaften hervorgiengen. Welche Ausdehnung die Wirkſamkeit des Ordens bereits dreißig Jahre nach dem Tode des Stifters gewonnen, erhellt aus einer Bulle des Papſtes Innocenz IV. (1253), welche mit den Worten beginnt: „An unſere geliebten Söhne, die Brüder Prediger, die das Evangelium verkünden in den Ländern der Saracenen, Griechen, Bulgaren, Cumanen, Äthiopier, Syrer, Gothen, Jacobiten, Armenier, Indier, Tartaren, Ungarn und bei den übrigen ungläubigen Völkern des Morgenlandes.“ Das hier verzeichnete Gebiet ihrer Miſſionsthätigkeit wurde im Laufe der folgenden Jahrhunderte noch immer erweitert; ſie dehnten ihr Wirken während des Mittelalters über die geſammte damals bekannte Welt aus, von der Nordweſtküſte Africa's bis zu den Strömen Hochaſiens, von Fez und Marocco bis Grönland. Die Holländer waren nicht wenig erſtaunt, bei ihrer Landung auf Grönland, zu Anfang des ſiebenzehnten Jahrhunderts einen ſeit Jahrhunderten beſtehenden Dominicanerconvent zu finden, von deſſen Beſtehen bereits um 1386 der Capitän Nicola Zani Nachricht gegeben hatte. Ein Dominicaner war Bruder Diego Deza, deſſen

Fürſprache am ſpaniſchen Hofe die Schiffe erwirkte, mit welchen Columbus ſeine erſte Fahrt nach America unternahm; und kaum verbreitete ſich die Kunde neu entdeckter Welten, ſo waren auch ſchon die Söhne des heiligen Dominicus als Sendboten des Evangeliums reiſefertig und folgten den Entdeckern und Eroberern derſelben auf dem Fuße nach. Zu Anfang des ſechszehnten Jahrhunderts hatten ſie ſich bereits in Oſt- und Weſtindien feſtgeſetzt. Um 1550 beſaßen ſie auf der Halbinſel Malacca und den benachbarten Inſeln achtzehn Convente und zählten 60,000 Bekehrte; bald darauf betraten ſie das Reich Siam, und ein Dominicaner ſetzte als erſter chriſtlicher Miſſionär den Fuß auf chineſiſchen Boden, auf welchem um 1580 bereits eine Kirche und eine Schule beſtand. 1602 gründete der Orden einen Convent auf Japan; 1616 eine Univerſität auf Manilla. America wurde von den Miſſionären des Ordens frühzeitig nach allen Richtungen beſetzt; zuerſt landeten ſie auf der Inſel Domingo (1510), drei Jahre ſpäter gründeten ſie den erſten Convent in Mexico, 1526 hatten ſie ſchon ganz Neuſpanien inne mit hundert Conventen und Häuſern, 1529 kamen ſie nach Peru, 1540 hatten ſie in Neugranada neunzig und in Chili vierzig Convente, Kirchen und Häuſer; 1542 wurde das Evangelium in Florida geprediget, 1550 zu Lima eine Univerſität errichtet.

Der räumlichen Ausdehnung ihrer Wirkſamkeit entſprach eine eben ſo tiefgehende innerliche und geiſtig mächtige Theilnahme an allen größten und höchſten Angelegenheiten der Menſchheit, an den Gütern der Wiſſenſchaft, Kunſt und menſchlich edlen Bildung. Sie vertraten und ſchützten nach Kräften die heiligen Menſchenrechte der unglücklichen Indianer America's; der edle Bartholomäus de Las Caſas war ein Dominicaner. Die wiſſenſchaftliche Thätigkeit des Ordens war, beſonders in den erſten Jahrhunderten ſeines Beſtehens, eine wahrhaft glänzende zu nennen; er hat gegen 4000 Schriftſteller aufzuweiſen, unter welchen ſich nebſt anderen bereits genannten und noch ſpäter zu nennenden die Namen eines Suſo, Tauler, Meiſter Eckart, eines Cajetan, Melchior Canus, Hentenius, Caranza, Malvenda, Goar, Combefis, Le Quien, Natalis, Alexander u. A. finden. Der heilige Antoninus hat die erſte ausführliche Weltgeſchichte geſchrieben; die goldene Legende des Jacobus a Voragine iſt als eines der volksthümlichſten Bücher in alle Sprachen des Abendlandes überſetzt worden. Die Kirche Santa Maria Novella

zu Florenz, die Michel Angelo täglich beſuchte und der edlen züchtigen Anmuth ihres Stiles den Namen Spoſa ſchöpfte, iſt durch drei Dominicanerbrüder erbaut worden. Über die Annunciata, welche der engelgleiche Bruder Giovanni da Fieſole in der dem heiligen Dominicus geweihten Kirche ſeines Geburtsortes malte, urtheilte derſelbe Michel Angelo, der Maler habe ſeine Geſtalten dem Himmel abgelauſcht. Dem Bruder Angelico ſchließen ſich Bruder Bartolomeo, Raphael's Freund und Bruder Benedetto an; beide ſind durch das erſchütternde Ende des von ihnen hochverehrten feurigen Reformators Savanarola bewogen worden, Genoſſen ſeines Ordens zu werden. Lebendige Ausdrücke der Ideale des Bruders Angelico waren die heilige Katharina von Siena und die heilige Roſa von Lima, beide aus dem dritten Orden der Geſellſchaft. Auch ein Vincentius Ferrerius und ein Ludwig von Granada gehören zu den heiligen Männern dieſes Ordens. Derſelbe hat der Kirche binnen ſechs Jahrhunderten über 2000 Biſchöfe, 400 Erzbiſchöfe, 70 Cardinäle und 4 Päpſte gegeben; er zählt unter ſeinen berühmten Mitgliedern 4 Vorſitzende öcumeniſcher Synoden, 25 Legaten a latere, 80 Nuntien, und einen Churfürſten. Unter den jüngſten Söhnen des heiligen Dominicus iſt Lacordaire einer der berühmteſten, tief begeiſtert von den Erinnerungen an die große Vergangenheit ſeines Ordens, wovon das biographiſche Denkmal, das er dem Ordensſtifter geſetzt, Zeugniß giebt.

Dieſe Geſellſchaft alſo iſt es, deren Zwecken Thomas durch ein feierliches Gelübde ſein Leben weihte; nicht ahnend, daß er ſelbſt beſtimmt ſei, ihre leuchtendſte Zierde zu werden und ihre Ehren und Verdienſte mit den Ehren ſeines unvergänglichen wiſſenſchaftlichen Ruhmes zu krönen, als Geſetzgeber in der Wiſſenſchaft des Heiligen nicht nur für ſeinen Orden und ſeine Zeit, ſondern auch für die noch folgenden Jahrhunderte und durch feierliche Erklärung der Kirche unter die Zahl ihrer heiligen Lehrer aufgenommen.

Zweites Capitel.

Erlebniſſe und Beſtrebungen des heiligen Thomas vom Eintritte in den Orden bis zum Antritte des öffentlichen Lehramtes. Stand der kirchlichen Wiſſenſchaft im dreizehnten Jahrhunderte; die Schule Albert's des Großen; die Pariſer Univerſität und das Verhältniß des Predigerordens zu derſelben.

Es läßt ſich unſchwer vorſtellen, welchen Eindruck die unerwartete Nachricht über den Schritt, den Thomas gethan, auf ſeine Verwandten machte. Seine Mutter machte ſich augenblicklich auf den Weg nach Neapel, um den Sohn, den ſie für eine Beute trügeriſcher Beredung hielt, dem Orden zu entreißen, die Ehre der Familie und die Zukunft ihres unerfahrenen Kindes zu retten. Sie fand ihn aber nicht mehr in Neapel; in Vorausſicht ihres Kommens war Thomas mittlerweile nach Rom geſendet und in dem Convente zu St. Sabina untergebracht worden, jenem berühmten Hauſe, welches von Papſt Honorius III. dem heiligen Dominicus geſchenkt worden war und einen Theil des vom Papſte ſelber bewohnten Palaſtes der Savelli ausmachte. An dieſem Orte, an welchen ſich die erſten und glorreichſten Erinnerungen des neu erſtehenden Ordens knüpften, ſollte der Sohn, welcher ſich vor der ſtürmiſchen Zärtlichkeit der ihn begehrenden Mutter flüchtete, ein ſtilles, zurückgezogenes Aſyl finden, und an den Eindrücken ſeiner neuen Umgebung ſein Gemüth erheben und wider die bevorſtehenden Kämpfe kräftigen. Es währte indeß nicht lange, ſo hatte die Gräfin Theodora auch ſeinen neuen Aufenthalt erforſcht, und kam eben ſo ſchnell nach Rom, als ſie früher nach Neapel geeilt; und da ſich ihren Bitten und Thränen die Pforte des Kloſters nicht öffnete, ſo zog ſie den ganzen römiſchen Adel in's Mitleid und ſuchte beim Papſte Gehör. Der Orden mochte beſorgen, daß die Anſtrengungen der Mutter, die Alles aufbot, ihren Sohn wiederzugewinnen, endlich doch zu ihrem Ziele gelangen dürften; es wurde daher beſchloſſen, den jungen Novizen in Begleitung mehrerer Brüder nach Paris zu ſenden, um ihn weiteren Beunruhigungen zu entrücken, und ihm Muße zur ungeſtörten Pflege und Vertiefung ſeines religiöſen und

wiſſenſchaftlichen Strebens zu verſchaffen. Die Brüder entwichen mit ihrem jungen Genoſſen auf unbetretenen Wegen, und gelangten ohne Hinderniß faſt bis an die Gränzen des päpſtlichen Gebietes. Da wurden ſie, in der Nähe des Städtchens Acquapendente unter einem Baume ausruhend, plötzlich von einer bewaffneten Schaar umgeben und angehalten; es waren die Leute Raynald's, des Bruders des Flüchtlings, Raynald ſelbſt an ihrer Spitze. Theodora hatte nämlich die heimliche Abreiſe ihres Sohnes erfahren, und deſſen Brüder, welche die kaiſerlichen Heere in Toscana befehligten, davon benachrichtiget; dieſe ſperrten alle Wege, welche aus dem Römiſchen Gebiete nach Toscana führten, und bekamen ſo den Fliehenden in ihre Hände. Die beiden Hauptleute hatten im wilden Kriegs- und Lagerleben das rauhe Gewand eines demüthigen Mönches eben nicht achten gelernt; kein Wunder daher, wenn Raynald den jugendlichen Bruder alſogleich anherrſchte, er möge ſein Mönchsgewand ablegen, und als dieſer ſich deſſen weigerte, es mit Gewalt ihm abziehen laſſen wollte. Da dieß nicht gelingen wollte, ſo wurde Thomas in ſeiner Ordenskleidung nach dem Schloſſe Roccaſecca abgeführt. Es läßt ſich denken, mit welchen Gefühlen ihn ſeine Mutter empfing, mit welchen Vorſtellungen ſie ihn beſtürmte; ſie beſchwor ihn bei der Ehre ihres Hauſes, bei dem Glücke und Frieden der Familie und des mütterlichen Herzens, bei der Rückſicht auf die Gunſt des Kaiſers und ſeine eigene Zukunft, bei ihren heiligen Rechten auf kindlichen Gehorſam, er möge von ſeinem Vorſatze ablaſſen. Sie ahnte nicht, welcher Widerſtand ihren Vorſtellungen begegnen würde; ſie kannte die Macht jener Gefühle nicht, mit welchen ſich das Herz des Sohnes gegen die längſt erwogenen Gründe und Motive der Denkart ſeiner Familie gewaffnet hatte. Sie war daher nicht wenig überraſcht und beſtürzt, als ſie ihre Bitten, Wünſche und Befehle aus dem Munde des ſanften Jünglings mit ſo großer Beſtimmtheit und Entſchiedenheit zurückweiſen hörte; ihre bange Zärtlichkeit verwandelte ſich in zornigen Unmuth, und im beleidigten Gefühle ihres mütterlichen Anſehens gedachte ſie den vermeintlichen Starrſinn des Irregeleiteten durch ein äußerſtes Mittel zu brechen. Er wurde in einen entlegenen Theil des Schloſſes abgeführt, und in einem düſteren Thurmgefängniß in Gewahrſam geſetzt; niemand durfte ihm nahen, außer ſeinen beiden Schweſtern, welche, die Geſinnungen der Mutter theilend, den

Auftrag hatten, Alles aufzubieten, um ihn von seinem Entschlusse abzubringen und zu anderen Gesinnungen zu bekehren. Indeß machte sich die geistige und sittliche Überlegenheit des Bruders bald geltend; während sie glaubten, sein Herz durch zärtliche Vorwürfe, durch Schilderungen des Grames der Mutter, des Zornes der Brüder, des Spottes der Welt erschüttern zu können, wurden sie selbst bei ihrer natürlichen Weichheit von der bisher nicht gekannten Entschiedenheit und Stärke seiner religiösen Gesinnungen und Überzeugungen allmählig so sehr umgestimmt, daß sie die Partei des verfolgten Bruders nahmen, und in lebhafter Reue über ihre eigene bisherige weltliche Denkart den Entschluß faßten, unter seiner Leitung ein gottgefälliges Leben zu beginnen. Durch ihre Vermittelung setzte er sich insgeheim mit seinen Ordensgenossen wieder in Verkehr, und erhielt erbauliche und wissenschaftliche Bücher, und brachte seine achtzehnmonatliche Gefangenschaft in Gebet, Studium und Betrachtung zu. Es heißt, er habe während seiner Haft die vier Bücher der Sentenzen des Petrus Lombardus nebst einigen Aristotelischen Schriften durch strenges Forschen seinem Gedächtnisse unvertilgbar einverleibt, wie denn einer seiner Biographen von ihm sagt, er sei von so glücklicher geistiger Anlage gewesen, „ut quod legendo caperet, perpetuo retineret."

Friedrich II. hatte seit einiger Zeit sein Feldlager in die Nähe von Aquino verlegt, um sich in der Nähe des Papstes Innocenz IV. zu halten, dem er günstigere Bedingungen einer neuen Übereinkunft abzudringen gedachte, als es ihm mit dem mittelbaren Vorgänger desselben, Gregor IX., gelungen war. Diese Nähe des kaiserlichen Lagers mochte Ursache sein, daß die Brüder des jungen Thomas, Pandolf und Raynald, für einige Zeit auf dem elterlichen Schlosse Roccasecca einsprachen, und zugleich diese Gelegenheit benützten, ihren Bruder, koste es was es wolle, von seinen mönchischen Neigungen abzubringen. Sie suchten ihm seinen Aufenthalt in jeder Weise zu verleiden; sie entfernten die Schwestern von ihm, verschärften die Wachen, störten häufig seine Einsamkeit auf rohe Weise, und überhäuften ihn mit Spott und Vorwürfen. Sie giengen so weit, daß sie das geistliche Gewand zerrissen, welches er während seiner Haft zu tragen nicht aufgehört hatte, so daß er nunmehr durch Noth und Anstand gezwungen war, andere Kleider zu verlangen. Den Schwestern, die mit den Dominicanern fortwährend

Verbindung unterhielten, gelang es, ihm ein neues Ordenskleid zu verſchaffen. Dieß reizte die Erbitterung der beiden Brüder auf's Höchſte; und im Übermuthe ſoldatiſcher Rohheit verfielen ſie auf den Gedanken eines Bubenſtückes, deſſen ſie ſich ſpäter wol ſelbſt auf das Tiefſte geſchämt haben mögen — ſie gedachten ihn durch Verführung umzuſtimmen. Der Verſuch nahm indeß einen für die Anſtifter höchſt beſchämenden Ausgang; von einem Schrei des Entſetzens, der das Äußerſte befürchten ließ, aufgeſchreckt, ſtürzten ſie mit anderen Perſonen des Schloſſes in das Zimmer des Gefangenen, und ſahen die gedungene Dirne todtenbleich, an allen Gliedern zitternd, in fürchterlicher Angſt an die nackte Wand ſich klammernd, vor ihr Thomas, einen Feuerbrand in der Hand und die Armſelige von ſich abwehrend. Mit dieſer letzten und bitterſten Kränkung war nun aber auch der Widerſtand der Familie erſchöpft und gebrochen; Scham und Unmuth erfüllte Alle, welche von dem Vorgange hörten, und der ſo roh mißhandelte tugendhafte Jüngling wurde Gegenſtand der allgemeinſten Theilnahme. Dieſer aber band ſich noch in derſelben Stunde durch das unwiderrufliche Wort eines heiligen Eides an die Pflichten des Berufes, der ihm ſo hart beſtritten worden; er zeichnete mit dem verkohlten Feuerbrande ein Kreuz auf die Wand, warf ſich vor demſelben nieder, und gelobte Gott ewige Keuſchheit. Während er noch betete, befiel ihn ein ſanfter Schlaf, während deſſen er durch ein himmliſches Geſicht entzückt wurde. Er ſah Engel zu ſich niederſchweben, die ſeine Lenden mit dem Gürtel der Keuſchheit umgaben, und den Reinen zum Ritter des Himmels wappneten. Dieſe Wappnung war mit einem lebhaften ſinnlichen Schmerzgefühl verbunden, welches ihn unter unfreiwilligem Seufzen erwachen machte. Niemand erfuhr, was damals vorgegangen, bis er kurz vor ſeinem Tode ſeinem innigſten Freunde und Ordensbruder Raynald das Geheimniß jener Viſion mittheilte und bekannte, daß jene ſchmerzhafte Umgürtung es geweſen, die ihn zeitlebens gegen alle den beſſeren Menſchen ſo tief demüthigenden Regungen des fleiſchlichen Triebes gänzlich unempfindlich gemacht habe. Der Gürtel, den Thomas bis an ſein Ende getragen, wurde durch den ſechſten General des Ordens, Johann von Vercelli, dem Ordenshauſe in Vercelli übergeben und als Heiligthum aufbewahrt. An ihn knüpft ſich die Entſtehung einer frommen Verbrüderung, die engliſche Miliz genannt, deren

Zweck die Bewahrung oder Wiedergewinnung des himmlischen Gutes der Reinheit ist. Sie bestand durch viele Jahrhunderte bis auf unsere Tage herab, und zählte Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen aller Stände, von den höchsten bis zu den niedersten, unter ihre Glieder; zumal unter den Studirenden der katholischen Universitäten war diese Verbrüderung in früheren Zeiten häufig zu treffen. [1])

Das Bekanntwerden des letzten Vorfalles auf Roccasecca führte die endliche Befreiung des in Haft Gesetzten herbei. Die Oberen des Ordens wandten sich klagend an den Papst, der mit Unwillen vernahm, daß kaiserliche Kriegsleute in seinen Staaten einen Religiosen aufgehoben hätten und den Kaiser um Bestrafung dieser Gewaltthätigkeit angieng. Friedrich II., welchem zu derselben Zeit um ein gutes Einvernehmen mit Innocenz IV. zu thun war, ließ den beiden Brüdern des Thomas strengen Befehl zugehen, den Gefangenen alsbald in Freiheit zu setzen und seinem selbstgewählten Berufe wieder zurückzugeben. Die Gräfin Theodora mochte in ihrem Herzen mit dem kaiserlichen Befehle fast einverstanden sein; gleichwol war ihr auch daran gelegen, die Ehre ihres selbstständigen Willens und ihrer mütterlichen Rechte zu retten, und so erlaubte sie ihren Töchtern, dem Sohne zu einer heimlichen Flucht behilflich zu sein, sich selbst aber behielt sie einen Recurs gegen die Klage des Ordens vor. Thomas wurde in einem Korbe über die Mauern des Schlosses hinabgelassen und freudigst von den zur Stelle seiner bereits harrenden Ordensgenossen empfangen; nach Neapel eilend, säumte er nicht, die sofortige Ablegung der feierlichen Gelübde dringlichst zu verlangen, ein Glück, welches er als das höchste des Lebens erachtete, und welches man ihm nach so vielen Prüfungen nicht durch längeren Aufschub zu schmälern wagte. Nach der gewöhnlichen Meinung legte er seine Gelübde in die Hände des ehrwürdigen Thomas Agni von Lentino ab, der, noch von Dominicus in den Orden aufgenommen, den Convent von Neapel gegründet hatte und demselben vorstand, bis er zu höheren Kirchenwürden berufen, erst Bischof von Bethlehem, dann Erzbischof von Cosenza wurde und endlich zum Range eines Patriarchen von Jerusalem

[1]) Näheres hierüber bei Mettenleitner, Geschichte des heil. Thomas v. Aquino. Regensburg 1856. S. 371 ff.

und apoſtoliſchen Legaten im Orient emporſtieg, alle Kräfte ſeines Geiſtes und Lebens bis zur letzten Stunde daran ſetzend, der Kirche und abendländiſchen Geſittung das heilige Land zu retten, das Elend der dortigen Chriſten zu tröſten, die bereits verfallenden Inſtitute der militäriſchen Orden zu heben und ihre wechſelſeitige Rivalität zu dämpfen, die traurigen Zerwürfniſſe der orientaliſchen chriſtlichen Fürſtenhäuſer beizulegen und von Land zu Land, von Hof zu Hof reiſend, die letzten Kräfte zur Behauptung der mit ſo vielen Mühen und Anſtrengungen errungenen und vertheidigten Chriſtenherrſchaft im Orient aufzurufen. Er endete 1277 ſeine irdiſche Laufbahn in einem Dominicanerkloſter unter dem Schutze der Mauern von Ptolomais, dem letzten Bollwerke der chriſtlichen Herrſchaft im Morgenlande. [1])

Die Gräfin Theodora hatte nothgedrungen der Macht der Umſtände nachgegeben und den Sohn entlaſſen. Die bald darauf eintreffende Kunde der feierlichen Ordensprofeſſion, die eben ſo unerwartet, wie alles Bisherige kam, reizte ihr verwundetes leidenſchaftlich bewegtes Gemüth zu einem letzten Verſuche. Hatte ſie den Gedanken an eine Klage gegen die Dominicaner ſchon früher gefaßt, ſo fühlte ſie ſich jetzt, wo längeres Säumen ihr den Sohn für immer zu entreißen drohte, auf das Äußerſte angetrieben, ihre Sache vor das Oberhaupt der Chriſtenheit zu bringen, und die Beſchwerde der Dominicaner gegen die Familie mit einer Klage auf Menſchenraub und Verführung und mit dem Begehren einer Nichtigkeitserklärung der Ordensprofeſſion zu erwidern. Innocenz IV. ließ zur Entſcheidung der Sache den Sohn nach Rom kommen, um durch deſſen eigene Ausſagen über die bisherigen Vorgänge unterrichtet zu werden und ſeinen Beruf zum Ordensſtande zu prüfen. Thomas erſchien im Anfange des Jahres 1244 vor dem Richterſtuhle des Vaters der Chriſtenheit, und vertheidigte ſein Handeln und Begehren mit ſolchem Erfolge, daß die Richter, über die fromme Unſchuld ſeiner reinen Seele gerührt, von der weiteren Verfolgung der Sache abſtanden und ihm das Recht zuerkannten, ſeinem ſelbſtgewählten Berufe zu folgen. Eingenommen von dem edlen Weſen

[1]) Vgl. über Thomas Aqui: Touron, Vie de S. Thomas d'Aquin, Paris 1737, S. 67 ff.; Quetif u. Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum, Paris 1719, tom. I, S. 358 ff.

des Jünglings und zur Begütigung des Hauſes Aquino bot ihm der Papſt ſchließlich die Würde eines Abtes von Monte Caſſino an, als welcher er noch immerhin dem Orden des heiligen Dominicus angehören und deſſen Verpflichtungen erfüllen konnte. Thomas lehnte die angebotene Würde ab und bat, es möge ihm gegönnt bleiben, ein Leben der Demuth und gottgeweihten Armuth ſeinem Berufe getreu zu führen. Die Familie Aquino dürfte wol für den Augenblick mit dieſem Ausgange nicht zufrieden geweſen ſein; es wird aber berichtet, daß ſowol Theodora, als auch Landolf und Raynald im Verlaufe mehrerer Jahre unter den erſchütternden Eindrücken der damaligen Zeitbewegungen ihre Geſinnungen gänzlich änderten; hierauf deuten auch die Verfolgungen, welchen die Familie ſpäter von Seite des Kaiſers preis gegeben war, der ihre Güter verwüſtete und die Stadt Aquino von Grund aus zerſtörte, Landolf in die Verbannung ſchickte, während Raynald im Kerker ſtarb. Theodora begann ein heiligmäßiges Leben unter Gebet und ſtrengen Übungen zu führen; die eine ihrer Töchter war ſchon frühzeitig dem Beiſpiele ihres Bruders gefolgt, und in das Kloſter Santa Maria in Capua getreten, als deſſen Äbtiſſin ſie im Rufe der Heiligkeit ſtarb; die andere vermählte ſich mit dem Grafen v. Marſico und Sanſeverino und erfreute die letzten Tage des heiligen Thomas durch die Beweiſe ihrer ſchweſterlichen Liebe und Verehrung.

Nachdem nun der ſchwer errungene Beſitz des ſo vielverſprechenden neuen Genoſſen ſicher geſtellt war, wurde ſofort auch daran gedacht, ihm zu einer ſeinen Anlagen und Neigungen entſprechenden geiſtigen Ausbildung Gelegenheit zu verſchaffen. Wir wiſſen, welches Gewicht bereits Dominicus — hierin wie in ſo vielen anderen Stücken ſeinem berühmten Landsmanne Ignatius von Loyola vergleichbar — auf eine den Anforderungen der Zeit entſprechende wiſſenſchaftliche Bildung ſeines Ordens gelegt[1]) und mit welch weiſer Umſicht dieſer

[1]) Von dem Werthe, den man auf die wiſſenſchaftliche Bildung legte, geben einzig ſchon die Acten der Generalcapitel Zeugniß: Studium in liberalibus artibus et scientiis valet in christianitate ad multa. Valet enim ad defensionem fidei, quam non solum heretici et pagani impugnant, sed philosophi... Ex his ergo et multis aliis patet rationibus, quod studium in artibus liberalibus valde necessarium in ecclesia est. (Martene et Durand, ampliss. collectio, tom. IV.) — Humbertus de Romanis tadelt die Verächter dieſer Studien bitter, und vergleicht ſie mit Jenen, von

darauf bedacht war, jede Kraft zu dem zu benützen, wozu sie sich selber geschaffen fühlte. [1]) Vielleicht war es Thomas' selbsteigener Wunsch, welcher den damaligen obersten Meister, Johann den Deutschen, bestimmte, ihn der Schule Albert's des Großen anzuvertrauen. Johann übernahm es selbst, ihn dem berühmten Lehrer zuzuführen, und beide, der Meister und der Jünger, traten mit einander zu Fuße eine Reise von mehreren hundert Stunden an, ihren Weg durch Frankreich und über Paris nehmend, bis sie nach dreimonatlicher Wanderung zu Anfang des Jahres 1245 in Köln anlangten, wo Albert damals lehrte. Als die beiden Wanderer der Hauptstadt Frankreich's ansichtig wurden, fragte der Meister den Jüngling: „Was würdest du geben, Bruder Thomas, könntest du König dieser Hauptstadt sein?" „Ich möchte lieber die Abhandlung des heiligen Chrysostomus über das Evangelium Matthäi, als die Stadt Paris besitzen," antwortete der Gefragte.

Thomas hatte seiner Neigung gemäß von seinem Orden die Bestimmung erhalten, sich zum Theologen auszubilden. Die positiven Grundlagen des theologischen Unterrichtes waren die heilige Schrift und die vier Bücher Sentenzen des Petrus Lombardus, die den in's System gebrachten Lehrbegriff der Kirche enthielten. Da

---

welchen es in den Büchern der Könige heißt, daß sie keine Eisenarbeiter in Israel wollen, damit die Hebräer weder Schwert noch Lanze fertigen könnten. De erudit. praedicator. II, tr. 1, c. 55.

[1]) Die Dialektik mußte von Allen während des Noviciates studirt werden; zu höheren Studien wurden nur die ausgezeichnet Begabten zugelassen. Humbert unterscheidet drei Klassen seiner Ordensbrüder: Gering begabte, Mitglieder von gewöhnlichen Talenten, vorzüglich Talentirte. Erstere sollten nicht, die Zweiten mit Maaß in der Philosophie Unterricht nehmen, den Letztgenannten aber unbeschränkter Spielraum zur Ausübung ihres Talentes gegönnt werden. „Denn das Studium der Philosophie ist zur Vertheidigung des Glaubens nothwendig, weil die Heiden gerade sie als Waffe gegen denselben anwenden; es ist nothwendig zum Verständniß der Schrift, weil man gewisse Stellen nur durch die Philosophie verstehen kann; es vermehrt die Achtung des Ordens, denn die Welt verachtet die unwissenden Ordensbrüder; es zeigt endlich, wie wenig man aus ihr selbst zu machen habe. Denn Viele, welche die Gegenstände, womit sich die Philosophen beschäftigen, nicht kennen, machen daraus mehr, als sie werth sind, bei näherer Beschauung aber achten sie dieselben gering im Vergleiche zur Theologie." Expositio regulae S. Augustini.

der Inhalt dieſes Werkes vornehmlich aus den Vätern geſchöpft war und eben ſo in der Erklärung der heiligen Schrift die Auslegungen der Väter als maaßgebend betrachtet wurden, ſo war ſelbſtredend auch das Studium der Väter ein integrirender Theil des theologiſchen Studiums, und die Abwägung und Vermittelung ihrer verſchiedenen Anſichten eine weſentliche Aufgabe des Theologen. Man lernte ſie theils unmittelbar aus ihren Schriften, theils aus den mancherlei Sammelwerken kennen, in welchen ein Iſidor von Sevilla, Caſſiodor, Beda der Ehrwürdige u. A. den traditionellen Schatz der älteren chriſtlichen Lehrweisheit und hiſtoriſchen Gelehrſamkeit den nachfolgenden Jahrhunderten überlieferten. Die griechiſchen Väter und Kirchenſchriftſteller las man in den vorhandenen lateiniſchen Überſetzungen, deren manche ſchon frühzeitig angefertiget worden waren; ſo hatte bereits Rufinus durch ſeine Überſetzungsarbeiten dem chriſtlichen Abendlande der mittelalterlichen Zeit eine nähere Kenntniß der Schriften des Origenes, Gregor v. Nacianz, Baſilius, der Kirchengeſchichte des Euſebius, der Pſeudo-Clementiniſchen Homilien, des Joſephus Flavius u. ſ. w. gerettet, Dionyſius Exiguus einige Werke des Gregor v. Nyſſa, Cyrillus und Proclus von Conſtantinopel überſetzt, Caſſiodor die historia ecclesiastica tripartita aus den Überſetzungen der Werke des Socrates, Sozomenus und Theodoret zuſammenſtellen laſſen, nebſtbei auch eine Überſetzung mehrerer Werke des Joſephus Flavius, Hippocrates, Galenus, vielleicht auch des Kosmographen Ptolomaus veranſtaltet, und ſpäter Scotus Erigena die Schriften des Dionyſius Areopagita dem chriſtlichen Occidente zugänglich gemacht. Bei den mancherlei Berührungen zwiſchen lateiniſcher und griechiſcher Welt während des ganzen Mittelalters, namentlich in den Zeiten der Kreuzzüge, konnte es nicht fehlen, daß noch manches bedeutende Schriftdenkmal der griechiſchen Theologie in's Lateiniſche übertragen wurde; die Päpſte wünſchten es, und ließen die Acten der griechiſchen Concilien überſetzen, Burgundio von Piſa überſetzte im Auftrage des Eugenius III. mehrere Schriften griechiſcher Kirchenväter, unter dieſen das Werk des Johannes Damascenus de fide orthodoxa; die beiden Orden der Franciscaner und Dominicaner zählten viele Sprachkundige unter ihren Gliedern, und hatten viele Miſſionsſtationen im Oriente inne: Umſtände, welche ſie bei ihrem regen wiſſenſchaftlichen Eifer gewiß für dieſen Zweck nicht unbenützt ließen. Von dem Biſchofe

Robert von Lincoln iſt es bekannt, daß er das testamentum duodecim patriarcharum überſetzte, und ſein Freund Roger Baco rühmt ihm nach, noch mehrere andere Schriften griechiſcher Väter überſetzt zu haben; freilich führt er zugleich auch Klage, daß noch ſo vieles Wichtige aus den Werken großer Theologen gar nicht übertragen worden ſei oder doch nur in fehlerhaften Überſetzungen exiſtire.

Das erſte und wichtigſte Geſchäft war und blieb die Begründung des kirchlichen Glaubens aus der heiligen Schrift. Als Hilfsmittel zur Auslegung derſelben dienten außer den Commentarien der Väter die Erklärungen eines Beda, Hrabanus Maurus, Remigius von Auxerre u. A.; eine beſondere Beliebtheit erlangte die glossa ordinaria des Walafried Strabo, und die ſpätere glossa interlinearis von Anſelmus von Laon. Es fehlte auch nicht an Männern, welche ſich einigermaaßen mit der Urſprache des Bibeltextes vertraut gemacht hatten; eine ſolche ſprachlich gelehrte Beſchäftigung mit der Bibel wird einem Remigius von Auxerre und Rupert von Deutz nachgerühmt. Im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte wurden auch die Auslegungen jüdiſcher Rabbinen, eines Ben Esra, David Kimchi, Raſchi (Salomo Iſaac), Moſes Maimonides zu Rathe gezogen und benützt.[1]) Der Abt Stephan von Citeaux wendete im

[1]) Die jüdiſchen Ausleger des A. T. gewährten den chriſtlichen Theologen nicht bloß in ſprachlicher, ſondern auch in ſachlicher Hinſicht mancherlei Ausbeute als Bewahrer von Traditionen über den tieferen, ſchon vor Chriſtus in den jüdiſchen Schulen recipirten Schriftſinn. Eine ſolche, Juden und Chriſten gemeinſame Anerkennung eines traditionellen Schriftſinnes leuchtet ſchon aus Juſtin's Dialogus cum Tryphone hervor; Juſtin ſetzt augenſcheinlich voraus, daß die Benennungen: rex, sacerdos, dominus, angelus, dux exercitus, sapientia, filius, deus, verbum, dies, oriens, gladius, lapis, virga u. ſ. w. von den jüdiſchen Rabbinen anerkannte cognomina des Meſſias ſeien. Auffallend iſt die Übereinſtimmung vieler Erklärungen, welche Maimonides in ſeinem More Nebuchim gibt, mit den Auslegungen eines Alanus von Ryſſel, eines Petrus Cantor und Peter von Capua. Vgl. Pitra, Spicileg. Solesmense, tom. III, pag. LXXXVI. In der nächſtfolgenden Anmerkung wird geſagt werden, woher die genannten Männer ihre Auslegungen ſchöpften; woraus ſich der von Pitra a. a. O., pag. XI, gezogene Schluß nahe legen wird: aut in Maimonidis manus devenisse quaedam nostrorum commentariorum collectanea, aut ad ejus usque aetatem in scholis hebraicis κανονισματα allegoricae interpretationis a nostris non absimilia viguisse. Es iſt noch zu bemerken, daß Maimonides für ſeine bibliſchen Erklärungen

Anfange des zwölften Jahrhunderts ſeine Bemühungen der bibliſchen Textkritik zu; es wird berichtet, daß er den damals üblichen Text der Vulgata nicht nur mit den genaueſten Abſchriften der Vulgata, ſondern auch mit den Hebräiſchen und Chaldäiſchen Urſchriften, die ſich in den Händen der Juden befanden, habe vergleichen laſſen. Ein Jahrhundert ſpäter wurde dieſelbe Arbeit auf Befehl des Ordensgenerals Jordan durch den Dominicaner Hugo von St. Caro wieder aufgenommen; die Frucht dieſer Arbeit war das berühmte Correctorium Bibliae Sorbonnicum, und damit verwandt die eben ſo beifällig aufgenommene bibliſche Verbalconcordanz deſſelben. Die Auslegung der heiligen Schrift ſuchte man nach dem Vorgange der patriſtiſchen Exegeſe durch das Eingehen in einen unter der Hülle des Wortſinnes verborgenen geiſtigen Sinn zu vertiefen; [1]) ſchon

---

ſich weder auf Philo, noch auf Plato oder ſonſt irgend eine philoſophiſche Auctorität beruft, ſondern einzig auf die traditionelle jüdiſche Auslegung, auf den Talmud und die angeſehenſten Rabbinen, Onkelos, Jonathan, Eliezer, Akiba, Jochanan, Chanina, Tarphon, Aben-Adi, Aben-Bachar, Aben-Zaig, Aben-Aſlach, Abubachar u. ſ. w.

[1]) Das älteſte chriſtliche Schriftwerk über den tieferen Schriftſinn iſt die clavis Melitonis, welches neuerlichſt von dem gelehrten Benedictiner Pitra in einer lateiniſchen Überſetzung aufgefunden und in dem von ihm herausgegebenen Spicilegium Solesmense (tom. II et III, Paris 1855) mit werthvollen Zugaben veröffentlichet wurde. Die von Pitra auf Grund der Vergleichung von ſieben Handſchriften herausgegebene Textrecenſion der clavis enthält dreizehn Hauptſtücke, welche nach der im codex Claravallensis befolgten Ordnung folgende Materien enthalten: De Deo, de filio Dei secundum carnem, de supernis creaturis, de mundo et partibus ejus, de variis hominum appellationibus, de metallis et aliis rebus quae ex illis fiunt, de lignis et floribus, de avibus, de bestiis et ceteris animantibus, de hominibus, de civitate, de numeris, de nominibus. Jedes dieſer Hauptſtücke enthält eine große Anzahl auf den Gegenſtand deſſelben bezüglicher Worte mit Beifügung des aus Stellen der heiligen Schrift belegten bildlichen Sinnes. Dieſe clavis begründete eine gewiſſe exegetiſche Tradition, die ſich durch zahlreiche Schriften der patriſtiſchen und mittelalterlichen Epoche bis auf das fünfzehnte Jahrhundert und noch weiter herab verfolgen läßt. Sieht man von Origenes ab, deſſen ſpiritualiſtiſche Schriftdeutung ſich mit dem angeblichen Anthropomorphismus der Erklärungen Melito's nicht vertrug (vgl. Spicileg., tom. II, Prolegomena, pag. XXXIV), ſo wie von Theodoret und Pſeudo-Dionyſius (de symbolica Theologia I, 7), ſo war das Urtheil des chriſtlichen Alterthums faſt nur ein unbedingt zuſtimmendes, wie

Hrabanus Maurus hatte Geſchichte, Allegorie, Tropologie und Anagogie als die vier Töchter der Weisheit dargeſtellt, Hildebert

---

ſich aus zahlloſen, aus der clavis in die exegetiſchen Schriften der Väter übergegangenen Wort- und Sinneserklärungen nachweiſen ließe. Unter den Griechen verfaßte nach des Photius Berichte (cod. 2) Adrianos eine aus der clavis gezogene Isagoge in die hl. Schrift. Eben ſo zeigen ſich in den Werken von Cyrillus und Photius, in den Lexicis des Heſychius und Suidas, ſo wie im Etymologicum magnum nicht wenige Spuren einer Benützung der clavis. Mehr als von den Griechen, wurde ſie von den Lateinern benützt. Der Gallier Eucherius († 450) legte ſie ſeiner Schrift de formulis spiritualis intelligentiae zu Grunde; Gregor der Große machte von ihr in ſeinen moraliſchen, homiletiſchen und liturgiſchen Schriften den umfaſſendſten Gebrauch, und bietet in ſeinen Werken ſelbſt auch eine reiche Blumenleſe ſolcher Deutungen, deren Pitra (Spicileg. tom. III, S. 409) 310 aufzählt, zugleich aber verſichert, daß Andere deren weit mehrere, Ignatius Caſinenſis über 2000, zuſammengeſtellt hätten. Demnach erklärt ſich das Entſtehen eigener libri gregoriales im Mittelalter; eine ſolche Schrift wurde von Garnerius von St. Victor verfaßt (gedruckt zu Paris 1608), eine andere ähnliche unter den Manuſcripten des ehemaligen Prämonſtratenſerkloſters Beauvais entdeckt. Von Gregorius M. rührt der ſchöne Ausſpruch her: sacram scripturam quasi quemdam esse fluvium, planum et altum, in quo et agnus ambulet et elephas natet (ep. ad Leandr. c. 4). Die tiefer in das Sachliche eingehenden gelehrten Worterklärungen Iſidor's von Sevilla (Etymologiae) führten der in Gregor's Weiſe fortgeſetzten Schrifterklärung neues Material zu, und gaben ihr eine aus der Erkenntniß der natürlichen Dinge geſchöpfte feſtere und breitere Grundlage, wodurch in Späteren, wie Beda (de naturis rerum), Hrabanus Maurus (de Universo), der Gedanke angeregt wurde, die ganze ſichtbare Welt als eine Schrift Gottes zu betrachten, deren tieferer Sinn auf die in der heiligen Schrift niedergelegte heilige Offenbarungsweisheit hindeute. Hiedurch wurde vielleicht auch Adhelmus, der muthmaßliche Bruder des Joannes Scotus Erigena, zur Abfaſſung jener Schrift veranlaßt, aus welcher Thomas Cantipratanus Vieles in ſein Werk de rerum natura aufgenommen hat (vgl. Spicileg. tom. III, S. 425 ff.). Das kirchliche Mittelalter hat eine ganze Literatur ſolcher Werke de natura rerum oder de proprietatibus rerum aufzuweiſen; ſo außer den Genannten von Hugo von St. Victor, Alvredus, Alexander Neckam, Albertus Magnus, Bartholomäus de Glanvilla, Gulielmus Peraldus, Joannes Zamorenſis, von den Dominicanerbrüdern Giroldus, Simon, Thomas Bon. Joannes, Vincenz von Beauvais (Speculum naturale), Erzbiſchof Robert von Rocca S. Joh., Gaufredus Cochlearis, Perchorius. In des Hrabanus Schrift de universo findet ſich eine beträchtliche Anzahl von Stellen, die aus Melito's clavis entnommen ſind (vgl. Spicil. tom. III, pag. XXV); daß auch der

von Mans nannte ſie die vier Füße des Tiſches des Herrn. Es gab wol Ausleger, welche ſich nach ihren ausdrücklichen Verſicherungen auf Erhebung des Literalſinnes beſchränken wollten; ſo ein Hugo von Amiens (Erzbiſchof von Rouen) in ſeiner Erklärung des Sechstagewerkes, Odo von Cambrai, Abt Bazelin in Lüttich, Zacharias von Beſançon in ihren Bearbeitungen der Evangelienharmonie. Indeß folgte der weitaus größere Theil der Schrifterklärer mit Vorliebe dem allgemeinen Zuge der Zeit, und verſenkte ſich mit Luſt

---

Name Melito's dem Mittelalter nicht unbekannt war, geht aus einem Verzeichniſſe der Bücher des Vincentius Metensis (c. a. 1064) hervor, in welchem unter anderen Autoren auch Melito Asianus aufgeführt wird (Spicileg. tom. II, pag. XXXV). Die berühmteſten Commentatoren der clavis aus dem zwölften Jahrhunderte ſind die Pariſer Univerſitätslehrer: Petrus Cantor, Peter von Capua (Rosa alphabetica), der anonyme Verfaſſer der Schrift de moralitatibus corporum coelestium, elementorum, avium, piscium, animalium, arborum sive plantarum et lapidum pretiosorum, qui vel quae in veneranda scriptura vel alias authentice sub significanti et eleganti mysterio continentur, Alanus Magnus, der ſpäter in das Kloſter Clairvaux ſich zurückzog (Verfaſſer der Summa quotmodis, die sacrae scripturae oculus genannt wurde); ferner der Abt Garnerius von Clairvaux (deſſen bezügliches Werk Angelus betitelt iſt), zwei gelehrte Anonymi aus dem Ciſterzienſer Orden: der Anonymus Anglicus, der nebſt ſonſtiger großer Beleſenheit eine beſondere Vertrautheit mit den claſſiſchen lateiniſchen Dichtern zeigt, und der Anonymus Claravallensis. Daß der heilige Bernhard die clavis wohl kannte, weiſt Pitra aus vielen Stellen der berühmten Auslegung des hohen Liedes nach (Spicileg. III, p. XXIX, XXX). Die Schule zu St. Victor hatte ihrem Geiſte nach eine beſondere Neigung zu einer derartigen Beſchäftigung. Dem Kloſter zu St. Victor gehörte in ſeinen ſpäteren Lebensjahren der berühmte Petrus Comeſtor an, deſſen Historia scholastica et allegorica eine ähnliche Bedeutung, wie das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus erlangte. Sie wurde von Stephan von Tournay, Stephan Langton und Robert Kilwarby commentirt, Bonaventura (Biblia pauperum), Bartholomäus von Lucca, Dynus machten Auszüge aus ihr; ſie wurde in die Volksſprache übertragen, und ihr Inhalt homiletiſch verarbeitet. Auch Dichter ſchöpften aus ihr, wie der Verfaſſer des liber praefigurationis Christi et ecclesiae, Petrus von Riga in ſeiner Aurora, welche wieder eine Schaar anderer Sänger erweckte, unter welchen Einer auf die Aurora den Lucifer folgen ließ, und im Beſonderen noch der Abt Hermann von Verden (Deliciarum hortus) und Jacob von Maerland, der bataviſche Homer (Verfaſſer der Rijmbijbel) zu nennen iſt.

in die geheimnißreichen Tiefen des göttlichen Wortes. Zu den berühmteſten Erklärern dieſer Richtung gehören aus dem zwölften Jahrhunderte Thomas von Vercelli, Richard von St. Victor und der heilige Bernhard, welcher, wie vielleicht kein Anderer, in Gefühl, Gedanke und Ausdruck Wort und Sinn der heiligen Schrift zu ſeinem lebendigen Eigenthume gemacht hatte. Unter den Schrifterklärungen des heiligen Bernhard war wieder keine berühmter, als jene des hohen Liedes, welche die frommen Gemüther in die verborgenſten Entzückungen des gottinnigen Lebens einführte. In welcher Weiſe man zum erbaulichen Genuſſe der heiligen Schrift zu gelangen ſuchte, und welche Anſichten man dazumal über die rechte Methode des Schriftſtudiums hegte, lehrt uns der ungenannte Verfaſſer eines Büchleins [1]) aus dieſer Zeit, welches an einen Mönch Hugo gerichtet und, wie es ſcheint, auf deſſen Verlangen geſchrieben iſt. Der Verfaſſer gibt zuerſt ein vollſtändiges Verzeichniß der heiligen Bücher, der canoniſchen und der apokryphen, d. h. der verborgenen und zweifelhaften, als welche das Buch der Weisheit, Sirach, Tobias, Judith, Maccabäer namhaft gemacht werden. Beide Haupttheile der Schrift, heißt es weiter, muß man auf eine dreifache Art leſen: secundum historiam, allegoriam et moralem instructionem, seu magis dicendum, tropologiam. Drei bis viermal muß man anfangs die ganze Bibel nach dem hiſtoriſchen Verſtande durchforſchen, und überall wol bemerken, was nicht nach dem Buchſtaben erklärt werden könne; was in buchſtäblichem Sinne genommen als falſch, unſchicklich, unnütz, gleichgültig, zur Erlangung des ewigen Lebens hinderlich befunden werde, nöthige durch ſich zur Aufſuchung eines allegoriſchen Sinnes, als des einzig zuläſſigen. Anfangs ſoll man nur die Bücher Moſis und die hiſtoriſchen des Alten Teſtamentes, und ihnen zur Seite den Joſephus oder Hegeſippus leſen. Kommt in denſelben ein unbekanntes Wort vor, ſo iſt Iſidor's Werk über die Etymologie, des Hieronymus Erklärung der Hebräiſchen Namen, der Liber derivationum oder der Partionarius vel Glossarius zu Rathe zu ziehen. Aus den vorerſt genannten bibliſchen Büchern ſoll das Merkwürdigſte dem Gedächtniſſe eingeübt werden, z. B. die Details der Schöpfungsgeſchichte, der Er-

[1]) Martenii et Durandi Thesaurus novorum Anecdotorum, tom. I, pag. 486 — 490.

zählung vom Bau der Arche, Namen und Zahl der Patriarchen, der ägyptiſchen Plagen u. ſ. w. Nebenher wird Auguſtin's Schrift de quaestionibus Vet. Test. mit großem Nutzen geleſen werden. Nunmehr kann man auch an die prophetiſchen Bücher des A. T. gehen; man merke ſich alle Weiſſagungen an, die erfüllten ſowol wie die nicht erfüllten. Darauf folgt die Leſung der übrigen bibliſchen Bücher; bei den Evangelien iſt das Buch des heiligen Hieronymus über die Gegenden von Paläſtina zu benützen. Nachdem man ſich ſolchergeſtalt mit der Bibel vertraut gemacht, muß man die Sacramente der Kirche kennen lernen, welche in den Büchern Hugo's (von St. Victor) vollſtändig abgehandelt werden. Hierauf muß die Natur der Haupttugenden, und der ihnen entgegengeſetzten Hauptlaſter nach irgend einer der vorhandenen Unterweiſungen unterſucht werden. Wer aber eine Auslegung der heiligen Handlungen und Zeiten der Kirche wünſcht, hat die Candela Gerlandi zu leſen; eben ſo die Schrift des Theologen Simon, welche den Titel Quare führt. Hierauf ſind die Werke Auguſtin's de doctrina christiana und de civitate Dei zu ſtudiren. Nach dieſer Vorbereitung kann man ohne Bedenken an jedes Buch der heiligen Schrift gehen und mit Erfolg nach dem allegoriſchen und moraliſchen Sinne deſſelben forſchen.

Aus den Deutungen des verborgenen Schriftſinnes entwickelte ſich die chriſtliche Myſtik, die objectiv im Geiſte der Bibel, ſubjectiv im religiöſen Sinne und Bedürfniſſe des Menſchen gründend, ſich in eben ſo vielen Formen darſtellte, als man Arten des tieferen Schriftſinnes unterſchied. Der tropologiſchen Schriftauslegung entſprach die praktiſche Myſtik, der allegoriſchen und anagogiſchen Schriftdeutung die theoretiſche und beſchauliche Myſtik, die im Anlehnen an beſtimmte religiöſe Vernunftanſchauungen zur ſpeculativen Myſtik ſich geſtaltete. In ihrer reinſten Unmittelbarkeit trat dieſe in den Schriften des heiligen Bernhard hervor; einen mehr vermittelten Charakter nahm ſie bereits in Hugo von St. Victor an; am Meiſten durch pſychologiſche Reflexion ausgebildet erſcheint ſie in Richard von St. Victor, der einem bereits früher unterſchiedenen ſiebenfachen Schriftſinne einen heiligen Septenar im Aufſteigen der Seele zu Gott zur Seite ſtellte, indem er jede der drei Stufen des zum Höchſten aufſteigenden Denkens, des vorſtellenden, meditirenden und contemplirenden, abermals in zwei Stufen ſchied, und dieſen

das jenſeitige Schauen im Sabbath der himmliſchen Vollendung als ſiebente hinzufügte. Das Höchſte aber, was der im Denken aufwärts ſteigenden Seele offenbar wird, iſt das aus der Idee der Liebe ſich explicirende Leben des dreieinigen Gottes, und das pſychologiſch ermittelte Verſtändniß deſſelben die prachtvolle Blüthe, in welche ſich ſchon dieſſeits die im verſchloſſenen Garten der ahnungsreichen Seele ſproſſende Sonnenblume der Myſtik, von des Himmels Licht und Thau erquickt, aufſchließt.

Die Myſtik machte es ſich zur Aufgabe, die inneren Erfahrungen des religiöſen Lebens darzulegen, und bezog ſich allenthalben auf den Glauben der Kirche zurück, deſſen tiefſte Innigung das letzte Ziel ihres Strebens war. Dieſes Streben forderte aber als ſeine nothwendige Vorausſetzung die Einſicht in den objectiven Zuſammenhang der Glaubenswahrheiten unter ſich; die Ermittelung dieſes Zuſammenhanges war eigenſte Aufgabe der Scholaſtik, und daher auch die Entwickelung der Myſtik, der wiſſenſchaftlichen insbeſondere, von der Entwickelung der Scholaſtik abhängig. An ſich innigſt aneinander gewieſen als die beiden einander ergänzenden Seiten des Einen Strebens der mittelalterlichen chriſtlichen Wiſſenſchaft, konnten ſie ſich nur dann feindlich begegnen, wenn die eine aus ihnen von dem Boden der gemeinſam anerkannten Grundüberzeugungen abirrte; ſo trat der heilige Bernhard dem Verſtandeshochmuth der falſchen Scholaſtik entgegen und rügte deren Ausſchreitungen an Abälard. Umgekehrt mußte die falſche pantheiſirende Myſtik eines Amalrich von Bene und David von Dinanto eben ſo ſehr von der Wiſſenſchaft ausgeſtoßen werden, wie ſie von der Kirche verdammt wurde. Das Ziel, welches ſich die Scholaſtik ſetzte, war ein Werk, deſſen vollſtändiger Ausbau die geiſtigen Kräfte mehrerer Jahrhunderte in Anſpruch nahm, und in ſeinem Verlaufe abermals in eine doppelte Aufgabe ſich ſpaltete, inſofern es ſich darum handelte, zuerſt das Syſtem der Glaubenslehre, und dann auf deſſen Grundlage ein kirchlich gültiges Syſtem der Glaubenswiſſenſchaft zu Stande zu bringen. Das Syſtem der kirchlichen Glaubenslehre hatte Petrus Lombardus zuſammengeſtellt, und ſeine vier Bücher Sentenzen blieben fortan das claſſiſche Buch der Schulen, welches zahlreiche Commentatoren fand. Die Wiſſenſchaft des Glaubens war an die Mitwirkung der Speculation gebunden, und in ihren Ergebniſſen von dieſer abhängig; ſie war daher auch in alle Schwankungen des philoſophiſchen

Entwickelungsganges hineingezogen, und konnte ſich ſelbſt dann, wo bereits ein Syſtem der kirchlichen Glaubenslehre in wiſſenſchaftlichem Ausdrucke fixirt daſtand, zu keinem vollſtändigen Syſteme abrunden, bevor ſich nicht in einer umfaſſend entwickelten philoſophiſchen Doctrin ein Organon zu einer großartigen und durchgreifenden Vermittelung der chriſtlichen Glaubenswahrheit mit dem Geſammtinhalte alles ſonſtigen menſchlichen Wiſſens darbot. Die patriſtiſche Epoche der chriſtlichen Wiſſenſchaft hatte eine Fülle leuchtender Gedanken und tiefſinniger Ideen producirt, die den nachfolgenden Jahrhunderten keineswegs verloren giengen; aber es handelte ſich noch um eine durchgreifende geiſtig innerliche Bewältigung und Zuſammenfaſſung derſelben, um zu einem höchſten Abſchluſſe zu gelangen. Der heilige Anſelmus, in welchem der große Geiſt eines heiligen Auguſtinus wieder aufgelebt war, machte den erſten Anfang zu dieſen Beſtrebungen; mit hoher ſpeculativer Begabung ausgerüſtet, gieng er, der Erſte unter den Mittelalterlichen, an die philoſophiſche Erörterung ſpecifiſch theologiſcher Probleme, brachte Methode und Schule in die Behandlung derſelben, und wies an den wichtigſten Hauptfragen der chriſtlichen Wahrheit die Harmonie von Glauben und Wiſſen nach. Vermöge der ihm eigenen Meiſterſchaft des philoſophiſchen Denkens geben ſich ſeine ſpeculativen Auslaſſungen mit einer Sicherheit und Unmittelbarkeit, welche ihn in ſeiner Sphäre zu dem macht, was der heilige Bernhard als Myſtiker war; beide in ihrer Art urſprünglich und genial, jeder in ſeiner Weiſe etwas ungetheilt Ganzes und Volles. Wenn aber bei Anſelmus die ſpeculative Anſicht chriſtlicher Dogmen ſich bereits zum Syſtem zu runden begann, ſo war von da bis zu einer vollſtändig durchgeführten Summa christianae veritatis noch ein weiter Weg zu durchmeſſen; ſeine Schriften enthielten ein ſpeculatives Syſtem des chriſtlichen Glaubens, aber noch nicht das Syſtem der chriſtlichen Wiſſenſchaft. Der Gedanke und Trieb hiezu lag in allen großſinnigen Geiſtern des Mittelalters, das allenthalben nach großen, univerſalen Schöpfungen ſtrebte; aber die unmittelbare Anregung hiezu war von gewiſſen Bedingungen abhängig, welche die Ausführung dieſes Gedankens zu ermuthigen und zu beſchleunigen hatten. Ein mächtiger Impuls hiezu lag ſchon in der impoſanten Machtſtellung der Kirche des dreizehnten Jahrhunderts, welche unwillkürlich die ihr dienenden Geiſter hob und weckte; hievon aber abgeſehen

war für Fortbildung und Ausbau der kirchlichen Wiſſenſchaft gewiß kein Ereigniß folgenreicher, als die mit Beginn des dreizehnten Jahrhunderts eingeleitete umfaſſendere Bekanntſchaft mit den Werken des Ariſtoteles, in welchen eine vollſtändige Encyklopädie aller Wiſſenſchaften geboten war, und darin ein Schatz von Gedanken und Kenntniſſen, deſſen Verwerthung nunmehr als angelegentlichſte Sorge betrieben wurde. Bis dahin kannte man bloß die logiſchen Schriften des Ariſtoteles, und war bemüht, aus ihnen die Methode des richtigen Denkens zu lernen; die höchſte endgültige Verwerthung dieſes Gewinnes war die ſyſtematiſche Zuſammenſtellung der kirchlichen Glaubenslehre [1]). Nun aber, da man in der Ariſtoteliſchen Meta-

[1]) Eine extreme Richtung nahm an dem theologiſchen Gebrauche der Ariſtoteliſchen Dialektik Anſtoß; der Victoriner Walter von Mortagne zählt den Petrus Lombardus jenen vier Männern bei, die er wegen ihrer dem Glauben gefährlichen dialektiſchen Irrgänge die vier Labyrinthe Frankreichs nannte. Unter dieſen meinte er neben Petrus Lombardus noch Abälard, Peter von Poitiers und Gilbert de la Porree, die nach ſeiner Anſicht hinſichtlich der Trinitätslehre gleicher Irrthümer ſich ſchuldig gemacht hätten. Nebſtdem bemängelte er nach dem Vorgange des Johannes von Cornwallis die Chriſtologie des Lombarden, weil derſelbe geſagt habe, daß der Sohn Gottes nicht der Subſtanz nach, ſondern solo habitu Menſch genannt werden könne. Der Abt Joachim beſchuldigte den Petrus Lombardus, daß er an die Stelle der göttlichen Trinität eine Quaternität ſetze. Das Concil vom Lateran 1215 verdammte die Schrift, die Joachim gegen den Lombarden gerichtet, und erkannte die Ausdrucksweiſe des Letzteren als eine kirchlich gültige an: Pater, Filius et Spiritus S. sunt summa quaedam res et illa neque generans, neque genita, neque procedens. Im Jahre 1300 kamen die Lehrer von Paris darin überein, ſechszehn Sätze des Lombarden nicht vortragen zu wollen, welchen in den ſeither gedruckten Ausgaben gewöhnlich am Rande die Bemerkung beigefügt iſt: Hic Magister communiter non tenetur. Die erheblichſten dieſer Sätze werden im weiteren Verlaufe dieſes Buches noch zur Sprache kommen. Daß ſie dem Anſehen des Lombarden keinen Eintrag thaten, beweiſen die unzähligen Commentarien, welche durch einige Jahrhunderte über ſein Werk geſchrieben wurden, in England allein 164. Im Jahre 1519 veröffentlichte der Abt des Schottenkloſters in Wien, Benedictus Chelidonius ein altes Manuſcript, vier Bücher Sentenzen von Bandinus, von dem er behauptete, daß der Lombarde ihn ausgeſchrieben. B. Pez hingegen (Thesaur. Anecdot. noviss., tom. I, p. XLV ff.) bemerkte, daß in einer Mölker Handſchrift der Summe Bandin's dieſe ausdrücklich als Auszug aus der Summe des Lombarden bezeichnet werde. Auch proteſtantiſche Gelehrte: Schwarz, Neander, theilen dieſe Anſicht, und anerkennen die Priorität des Lombarden.

phyſik ein vollſtändig ausgeführtes Syſtem aller philoſophiſchen Grundfragen, und in der Maſſe ſeiner anderen Schriften dieſelben Principien im Bereiche des geſammten menſchlichen Erfahrungswiſſens durchgebildet fand, erweiterte ſich mit einem Male die Perſpective der geiſtigen Anſichten in's Unermeßliche; wie die Logik mit dem Syſteme der Glaubenslehre, ſo ſollte die Metaphyſik mit dem Syſteme der Glaubenswiſſenſchaft ſich durchdringen, und der Überblick über die Geſammtheit der philoſophiſchen Schriften des Stagyriten rief den Gedanken an die Verwirklichung einer chriſtlichen Geſammtwiſſenſchaft in's Leben. Hiebei iſt noch ein merkwürdiger Punct in's Auge zu faſſen, der die Ariſtoteliſche Philoſophie ganz beſonders empfahl; die principielle Scheidung des Geiſtlichen und Weltlichen, Übernatürlichen und Natürlichen, welche im mittelalterlichen Leben auf das Conſequenteſte durchgeführt war, mußte ſich auch in der Wiſſenſchaft durchbilden, und darum war Ariſtoteles, der die Erfahrung zur Grundlage der menſchlichen Einſicht und Weisheit machte, derjenige Philoſoph, von deſſen rectificirten und verchriſtlichten Principien man am Wenigſten die Gefahren ungebührlicher Übergriffe in das der gläubigen Erkenntniß reſervirte Gebiet des Überſinnlichen und Überweltlichen zu beſorgen hatte. Er war, mit einem Worte, Repräſentant des weltlichen Wiſſens und zwar alles weltlichen Wiſſens; wie im öffentlichen Leben die Kirche Weltherrſcherin war, ſo ſollte auch im Gebiete des Gedankens alles weltliche Wiſſen und Erkennen dem Glauben dienſtbar werden, und das Verhältniß von Kirche und Welt in dem Verhältniſſe der heiligen Wiſſenſchaft zur profanen ſich abſpiegeln. Darum wurden, wie bisher die heilige Schrift und gewiſſe Schriften der Väter, ſo nun neben dem Lombarden die Werke des Stagyriten geleſen, commentirt, ihr Inhalt berichtigt und vervollſtändigt, und die gewonnenen Ergebniſſe in die großen ſyſtematiſchen und encyklopädiſchen Werke des dreizehnten Jahrhunderts aufgenommen. Daß es ſich hiebei nicht bloß um ſyſtematiſchen Ausbau und ſtoffliche Füllung handelte, ſondern allem Wiſſen und Erkennen ein ganz eigenthümlicher Typus aufgeprägt werden mußte, verſteht ſich von ſelbſt. Wol ſtand die kirchliche Wiſſenſchaft durchgehends auf den ererbten Lehren und Traditionen der chriſtlichen Jahrhunderte, und hatte in einer reich entwickelten und durchgebildeten Myſtik ihre

ſelbſtſtändige ſpeculative Tiefe und Gehaltfülle; aber ihr formeller Charakter wurde zuſehends immer mehr durch die Herrſchaft der Ariſtoteliſchen Philoſophie beſtimmt, und demzufolge verwuchs auch ihr Gedankeninhalt auf das Engſte mit den Anſchauungen derſelben. Die Ariſtoteliſche Philoſophie war mit einem Worte das Organ und Inſtrument der wiſſenſchaftlichen Vermittelung aller Erkenntniſſe des chriſtlichen Mittelalters; ſie war es vom Anbeginn deſſelben, und blieb es, indem die fortſchreitende Entwickelung der wiſſenſchaftlichen Bildung des kirchlichen Mittelalters mit einer extenſiv und intenſiv wachſenden Kenntniß und Pflege der Ariſtoteliſchen Philoſophie faſt gleichmäßig fortſchritt und an der Hand der Letzteren im dreizehnten Jahrhunderte ihr Zenith erreichte. Denn, was dann weiters als bedeutſames Moment geiſtiger Fortentwickelung hervortrat, hatte bereits nicht mehr einen ſpecifiſch kirchlichen, ja nicht einmal mehr einen ſpecifiſch religiöſen Charakter; es waren die Vorboten einer neuen Zeit und eines neuen Weltalters, deſſen Leben und Streben nach einem anderen Schwerpuncte gravitirte, weil ein vermittelteres Verhältniß zwiſchen Kirche und Welt eingeleitet werden ſollte.

Es iſt von Intereſſe, den Schickſalen zu folgen, welche die Ariſtoteliſche Philoſophie in der Kirche bis zum dreizehnten Jahrhunderte erlebte. Obwol weder der kirchliche Lehrbegriff eine Schöpfung des menſchlichen Gedankens iſt, noch auch die kirchliche Theologie unter einem poſitiven Einfluſſe der Philoſophie, ſondern vielmehr unter verneinender Abweiſung deſſelben (durch Auguſtin) geſchaffen ward, ſo hatte die Philoſophie dennoch an der Entwickelung und wiſſenſchaftlichen Vermittelung beider von jeher einen bedeutenden Mitantheil behauptet. Und zwar ſind in dieſer Beziehung hauptſächlich zwei Syſteme zu berückſichtigen, das Platoniſche und das Ariſtoteliſche, deren erſteres in der patriſtiſchen Epoche, wie letzteres in der ſcholaſtiſchen, zu überwiegender Geltung und Bedeutung gelangte. Die Platoniſche Philoſophie diente dazu, ſich den ideellen Gehalt des Chriſtenthumes zum Bewußtſein zu bringen; die Ariſtoteliſche, den eruirten ideellen Gehalt in die Form des Syſtems zu bringen. Ariſtoteles erfreute ſich keinerlei Gunſt bei den Kirchenvätern; abgeſehen von jenen, welche ſich überhaupt gegen die heidniſche Philoſophie und die ihr abgeborgten Künſte der Häretiker erklärten, waren ihm auch diejenigen, die ſich mit Plato befreundet

hatten, entſchieden abgeneigt. Juſtinus [1]), Hermias, Irenäus [2]), Tertullian [3]), Clemens Alexandrinus [4]), Origenes [5]), Euſebius [6]), Lactantius [7]), Athanaſius [8]), Baſilius [9]), Gregor von Nyſſa [10]), Gregor von Nacianz [11]), Epiphanius [12]), Theodor von Antiochien [13]), Fauſtinus [14]), Chryſoſtomus [15]), Hieronymus [16]), Ambroſius [17]), Auguſtinus [18]), Cyrillus Alexandrinus [19]), Äneas von Gaza [20]), Nemeſius u. A. ſprechen ſich mehr oder weniger gegen Ariſtoteles aus, theils wider die ſachlichen Irrthümer deſſelben, unter welchen namentlich die Lehre von der Ewigkeit der Welt und von der Sterblichkeit der Seele als bloßer Entelechie des Leibes getadelt werden — theils und zwar vornehmlich gegen den vorwitzigen Mißbrauch der Ariſtoteliſchen Dialektik. Letztere Klage wurde insbeſondere gegen Eunomius erhoben, der in den Arianiſchen Streitigkeiten eine große Rolle ſpielte, und mit den Mitteln einer flachen Sophiſtik eine ab-

---

[1]) Dial. cum Triph. c. 2. — Vgl. auch Tatian Or. ad Graecos, c. 2. Photius berichtet, Juſtinus habe eine Widerlegung der zwei erſten Bücher der Phyſik des Ariſtoteles geſchrieben. Dieſe Schrift iſt verloren gegangen; man iſt darüber einig, daß dieſelbe nicht mit der unter den unterſchobenen Werken Juſtin's befindlichen Confutatio quorumdam Aristotelis dogmatum identiſch ſein kann.

[2]) Adv. haeres. II, 19.

[3]) Praescript. haeres. c. 7; adv. Hermog. c. 1.

[4]) Cohort. ad gent.; Strom. V.

[5]) Contr. Cels. libb. I u. II.

[6]) Praepar. evang. XV, 1. 3—7. 9; hist. eccl. V, 27; VII, 26.

[7]) Contr. gentil. I, 6; II, 11.

[8]) Adv. Maced. dial. 2.

[9]) Contr. Eunom. I, n. 5 et 9.

[10]) Contr. Eunom. orat. 6 u. 11; praef. catech. orat.

[11]) Orat. 26. 28; orat. ad conc. Constantinop.

[12]) Adv. haeres. II, 69; de Aëtianis III in indiculo et c. 76.

[13]) De incarnatione.

[14]) Contr. Arianos c. 2.

[15]) Homil. 3 in Rom. 1; in psalm. 115; hom. 24 in Joann.

[16]) Contr. Pelag. I; ep. 62; contr. Helvid. X, in Nahum c. 3, v. 13; contr. Luciferianos.

[17]) Offic. I, 13; de fide I, 5.

[18]) Confess. VIII, 2; contr. Julian. I, 4; II, 10; III, 2; V, 14; VI, 18. 20.

[19]) Contr. Eunom. assertio 11; contra Julianum IV.

[20]) In dem Dialog, Theophraſt betitelt.

ſolute Begreiflichkeit Gottes darthun wollte. Obwol er ſpäter dieſe Meinung zurücknahm, ſo blieb er doch bei der pſeudophiloſophiſchen Anſicht ſtehen, die jenem anmaßlichen Irrthume zu Grunde lag, indem er fortfuhr zu behaupten, daß das menſchliche Erkennen ſich bloß auf die Namen der Dinge beziehe; anfangs glaubte er im Namen oder Verſtandesbegriffe ſchon das ganze Weſen des Dinges geiſtig zu beſitzen, ſpäter ſchien es ihm, als ob man, weil nur die Namen feſthaltend, von den durch ſie ausgedrückten Dingen gar nichts wiſſe. Man könnte in dieſer Hinſicht in ihm bereits einen Vorläufer der extremſten Nominaliſten des Mittelalters erblicken. Auguſtinus darf nicht als unbedingter Gegner des Ariſtoteles genommen werden, ſchon deßhalb nicht, weil er die Dialektik überhaupt hoch ſchätzte [1]); in der Beſtimmung des Zeitbegriffes nahm er ſichtlich auf die peripatetiſche Anſicht Rückſicht, und das Mittelalter hielt ihn lange Zeit, freilich mit Unrecht, für den Überſetzer der Ariſtoteliſchen Schrift über die Kategorien.

Schon einzig das Anſehen Auguſtin's würde hingereicht haben, den mittelalterlichen Schulen das Studium der Ariſtoteliſchen Dialektik angelegentlichſt zu empfehlen. Man kannte Anfangs neben dem Pſeudo-Auguſtiniſchen Auszuge des Werkes über die Kategorien die Abriſſe des Caſſiodorus und Marcianus Capella über die Ariſtoteliſche Logik; ferner dasjenige, was in den zu jeder Zeit des Mittelalters vorhandenen Schriften des Cicero, Seneca (quaestiones naturales), Lucretius, Apulejus über die Ariſtoteliſche Philoſophie ſich fand; ſelbſt ein Auszug aus den phyſiſchen und metaphyſiſchen Schriften des Ariſtoteles wurde frühe gebraucht, und ſoll von Beda, nach Anderen aus einer noch älteren Zeit, von Caſſiodor oder Boëthius herrühren. Nach Haureau [2]) kannten Beda und Alcuin von Ariſtoteles nur die Schrift de interpretatione (περι ἑρμηνειας) nebſt der Iſagoge von Porphyrius, beide in der Überſetzung des Boëthius; eine ſichere Spur der Kenntniß der Schrift über die

---

[1]) Aristoteles vir excellentis ingenii, eloquio Platoni impar. Opp. (ed. Bassani 1807), tom. VII, p. 264. — Dialectica plurimum valet ad intelligentiam scripturae, tom. III, p. 52. — Dialectica usus est Christus, tom. XII, p. 506.

[2]) De la philosophie scholastique. Par B. Haureau, Conservateur des Manuscrits à la Bibliothèque Nationale. Paris 1850, tom. I, S. 76 ff.

Kategorien wird erſt bei Heinrich von Auxerre gefunden, der ein Schüler Haymo's, in Fulda ſeine Bildung empfangen. Allmählich lernte man auch die übrigen logiſchen Schriften des Ariſtoteles kennen; eine vollſtändige Kenntniß derſelben hatte man im zwölften Jahrhunderte, wie dieß z. B. aus den im Metalogicus des Johann von Salisbury enthaltenen Analyſen Ariſtoteliſcher Schriften hervorgeht, unter welchen keine einzige aus den logiſchen fehlt, aber auch keine andere außer dieſen erwähnt wird. So lange man keine anderen Werke des griechiſchen Philoſophen, als die logiſchen kannte, wies man ihm keine andere Beſtimmung zu, als jene, Lehrmeiſter in der Dialektik zu ſein. Zu dieſem Zwecke beſchäftigte man ſich auch eifrig mit ihm: Hrabanus Maurus begann, der Erſte, die Iſagoge des Porphyrius und andere Stücke des Organon zu gloſſiren; um 935 commentirte Reginhard, Scholaſticus des Kloſters St. Burchard in Würzburg die Kategorien des Ariſtoteles, und Poppo erklärte um dieſelbe Zeit zu Fulda die Commentare des Boëthius; Notker Labeo († 1022) bearbeitete bereits eine deutſche Überſetzung der Ariſtoteliſchen Schriften de categoriis, de interpretatione, und der Commentare des Boëthius, Abbo von Fleury († 1004) verfaßte ein ſelbſtſtändiges Werk über die Schlüſſe, welchem viel Scharfſinn nachgerühmt wurde, Adalbero, Biſchof von Laon († 1030), ein Schüler Gerbert's, eine Abhandlung de modo recte argumentandi et praedicandi dialecticam.

Betrachtete man das Studium der Dialektik vorerſt als reine Denkübung, ſo tauchte allgemach auch die Frage nach dem inneren Zuſammenhange der Dialektik mit der Metaphyſik, und nach ihrer Bedeutung für die Behandlung theologiſcher Fragen auf. Gerbert, der Freund des Kaiſers Otto III., löſte ein von dieſem gelegentlich aufgeworfenes logiſches Bedenken dadurch, daß er die Frage auf das metaphyſiſche Gebiet hinüberlenkte. Der Kaiſer wollte wiſſen, wie es ſich dialektiſch rechtfertigen laſſe, daß Porphyrius ſage, das unterſcheidende Merkmal eines Subjectes, z. B. das Merkmal rationale, könne auch wieder ein anderes, und zwar verwandtes, näher und enger beſtimmendes Merkmal, z. B. ratione uti, erhalten, da doch der Prädicatsbegriff der weitere und umfaſſendere ſein ſoll. Dieß veranlaßte Gerbert zur Abfaſſung der Schrift: De rationali et ratione uti, in welcher er zur Löſung der beregten Schwierigkeit auf das Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit, Subſtanz und

Accidenz eingeht, um zu zeigen, daß ratione uti als actus mehr umfaſſe als der Begriff rationale, und als Accidenz ein Prädicat des Subjectes rationale ſein könne; ferner weist er darauf hin, daß es neben den allgemeinen Urtheilen auch beſondere gebe, in welchen das Prädicat nur in Beziehung auf das particulär genommene Subject der anfänglichere Begriff zu ſein braucht; endlich iſt überhaupt das Prädicat nicht allzeit größer, als das Subject, indem in den Definitionen der Umfang von Subject und Prädicat ſich geradezu deckt. Mit dieſer Schrift Gerbert's läßt ſich Anſelm's Dialog de Grammatico vergleichen, in welchem die Beziehungen des als Beiſpiel gewählten Eigenſchaftsbegriffes Grammaticus zu den ontologiſchen Kategorien der Subſtanz, der Qualität und des Habens erörtert werden. In der ſicheren Meiſterſchaft, mit welcher das Thema, nach allen Seiten gewendet, ſich dialogiſch abwickelt, iſt der große Fortſchritt zu erkennen, welchen die dialektiſche Kunſt in Anſelm über Gerbert's Zeit hinaus gemacht hat.

In demſelben Jahrhunderte, in welchem Gerbert lebte, wurde Johann von Vendière, Abt von Gorz (bei Metz), durch die Leſung des Auguſtiniſchen Werkes de Trinitate veranlaßt, die Kategorien und die Iſagoge vorzunehmen, um die Relationen zwiſchen den drei Perſonen der Gottheit beſſer verſtehen zu lernen; er fand indeß, daß das Myſterium immerfort Myſterium bleibe, und ſtand ab, in theologiſchen Dingen von der Dialektik einen weiteren Gebrauch zu machen. Zu einer ausführlichen Beſprechung des Verhältniſſes der Dialektik zu den Lehren der Kirche gab zuerſt der durch Berengar hervorgerufene Streit über die Abendmahlslehre Anlaß. Berengar beſtritt aus dialektiſchen Gründen den Begriff der Weſensverwandlung; Lanfranc, der berühmte Prior von Bec und Vorgänger Anſelm's, iſt bemüht, die dialektiſchen Fehler Berengar's aufzudecken, erklärt aber zugleich, daß man, wo es ſich um Geltung der heiligen Geheimniſſe des Glaubens handle, zunächſt nach der traditionellen Bezeugung der Lehre, und nicht nach dialektiſchen Gründen zu fragen habe. Berengar meinte, in der Ausſage: „Brot und Wein ſeien nach der Conſecration Fleiſch und Blut Chriſti", erſcheinen Fleiſch und Blut als Prädicate von Subjecten, die nicht vorhanden wären; da dieß widerſinnig ſei, ſo müſſe man Brot und Wein als bleibende, auch nach der Conſecration vorhandene Subjecte ſetzen. Lanfranc entgegnet, daß nach kirchlicher Auffaſſung die Subjecte

nicht verſchwinden, ſondern verwandelt werden, mithin die Bemängelung prädicatloſer Subjecte keinen Sinn habe; nächſtdem rügt er auch einen logiſchen Fehler, den Berengar in der Aufſtellung ſeines Oberſatzes ſich zu Schulden kommen ließ, indem er ihn, ſtatt allgemein verneinend (nullus), nur particulär verneinend (non omnis) gefaßt und hiedurch eine Schlußfolgerung durch Subſumtion eines Unterſatzes unmöglich gemacht habe. Berengar gab ſich damit nicht zufrieden; er entgegnete in einer zweiten Schrift, daß er zwar die Auctoritäten nicht verachte (wie er denn in der That ſich bemüht hatte, mehrere Äußerungen der Väter zu ſeinen Gunſten auszulegen), aber es ſei etwas unvergleichlich Höheres, bei Erforſchung der Wahrheit ſich auf Gründe der Vernunft zu ſtützen, Chriſtus ſelbſt habe ſich der Dialektik gegen ſeine Widerſacher bedient, zur Dialektik ſeine Zuflucht nehmen, heiße zur Vernunft Zuflucht nehmen, und wer dieß verſchmähe, verläugne ſeine Menſchenwürde, indem der Menſch durch ſeine Vernunft gottähnlich ſei u. ſ. w. In dieſer Richtung des Denkens fand Berengar einen Nachfolger in Abälard, welcher gleichfalls die wiſſenſchaftliche Überzeugung zur Vorbedingung des Glaubens an die vorgelegte Wahrheit machte, nicht aus feindſeliger Abſicht gegen die kirchliche Lehre, ſondern aus Unklarheit über Natur und Gränzen des Wiſſens und ungemeſſener Schätzung dialektiſcher Gewandtheit [1]). Daß dieſe mit der ſpeculativen Tiefe in keinem nothwendigen Bunde ſtehe, beweiſen augenſcheinlich die ſachlichen Irrungen Abälard's; in ſeinen Anſichten über das Verhältniß des vorchriſtlichen Heidenthums zum Chriſtenthume, über die Trinität, über das Böſe und die Sünde zeigt ſich unverkennbar die Tendenz zu einer rationaliſtiſchen Verflachung des poſitiv Gegebenen, während andererſeits ihm ſelbſt die Überzeugung ſich aufdrängte, daß es im Gebiete der Theologie Gegenſtände gebe, auf welche die Ariſtoteliſchen Kategorien ſchlechterdings nicht anwendbar ſeien. Übrigens ſchöpfte er den ſpeculativen Gehalt ſeiner theologiſchen Lehren größten-

[1]) Er ſelbſt fühlte in ſeinen ſpäteren Tagen die Eitelkeit dieſer Kunſt, deren Übung ihm ſo viele Leiden gebracht: — — haec me mundo odiosum reddidit. Quoniam dialecticarum rationum armaturam omnibus philosophiae documentis praetuli, his armis alia commutavi, et tropacis bellorum conflictus praetuli disputationum. Proinde diversas disputando perambulans provincias ubicunque hujus artis vigere studium audieram, peripateticorum aemulator factus sum etc. Abaelard. Opp., tom. I, p. 4.

theils aus Plato, welchem ſich in demſelben Jahrhunderte Mehrere zugewendet hatten, von dem Bedürfniß geleitet, den philoſophiſchen Geſichtskreis über das Gebiet der Logik hinaus zu erweitern und eine philoſophiſche Weltlehre zu gewinnen, wofür ſich zunächſt der lateiniſche Commentar des Chalcidius über den Platoniſchen Timäus darbot, nebſt dem, was man aus Auguſtinus, Cicero, Macrobius, Apulejus über Plato wußte [1]). Adelard von Bath machte in einer geiſtreichen Allegorie (de eodem et diverso) den Verſuch, Platoniſche Phyſik mit Ariſtoteliſcher Dialektik zu vermitteln; Bernhard von Chartres, der ſich den Ruhm erwarb, der vollkommenſte Platoniker ſeiner Zeit zu ſein, nahm in ſeine Kosmographie, die halb Gedicht, halb gelehrte Unterſuchung, gleichfalls in allegoriſcher Weiſe gehalten iſt, bereits auch die Lehre von der Weltſeele und Präexiſtenz der Geiſter auf; durch allegoriſche Interpretation las er faſt alle ſeine philoſophiſchen Anſichten aus Virgil's Äneis heraus, in der auch Abälard, der gleichfalls den heiligen Geiſt mit der Platoniſchen Weltſeele verſchmolz, die chriſtliche Trinitätslehre angedeutet fand. Wilhelm von Conches gieng etwas vorſichtiger zu Werke, und ſuchte ſeinen Platonismus mit der kirchlichen Lehre in Einklang zu ſetzen; gleichwol traf ihn gerechter Tadel von Wilhelm von St. Thierry, dem Gegner Abälard's. Daß der Platonismus nicht nothwendig zu glaubensgefährlichen Ausſchreitungen führe, zeigte ſich an zwei anderen Männern: auch Walter von Mortagne war ein Platoniker, aber auch einer der Erſten, der wider Abälard's Lehre Bedenken trug; Gilbert de la Porrée ſuchte durch eine pſychologiſch tiefere Faſſung des Glaubens dem Anſtoße auszuweichen, den Abälard gegeben hatte. Etwas ſpäter ſank der Enthuſiasmus für Plato; Johann von Salisbury erklärt ihn zwar für den Erſten unter den Philoſophen, deſſen Lehren, wie ſie aus den kirchlichen Vätern bekannt ſind, eine überraſchende Verwandtſchaft mit dem Chriſtenthume hätten, glaubt aber in Allem, was die Logik und

[1]) Haureau (de la philosophie scholastique, tom. I, p. 77) beſtreitet die von anderen Gelehrten (Histoire literaire de la France, V, p. 657; Heeren, Geſch. der klaſſ. Lit. I, 202 u. 204; Gräße, Lit. Geſch. I, 504) gegebene Nachricht, daß bereits Manno, Lehrer an der schola palatina unter Karl dem Kahlen, Plato's Timäus, Republik und de legibus überſetzt habe. Den erwähnten Gelehrten zufolge hätte Manno auch des Ariſtoteles Ethik und die Schrift de coelo überſetzt.

die damit zuſammenhängende Lehre von den Allgemeinbegriffen betrifft, mit Ariſtoteles gehen zu müſſen; überhaupt aber drängt ſich ihm aus ſeiner Bekanntſchaft mit den ſo vielfältig getheilten Meinungen der Philoſophen die Anſicht auf, daß man der Philoſophie nicht allzuſehr vertrauen könne, und eine vollkommene Gewißheit für die geſchaffene Vernunft nicht erreichbar ſei. Der geiſtvolle Alanus von Ryſſel ſtellt das Wiſſen an ſich höher als den Glauben; aber der Inhalt des Glaubens laſſe ſich nicht zum vollkommenen Wiſſen erheben und ſoll es auch nicht, weil der Glaube ſonſt kein Verdienſt hätte. Das Höchſte, was die Wiſſenſchaft leiſten könne, iſt, den Glauben mit ſo wahrſcheinlichen Gründen zu ſtützen, daß ein durchdringender Geiſt denſelben kaum zu widerſtehen vermöge. Der heilige Bernhard macht das richtige Erkennen in religiöſen Dingen von göttlicher Erleuchtung und gottſeligem Wandel abhängig; unter Vorausſetzung dieſer doppelten, von Seite Gottes und des Menſchen geſetzten Bedingung gelangt der Menſch von der Wahrſcheinlichkeit des Dafürhaltens, welches ſich auf zeitliche Erfahrung ſtützt, zur unmittelbaren Gewißheit des Glaubens, deſſen Wahrheiten durch die chriſtliche Heilspredigt vermittelt werden müſſen; auf Grund dieſes Glaubens mag ſich der Menſch, durch innerliche Erleuchtung gehoben, betrachtend zu jener tieferen Einſicht erheben, die das im Glauben Vorempfundene, aber noch nicht ganz Enthüllte aufdeckt und beleuchtet [1]). Hugo von St. Victor geſteht zu, daß die Heiden Gott nicht nur als Schöpfer erkennen, ſondern auch etwelche Einſicht in das dreieinige Weſen deſſelben erlangen konnten, aber nicht ohne göttliche Gnade, ohne welche die Vernunft überhaupt gar nicht wirkſam ſein könnte; denn die Gnade iſt ein donum concreatum der menſchlichen Natur. Die heidniſchen Philoſophen hatten die Aufgabe zu zeigen, wie weit die menſchliche Vernunft ohne eine Gnadenmittheilung neuer und höherer Art gelangen könne. In Rückſicht auf das Verhältniß des Wiſſens zum Glauben hat man viererlei zu unterſcheiden: das Vernunftnothwendige, Vernunftgemäße, Übervernünftige, Vernunftwidrige; das Widervernünftige iſt unglaublich, das Vernunftnothwendige leuchtet ohne Glauben ein, mithin hat es der Glaube nur mit den beiden mittleren Arten des Unterſchiedenen zu thun. Das Vernunftgemäße iſt

[1]) De consideratione, V, 3.

der Vernunft wahrſcheinlich, und der daran geforderte Glaube findet demnach eine Unterſtützung in einem poſitiven Zeugniſſe der Vernunft; für das Übervernünftige hat die Vernunft bloß das negative Zeugniß der widerſpruchloſen Möglichkeit und wird zu deſſen verehrungsvoller Annahme durch poſitive göttliche Beglaubigung bewogen. Die drei von Hugo unterſchiedenen Grade der Erkenntniß ſcheiden ſich in der Analyſe Richard's von St. Victor in ſechs Stufen: 1. Das Erkennen in imaginatione et secundum imaginationem; 2. in imaginatione secundum rationem; 3. in ratione secundum imaginationem; 4. in ratione secundum rationem; 5. supra sed non praeter rationem; 6. supra et sicut videtur praeter rationem [1]).

Abälard hatte für die Begründung ſeiner Stellung zum Glauben das Bibelwort zum Anhalspuncte genommen: Qui credit cito, levis est corde et minorabitur cito (Sirach 19, 4). Dagegen war bereits in den durch Berengar erregten Streitigkeiten auf den Auguſtiniſchen Standpunct, als den einzig haltbaren, verwieſen worden mit Berufung auf den Ausſpruch des Propheten: Nisi credideritis, non intelligetis (Iſai 7, 9) [2]). Die Aufgabe der denkenden Vernunft geſtaltete ſich hier zunächſt zu einer apologetiſchen, beſtehend in der Zurückweiſung irriger und roher Auffaſſungen des Myſteriums von Seite der dialektiſchen Gegner, weiters übergehend zu analogiſchen Erläuterungen deſſen, was in der Ordnung der Gnade ſtatt hat, aus Vorgängen in der Ordnung der Natur, und endlich abſchließend in der Ermittelung der tieferen Beziehungen des Myſteriums zum harmoniſchen Ganzen der kirchlich überlieferten Lehre. So verfährt Guitmund, ein Schüler Lanfranc's (und ſpäter Erzbiſchof von Averſa) in ſeiner Schrift gegen Berengar. Er verlangt, Berengar wolle ihm nur ſo viel zugeben, als Plato zugiebt, wenn er ſagt: Rerum naturam esse id quod Deus vult; damit ſei die Möglichkeit der Transmution (Transſubſtantiation) bereits erhärtet. Auch der menſchliche Leib verwandelt Speiſe und Trank in Fleiſch und Blut; um wie viel mehr muß dieß der verherrlichte Leib Chriſti vermögen. Die Conſecration vieler Hoſtien iſt keine numeriſche Vervielfältigung des Leibes Chriſti; auch die menſchliche Stimme iſt nur Eine, obſchon ſie zu gleicher Zeit von Vielen ver-

[1]) Benjamin Minor sive de contemplatione, I, 9.

[2]) Augustin. ep. 120.

nommen werde; wie die den Leib belebende Seele in allen Gliedern deſſelben als die Eine, ungetheilte exiſtirt, eben ſo und um ſo viel mehr iſt Chriſtus, das Leben der Kirche, Einer, der ſich in ſeinem lebenſpendenden Fleiſche den vielen Gliedern der Kirche mittheilt. Der Glaube an das Sacrament ſoll unſer inneres Auge öffnen und bewirken, daß wir unſeren Sinn vom Sichtbaren und Vergänglichen zu dem in Folge der Sünde uns unſichtbar gewordenen Reiche der Verklärung erheben; wenn das Sacrament den Flammen übergeben wird, ſo wird die myſtiſche Subſtanz von denſelben nicht verzehrt, ſondern im reinſten der Elemente von ſeinen irdiſchen Accidenzen ſich loslöſend, ſtrebt ſie himmelwärts u. ſ. w. Wir begegnen hier einer ideellen, zum Theil höchſt ſinnigen Auffaſſung, die ſich neben der an Worte und Begriffe anklammernden Auffaſſung Berengar's nur zu ihrem Vortheile ausnehmen kann [1]). Beſchränkt ſich Guitmund's Erörterung hauptſächlich auf eine richtige Erklärung und würdige Auffaſſung der beſtrittenen Wahrheit, ſo hatte bereits früher Gerbert demſelben Gegenſtande einen mehr ſpeculativen Gehalt abzugewinnen geſtrebt. Auch Gerbert beſteht darauf, das Myſterium ohne frivole Deutelei nach ſeinem ganzen ſchweren Gehalte ſo zu nehmen, wie es von der Kirche gefordert wird. Das Vermögen der Leiblichkeit Chriſti, unter Bewahrung derſelben Natur mehrere Formen anzunehmen, giebt den Schlüſſel zur Vereinbarung der verſchiedenen Väterſtellen, die bald von einem zweifachen, bald von einem dreifachen Leibe Chriſti ſprechen, und erklärt, wie Hrabanus Maurus und Ratramnus Gegner des Paſchaſius ſein konnten, der die Identität des euchariſtiſchen Leibes Chriſti mit dem aus der Jungfrau gebornen behauptete. Man dürfe jedoch nicht vergeſſen, daß Gattungen und Arten nicht menſchliches Machwerk, ſondern als ſolche von Gott ſelbſt in die Natur gelegt ſind, und deßhalb nur gefunden, nicht erfunden werden können. Auf eine ſolche, von Gott ſelbſt grundgelegte Ordnung im Sein läßt ſich nun auch die dreifache Form des Leibes Chriſti zurück-

---

[1]) Namentlich zog Berengar auch den Begriff der generatio herbei; nach der Auffaſſung ſeiner Gegner werde aus Brot und Wein Fleiſch und Blut erzeugt; wie könne doch Chriſti Leib noch einmal erzeugt werden? Er ſah nicht, daß die verklärte Leiblichkeit Chriſti in dem Myſterium der Wandlung ſich durchaus nicht paſſiv, ſondern einzig nur activ verhalte.

führen. Es giebt nämlich eine reelle Triplicität, die in der Arithmetik (je zwei Größen und ihr Mittelglied), in der Logik (Subject, Prädicat, Bindeglied), in der Natur (Feuer und Erde, welche Waſſer und Luft als Mittleres in ſich ſchließen) zu treffen iſt und mehrfach auch in der heiligen Schrift angedeutet wird. In Beziehung auf den Leib Chriſti wiederholt ſich dieſe Triplicität in den Unterſchieden des aus Maria gebornen, des euchariſtiſchen und des myſtiſchen Leibes Chriſti, in deren jedem Chriſtus in Wahrheit, ganz, als Menſch und Gott gegenwärtig iſt, aber in jedem in anderer Form ſich darſtellt, nach folgendem Schema:

Christus	— inconsumtibilis	— invescibilis	— dat ab ipso
Eucharistiam	— sumendam	— vescendam	— datam ex ipso
Ecclesia	— sumens	— vescens	— accipit corpus ejus.

Gerbert behauptet in dieſer Erörterung die objective Realität der Art- und Gattungsbegriffe, und ſucht in ihnen die rationellen Stützpuncte zur tieferen Auffaſſung des Myſteriums. In ſeiner Schrift de rationali et ratione uti geht er noch weiter, und ſchreibt den Univerſalien eine von den Sinnendingen unabhängige Realität zu, welche er nach Platoniſcher Weiſe in die himmliſche Intellectualwelt verlegt. Er hatte in dieſer Anſicht Vorgänger und Nachfolger; ſie hatte das Anſehen Auguſtin's für ſich, welcher in der nach den Anforderungen des chriſtlichen Gottesbegriffes umgeſtalteten Ideenlehre Plato's die ſpeculative Hinterlage zur tieferen Faſſung der chriſtlichen Fundamentalwahrheiten gefunden hatte. Andere dagegen behaupteten mit Ariſtoteles, daß die Allgemeinbegriffe nur in den individuellen Dingen ihre Wirklichkeit hätten; und wieder Andere, deren Anſicht ſich auf den Stoiker Zeno (oder noch weiter zurück auf den Megariker Stilpo) zurückführen läßt, hielten die Univerſalien für bloße Abſtractionen des menſchlichen Verſtandes. Für die mittelalterliche Philoſophie war dieſe Frage zunächſt durch eine Stelle in der Vorrede zu der damals eifrig ſtudirten Iſagoge des Porphyrius angeregt worden; Porphyrius ließ ſie unentſchieden, als nicht zur Sache gehörig, Boëthius bejahte die Realität im Ariſtoteliſchen Sinne und verwarf ſie im Platoniſchen. Es kam nun darauf an, ob man dem Boëthius oder dem heiligen Auguſtinus folgen oder die noch übrige dritte, von Porphyrius gleichfalls als möglich angedeutete nominaliſtiſche Löſungsart verſuchen wollte; obſchon nun die Auguſtiniſche

Anſicht das Übergewicht behauptete, ſo wurden dennoch von den Scholaſtikern alle drei möglichen Behauptungen in vielfältigen Modificationen aufgeſtellt. Wollen wir von Scotus Erigena abſehen, deſſen Syſtem de divisione naturarum in einen ſpeculativen Pantheismus auslief, ſo bietet ſich uns als der erſte durchgebildete Realiſt Anſelm von Canterbury dar. Zur Verſtändigung über den Realismus Anſelm's iſt auf den Begriff des Wahren einzugehen, wie ihn Anſelm in dem Dialog de veritate entwickelt und in ſeinen übrigen Schriften weiterführt. Zunächſt verſteht man unter Wahrheit die Übereinſtimmung einer Ausſage mit einem wirklichen Sachverhalte. Der Sachverhalt iſt Grund des Vorhandenſeins einer wahren Ausſage; die Wahrheit derſelben kann aber nur in ihr ſelber liegen, das Wahrſein muß ihr ſelber eigen ſein. Es eignet ihr inſofern, als ſie ihre Beſtimmung erfüllt, die Dinge ſo zu bezeichnen, wie dieſelben wirklich ſind; erfüllt ſie dieſe Beſtimmung, ſo iſt ſie eine rechte Rede, d. i. eine Rede, wie ſie ſein ſoll. Demnach fällt Wahrheit mit Rechtheit (rectitudo) zuſammen. Dieſe Wahrheit oder Rechtheit kann nun von Worten und Dingen, von Gedanken und Handlungen ausgeſagt werden, iſt aber in allen Fällen etwas, was nicht in die Sinne fällt, ſondern geiſtig aufgefaßt wird (der ideelle Charakter der betreffenden Sache). Daß ſich der Nominalismus, aufgehend in der ſinnlichen Anſchauung, nicht zum Gedanken dieſer ideellen Beſtimmtheit zu erheben vermag — bemerkt Anſelm in ſeiner Schrift wider Roscellin — iſt ſein Grundfehler, der ihn im Voraus unfähig macht, in irgend eine Frage der religiöſen Wahrheit tiefer einzudringen. Die Wahrheit oder Rechtheit des Dinges, d. i. dasjenige, was das Ding ſein ſoll, iſt etwas Beharrliches und Unveränderliches, während die Dinge veränderlich und wandelbar ſind; ſie iſt aufgehoben in einem höchſten Wahren, durch welches alles Wahre wahr iſt, ohne daß es das Wahrſein ſelber wieder anderswoher empfangen hätte. Dieſes höchſte Wahre iſt demnach die Wahrheit und Rechtheit ſelber, in welcher Sein und Sollen abſolut coincidirt = Gott. Es giebt nur Eine Wahrheit, nämlich jenes höchſt Wahre, wodurch alles Andere wahr iſt, jener unveränderliche Maaßſtab aller durch es geregelten, d. i. nach ihrem Sollen beſtimmten Dinge, Gedanken, Worte und Handlungen. Man ſpricht nur in dem Sinne von mehreren Wahrheiten, in welchem man von einer Zeit dieſer oder jener Sache ſpricht,

während doch die Zeit nicht in den Dingen, ſondern die Dinge in der Zeit exiſtiren. Jene Eine höchſte Wahrheit iſt die abſolute Realität, ja gewiſſermaaßen das einzig wahre Sein; denn jenes andere Sein der Dinge, welches im beſtändigen Übergange aus dem Nichtſein in's Sein, aus dem Sein in's Nichtſein begriffen iſt, nicht einen einzigen Augenblick lang ſeine Gegenwart feſthalten kann und immerfort eines Anderen bedarf, um in ſeinem Schwanken zwiſchen Vergangenheit und Zukunft erhalten zu werden, kann man kaum ein Sein, man muß es vielmehr ein fere non esse, vix esse nennen. Je reicher und voller ein Sein iſt, um ſo mehr iſt es auch; das Lebendige iſt ein reelleres Sein als das Unlebendige, das Empfindende ein reelleres Sein als das Empfindungsloſe, das denkfähige Sein reeller als das vernunftloſe. Die abſolute Realität iſt demzufolge weſentlich Geiſt, und die Eine Wahrheit der Dinge exiſtirt im Denken dieſes wunderbar Einzigen Geiſtes, der in Kraft ſeines Aus-ſich- und Durch-ſich-ſeins im Verhältniſſe zu Anderem weder ein Allgemeines noch ein Einzelnes, d. h. weder das Weſen eines Anderen noch ein Weſen neben anderen Weſen iſt. Wie es nur Eine gottgedachte Wahrheit der Dinge giebt, ſo auch nur Einen Gedanken, in welchem er ſie denkt, oder was daſſelbe iſt, nur Ein innerlichſtes Wort, in welchem er ſie ausſpricht; denn die Intelligenz des Abſoluten kann nur das Abſolute ſein, mithin muß das Wort mit dem Abſoluten Ein Geiſt, Ein Weſen ſein. Das Wort kann aber nicht bloß die ſchöpferiſche Information der geſchaffenen Dinge ſein; denn ſo wahr Gott Geiſt iſt, muß er auch abgeſehen vom Schöpfungsgedanken als denkend = ſprechend gedacht werden, weil dem Geiſte das Sich-ſelber-denken weſentlich eigen iſt; um ſo mehr muß Gott, der nicht bloß intelligent, wie die geſchaffenen Geiſter, ſondern die Intelligenz ſelber iſt, ſich ewig im Worte zum Objecte ſeines Denkens machen. Das Wort, in welchem Gott ſein Weſen ausſpricht, iſt Eins mit dem Worte, in welchem er den Schöpfungsgedanken ausſpricht; denn mit welchem anderen Worte, als ſeinem, ſollte er den Schöpfungsgedanken ausſprechen? Dieſer kann durch kein geſchöpfliches Wort ausgeſprochen werden, weil er urbildlich, jedes geſchöpfliche Wort aber abbildlich, mithin nicht ſchöpferiſch iſt. Somit ergiebt ſich ſchließlich, daß die Wahrheit der Dinge aus dem göttlichen Worte ſei; der ſpeculative Realismus hat ſeinen letzten Halt in der chriſtlichen Logoslehre.

Es iſt von Intereſſe, den Conſequenzen dieſes Realismus in der ſpeculativen Auffaſſung der einzelnen Dogmen nachzugehen, und zwar zunächſt einmal in Bezug auf das immanente Leben Gottes. Hier iſt die Grundbeſtimmung maaßgebend, daß Gott Geiſt, und zwar der abſolute Geiſt iſt. Dem Geiſte als ſolchem kommt das meminisse, intelligere und amare zu, und dieſer Ternar der Functionen bietet die Anhaltspuncte, um ſich das dreieinige Weſen Gottes vorſtellig zu machen; memoria bedeutet die unmittelbare, intelligentia die objectivirte Selbſtbewußtheit des göttlichen Geiſtes, amor die Wechſelbeziehungen zwiſchen den realen Subſiſtenzen des unmittelbaren und des vergegenſtändlichten Selbſtgedankens Gottes. Daß die Selbſtobjectivirung eine reale iſt, erklärt ſich aus der Coincidenz von Denken und Sein im abſoluten Geiſte; ſie kann aber keine ſachliche Verdoppelung des göttlichen Weſens ſein, weil ſie ein immanenter Vorgang im Weſen des Einen abſoluten Geiſtes iſt, der eben nur ſeine einzige Selbſtheit zum Gegenſtande ſeiner Thätigkeit hat. Das Nachdenken über den Selbſtbewußtſeinsact des abſoluten Geiſtes drängt mit Nothwendigkeit auf eine Pluralität hin; aber es läßt ſich kein adäquater Ausdruck dafür finden, es hat hier eine ineffabilis pluralitas ſtatt. Gegen Roscellin, deſſen Nominalismus auf eine tritheiſtiſche Auffaſſung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre führte, begnügt ſich Anſelm mit der Bemerkung, daß in Gott Genus und Individuum coincidire, der Begriff der Individualität hingegen mit dem der Perſönlichkeit nicht an ſich, ſondern nur in der creatürlichen Exiſtenz coincidire. Ächt im Geiſte des Anſelm'ſchen Realismus iſt der Beweis gehalten, in welchem gezeigt wird, daß nur Ein Gott ſein könne. Gott iſt ſeinem Begriffe nach das höchſte Weſen; wären mehrere Götter oder höchſte Weſen, ſo hätten ſie mit einander gemein, höchſte zu ſein; gerade dieſes Eine aber, was ſie gemein hätten, drückt den Begriff des Göttlichen aus; alſo iſt Gott nothwendig nur Einer. Die numeriſche Mehrheit in Gott kann demnach nur in einer Mehrheit des inneren Verhaltens Gottes zu ſich ſelbſt beſtehen.

Das Geſpräch über den Freiheitsbegriff wird von Anſelm ſelber als eine Fortſetzung der im Dialogus de veritate angeſtellten Unterſuchung über den Begriff des Rechten (rectitudo) erklärt. Die Freiheit beſteht in dem Vermögen recht zu thun; das Vermögen hiezu liegt in Vernunft und Wille. Das Wollen des Rechten ſteht

in des Menſchen eigenſter Gewalt, Gott ſelbſt kann ihn davon nicht abbringen; hat ſich aber der Wille freiwillig in die Knechtſchaft begeben, ſo kann ihn nur Gott wieder gerecht machen. In Hinſicht auf den verſchiedenartigen Beſitz dieſes Vermögens wiederholt ſich in der geiſtigen Welt wieder in beſonderer Richtung auf das ethiſch Gute dieſelbe Stufenfolge, die im geſammten Sein mit Rückſicht auf die wachſende Fülle des Seins ſtatt hat. In Gott iſt die unerſchaffene und unempfangene Freiheit; die Engel und Seligen beſitzen eine geſchaffene, nunmehr unverlierbare Freiheit, die Menſchen auf Erden beſitzen eine geſchaffene, verlierbare, aber in der Zeit noch wiederherſtellbare Freiheit, die gefallenen Engel und verworfenen Menſchen haben ſie für immer verloren. Wie der geſchaffene Wille als Potenz, ſo iſt auch der Übergang der Potenz in die Actualität eine göttliche Wirkung; die Creatur hat den Willen und das Wollen von Gott. Das Wollen iſt naturnothwendig auf das Wohlſein gerichtet; zur Regelung dieſes Wollens empfängt die vernünftige Creatur noch ein anderes Wollen von Gott, welches auf das Seinſollende gerichtet iſt. Das erſtere Wollen iſt an ſich weder gut noch böſe; erſt im Verhältniſſe zu dem, was ſein ſoll, erſcheint es als gut oder böſe. Der Wille iſt gut, wenn er das Geſollte leiſtet; der Mangel dieſer Rechtheit macht ihn böſe. Das Böſe beſteht rein nur in dieſem Mangel, iſt alſo weſentlich ein Nichtſein deſſen, was ſein ſoll, ein Nichts, und der Wille inſofern böſe, als er mit dieſem Nichts behaftet iſt. Von dieſer Behaftung abgeſehen iſt der actuelle Wille des Sündigenden ein guter Wille, da er auf Wohlſein, alſo auf etwas Gutes gerichtet iſt, mag es nun ein geiſtiges Gut, das Gottgleichſein, oder ein ſinnliches Gut ſein, deſſen Begehren am Thiere ganz natürlich gefunden wird. Demgemäß können nicht nur die Kräfte, ſondern auch die Regungen des böſen Willens von Gott ſein, und müſſen es, weil der Wille nicht ohne göttliche Wirkung aus der Potenzialität in die Qualität tritt. Daher der Ausſpruch Anſelm's, der zugleich die Urſächlichkeit des göttlichen Vorauswiſſens auch in Hinſicht auf das Böſe erklärt und ſittlich rechtfertiget: In bonis facit Deus, quod sunt et quod bona sunt; in malis vero facit quod sunt sed non quod mala sunt.

Stellt ſich hierin der Realismus Anſelm's auf das unmittelbarſte hervor, ſo erſcheint er in mehr vermittelter Weiſe in der Lehre

von der Erbſünde und Erlöſung. Er bemerkt zwar ausdrücklich, daß der Nominaliſt unfähig ſei, die Menſchwerdung Gottes zu verſtehen, indem er nicht begreift, daß der Menſch in Chriſtus nicht als Perſon, ſondern als Natur (Weſen) verſtanden werden ſoll. Indeß geht Anſelm nicht ſo weit, eine von den menſchlichen Individuen unabhängig beſtehende Natur der Menſchheit zu behaupten, ſondern ſpricht ſich dafür aus, daß ſie nur in den Perſonen ihr Daſein habe, und durch Fortpflanzung von Perſon an Perſon überliefert werde. Es iſt demnach die durch Zeugung begründete Geſchlechts- und Familieneinheit der Menſchheit, welche die Fortpflanzung der Erbſchuld und die Möglichkeit einer ſtellvertretenden Genugthuung erklärt. In der Leiſtung dieſer fällt aber der entſcheidende Nachdruck wieder mit überſchwenglichem Gewichte auf die Gottheit des Erlöſers, auf das in Kraft ſeiner göttlichen Würde, ſo zu ſagen, überunendliche Verdienſt ſeines Todes, wodurch ſelbſt eine unendliche Schuld überwogen werden muß.

Ein Jahr vor Anſelm's Tode (1109) ſtiftete Wilhelm von Champeaux in Paris die berühmte Schule von St. Victor. Der hohen ſpeculativen Gabe Anſelm's entbehrend, wollte er den Realismus als ſelbſtſtändige philoſophiſche Disciplin, als Syſtem der wahren Dialektik begründen; indem er aber, ausſchließlich dialektiſchen Unterſuchungen zugewendet, von der ideellen Hinterlage des Realismus in der chriſtlichen Gotteslehre ganz abſah, verlor er jeden rectificirenden Halt, und verfiel in maaßloſe Ausſchreitungen, die das Gegenſtück zu den extremen Behauptungen Roscellin's waren. Roscellin bewies die Weſenloſigkeit und Bedeutungsloſigkeit der Allgemeinbegriffe durch Sophismen, welche zeigen ſollten, daß jedes Individuum, als Glied oder Theil eines reell beſtehenden Ganzen genommen, ſein eigener Theil ſein müßte. Und in der That, Wilhelm that das Seine, um dieſen Vorwurf wahr zu machen. Denn er behauptete, daß jeder Allgemeinbegriff als ganzes Ding in jedem Individuum, welches unter ihm befaßt werde, weſentlich ſei, und daß die Individuen derſelben Art durch nichts Anderes als durch die Menge ihrer Accidenzen unterſchieden ſeien. Die Übertreibungen des Realismus ſollen auf die anſtößigſten Behauptungen geführt haben; man opferte den Univerſalien die Realität der Einzeldinge, behauptete die Ewigkeit der ſubſtanziirten Allgemeinbegriffe neben Gott, beſchränkte die Schöpfung auf Hervorbringung des erſcheinenden

Einzelnen aus den ewigen allgemeinen Weſenheiten durch Veranſtaltung einer verworrenen Wechſeldurchdringung dieſer allgemeinen Weſenheiten in den einzelnen Dingen. Indeß ſcheinen dieſe Irrthümer entweder wegen der unklaren, wenig verſtändlichen Ausdrucksweiſe, oder weil ſie von keinen bedeutenden Perſönlichkeiten verfochten wurden, weniger beachtet worden zu ſein, als Roscellin's Irrungen, der ſich durch Übertragung ſeines Nominalismus auf die Theologie eine Anklage wegen Tritheismus zuzog und vor dem Concil zu Soiſſons 1092 Widerruf leiſten mußte. Im Ganzen blieb die realiſtiſche Anſicht die bevorzugte; nur war man in verſchiedener Weiſe bemüht, ſie auf ihr richtiges Maaß zurückzuführen. Abälard ſuchte zwiſchen Nominalismus und Realismus durch eine mittlere Anſicht zu vermitteln; er beſtreitet ſowol Roscellin's Anſicht, daß das Individuum vor dem Allgemeinen ſei, wie die entgegengeſetzte der Realiſten, und lehrte demgemäß die Exiſtenz der Universalia in re.

Der Realismus Wilhelm's von Champeaux hatte dadurch eine ſo auffällige Anſtößigkeit, daß in ihm die Begriffe der Subſtanzialität, Allgemeinheit und Weſentlichkeit ſchlechthin zuſammengeworfen waren. Die ſpeculativen Platoniker hielten dieſe Begriffe auseinander und erzeugten hiedurch neue Modificationen des Realismus, die jedoch von dem chriſtlich-theologiſchen Realismus eines Anſelmus und Auguſtinus theilweiſe nur zu ſehr abwichen. Bernhard von Chartres verlegte das Universale ante rem in die göttliche Idee, d. i. in Gott ſelbſt [1]), und läßt die Gattungen, Arten und Indivi-

---

[1]) In der Einleitung zu den Oeuvres inedits d'Abelard S. 127 theilt Couſin eine poetiſche Schilderung der göttlichen Idealwelt aus Bernard's Megacosmus et Microcosmus mit, welche hier eine Stelle finden möge: „Der νοῦς iſt der Verſtand des höchſten Gottes, hocherhaben über allen Dingen; er geht weſenhaft aus der Gottheit hervor, und in dieſer aus Gott emanirten Natur ſind die Urbilder, das Leben aller Dinge, die ewigen Begriffe, die intelligible Welt, die vorausbeſtimmte Erkenntniß der Dinge enthalten. Da erſcheinen, wie im reinſten Spiegel, die Dinge nach ihrer eigentlichſten, von Gott gedachten Geſtalt und Beſtimmung; hier iſt nach Gattung, Art und in concreter Individualität Alles dargeſtellt, was weiter der Materie, der Welt, den Elementen eingezeugt werden ſoll; hier hat der Finger des höchſten Ordners die Reihenfolge der Zeiten, die Ordnung der Jahrhunderte und ihre verhängnißvolle Verkettung vorgezeichnet; hier ſind die Thränen des

duen durch Hineinbildung der den göttlichen Ideen entſprechenden Formen in die ewige Materie entſtehen; die Individuen ſind die vergänglichen Accidenzen der Univerſalien in re, d. i. der in Kraft der bildenden Weltſeele ſubſtanziirten Allgemeinbegriffe. Walter von Mortagne verſtand unter dem universale in re, welches er im Gegenſatze zum universale ante rem feſthalten zu wollen ſchien, die allgemeine, unbeſtimmte Subſtanz, inſofern ſie fortſchreitend zu Gattung, Art, Individuum fortbeſtimmt erſcheint; die allgemeine Subſtanz ſei das in ſich ununterſcheidbare Subject aller Bildungen. Daher die Benennung Non-Indifferentiſten der Vertreter dieſer Modification des Realismus. Adelard von Bath vereiniget beide Formeln, die Ariſtoteliſche und die Platoniſche, deren jede in ihrer Weiſe berechtiget ſei; ſinnlich und greifbar exiſtiren die genera, species und individua wirklich nur in re, überſinnlich aber exiſtiren ſie in Gottes Verſtande ante rem. Eine den Non-Indifferentiſten ähnliche Anſicht entwickelte Gilbert de la Porrée, der als durchgebildetſter Dialektiker einen größeren Namen errang, als die übrigen, aber zugleich auch eine kirchliche Rüge ſich zuzog, indem er in der dialektiſchen Behandlung der Trinitätslehre in ein dem nominaliſtiſchen Irrthum Roscellin's entgegengeſetztes realiſtiſches Extrem verfiel. Er unterſcheidet viererlei Formen (forma = for[is] ma[nens], d. i. das über der individuellen Erſcheinung hinausliegende Weſen): Die erſte Form iſt die göttliche Eſſenz ſelber; die zweite Form gehört den vier Elementen, welche er die wahren Subſtanzen oder Ideen nennt, weil ſie nicht mit der Materie ſich vereinigen, daher ſie auch von den elementaren Erſcheinungsformen des Sinnlichen, dem Feurigen, Flüſſigen u. ſ. w. unterſchieden werden müſſen; drittens bedeutet Form die Eſſenz aller ſubſiſtenten Dinge, und viertens die figura propria der ſinnlichen Einzelerſcheinungen. Nur die Formen der erſten und zweiten Art ſind wahre Formen; die Formen der zweiten Art ſind die Urbilder der elementaren Erſcheinungsformen der ſinnlichen Einzeldinge, und dieſe erſcheinenden Formen

---

Armen, das Glück der Könige, der Ruhm des Kriegers, das glückſelige Leben des Weiſen ſeit ewig zu ſchauen; hier iſt Alles, was Seele und Vernunft des Menſchen faſſen und das unermeßliche Gewölbe des Himmels umſchließt."

heißen, weil von den ideellen Formen abzuleiten, formae nativae, in welchen alle Einzeldinge ſind. Zu den Formen der vierten Art gehören die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation, welcher ſammt der auf die Form der dritten Art bezüglichen Kategorie der Subſtanz die vier Formen der Inhärenz ausmachen, im Unterſchiede von den auf die ſechs übrigen Ariſtoteliſchen Kategorien bezüglichen Formen, welche von Gilbert formae assistentes genannt werden. Den drei von der göttlichen Eſſenz unterſchiedenen Arten von Formen entſprechen drei Arten der menſchlichen Erkenntniß: die ſinnliche, die mathematiſche, und die eigentlich ſpeculative (transscendent omnia nativa), welche ſich auf die aus der göttlichen Eſſenz emanirten Urbilder bezieht, während die mathematiſche das abſtrahirte Gemeinbild, die ſinnliche die concrete Erſcheinung des Einzeldinges zum Objecte hat. Die Einzeldinge heißen Subſtanzen, inſoferne ſie Träger von Accidenzen ſind, durch welche ſie auf eine beſtimmte Weiſe ſind; um aber auf ſolche Weiſe ſein zu können, müſſen ſie überhaupt ein Sein haben, an welchem ſie kraft ihrer Formen participiren. Dieſe Formen ſind Eins in der Art, in der Gattung, in der allgemeinen Weſenheit, die univerſell in der Geſammtheit der Individuen, generell im genus, ſpeciell in der species, ſingulär im Individuum vorhanden iſt (universalis in omnibus, singularis in singulis). Die genera und species ſind keine Subſtanzen, weil ſie ohne Accidenzen durch ſich beſtehen, ſondern Subſiſtenzen ſind, während die Individuen ſowol Subſtanzen als Subſiſtenzen ſind, letzteres zufolge der in ihnen weſenden Form. In Gemeinſchaft der ſpecifiſchen, generiſchen u. ſ. w. Form ſind die Dinge einander conform; in Kraft dieſer Conformität finden ſich die propria des einen Dinges auch in dem anderen Dinge derſelben Art; demnach iſt die Seele Plato's, die ein Theil der Form des ganzen Plato iſt, nicht etwas Perſönliches, indem ſie als das, was ſie ihrem Begriffe nach in Plato iſt, auch in den anderen menſchlichen Individuen iſt. Die Dinge ſind Aggregate von Formen, deren Vereinigung in einen beſtimmten Körper das Individuum macht. Auch in Gott muß die Eine Form oder das Weſen, durch welches und in welchem die drei Perſonen ſind, von dieſen unterſchieden werden; die Perſonen ſind nicht Götter, ſondern haben die ihnen gemeinſame Gottheit. Dagegen erhob ſich die Kirche, und der heilige Bernhard rief mit Donnerworten auf der Synode zu

Rheims, mit Griffeln von Eiſen und Diamant müſſe es geſchrieben werden, daß die göttliche Weisheit die Gottheit ſelber ſei.

Im Gegenſatze zu den ſpeculativen Überſchwenglichkeiten der Platoniker einerſeits, und zu dem inhaltsleeren und unfruchtbaren Treiben der rein formalen Dialektik auf der anderen Seite, das endlich in den Cornificiis dem Spotte verfiel, tauchte von einer dritten Seite her, ein Vorbote neuer Beſtrebungen, der Verſuch auf, den Streit zwiſchen realiſtiſcher und nominaliſtiſcher Auffaſſung der Dinge auf Grund der Ergebniſſe einer rationellen Naturbeobachtung auszutragen. Dieß geſchah in einer aus dieſer Zeit herrührenden Schrift de generibus et speciebus, für deren Verfaſſer der Biſchof Joscelin von Soiſſons gehalten wird. In ſehr beſonnener Weiſe wird da die Unterſuchung auf die Objecte der Sinnenwelt beſchränkt, mit der Erklärung, daß die Frage auf das Gebiet des Geiſtigen keine Anwendung leide. An den Sinnendingen hat man Materie und Form zu unterſcheiden; an der Materie abermals die mera essentia, die ganz einfach und das Generellſte iſt, von der Empfänglichkeit für entgegengeſetzte Formen oder species; in Kraft dieſer Empfänglichkeit iſt die Materie theilbar. Die Individuation der allgemeinen Materie geſchieht durch Information eines beſtimmten Theiles der Materie, deſſen Gleichartigkeit mit allen übrigen Theilen der allgemeinen Materie, die allen übrigen Gebilden zu Grunde liegen, aus einer ähnlichen Schöpfung Gottes erklärt wird. Die Verbindung einer beſtimmten Materie mit einer beſtimmten Form giebt eine körperliche Subſtanz, welche quantitativ durch die Materie, qualitativ durch die Form beſtimmt iſt. Jeder Körper beſteht als quantum aus Theilen, die wieder Körper ſind; die bei einzelnen Körpern hinzukommende Belebung iſt eine neue ſpeciellere Form des Ganzen, bezieht ſich aber nicht auf die einzelnen Theile dieſes Ganzen, die an ſich genommen todte Elemente ſind; es kommt ihnen daher eine andere Form zu als dem Ganzen. Im nachfolgenden Hinzutritte der ſenſiblen und intellectuellen Form und letztlicher Ausprägung einer beſtimmten Individualität (z. B. Socratität) aus dem geiſtbegabten Ganzen treten auch an den Theilen der Materie andere Formen heraus, wodurch ſich die Materie gliedert, und in ihren verſchiedenen Theilen oder Atomen als Feuriges, Erdiges, Luftartiges, Farbiges geſtaltet wird. Die neben der gradativen Formation des Ganzen ſtatthabende Formation des Einzelnen ſoll die

Veränderlichkeit, Zu- und Abnahme des sinnefälligen Objectes im Beharren der allgemeinen Form desselben erklärlich machen. Wir finden in dieser Auseinandersetzung eine mehrfache Berichtigung der nur mit Begriffen spielenden Dialektiker. Zunächst einmal macht Joscellin auf den Unterschied der wesentlichen Merkmale von den unwesentlichen Accidenzen aufmerksam, welche von jenen abstracten Dialektikern mit den nothwendigen Accidenzen unterschiedlos vermischt werden. Den Nominalisten, welche die Untheilbarkeit der Individuen behaupteten, stellt er den relativ richtigeren Gedanken gegenüber, daß ein jedes Sinnending allerdings ein in sich durchgebildetes einheitliches Ganzes und nicht bloß eine mechanische Zusammenfügung von Theilen sei, deren jeder den Namen des Ganzen trage, daß aber gleichwol jedes Individuum ein Inbegriff der verschiedensten Dinge von verschiedener Form sei, wie die genetische Reconstruction der natürlichen Entstehung des Individuums nachweist. Übereinstimmend mit den Realisten wird die Wahrheit des Dinges in seine Form gesetzt, eine gleichartige Bildung der Materie in jeder Art und Gattung behauptet, gleichwol aber eben aus der Form, durch die das Individuelle wird, die Realität der Besonderheit abgeleitet und sichtlich darauf hingedeutet, daß in keinem Individuum seine ganze Art, in keiner niederen Einheit, die durch Eintheilung eines höheren Begriffes gewonnen worden, dieser höhere Begriff selber ganz enthalten sei, demzufolge auch kein Individuum rein nur die Art oder Gattung repräsentire. Denn unabhängig von der Form des Ganzen, die dem Individuum seinen specifischen Charakter giebt, enthält es ja verschieden geformte besondere materielle Theile, rücksichtlich welcher das offenkundige Axiom gilt, daß kein Theil seinem Ganzen gleich sei. Die vielen Individuen einer Art constituiren ein zusammengehöriges Ganzes, wie ein Volk oder ein Heer, obgleich aus vielen Personen bestehend, doch als Eines gedacht und Eines genannt werden könne; gleichwie jedoch ein Volk oder Heer nicht aus beliebigen Bestandtheilen zusammengesetzt sei, so sei auch die Art oder Gattung kein willkürliches Aggregat von Individuen. Die Identität der unter eine Art zu subsumirenden Individuen ist größer, als jene der Personen eines Volkes oder Heeres; die Bedingung ihrer Zusammengehörigkeit oder Arteinheit ist Ähnlichkeit der Materien bei Verschiedenheit der Formen. Auf solche Weise

reflectirt ſich der Charakter der individuellen Einheit in der Beſchaffenheit der Art- und Gattungseinheit.

Man erkennt in den Ausführungen dieſer Schrift den Zug und das Bedürfniß jener Zeit nach einer rectificirenden Orientirung des ſpeculativen Triebes an den Ergebniſſen einer rationellen Naturbeobachtung. Dieſem Bedürfniſſe kamen durch die Fügung der Umſtände die wiſſenſchaftlichen Entdeckungen entgegen, mit welchen gerade damals — und zwar vornehmlich durch arabiſchen Einfluß — die abendländiſche Chriſtenheit bereichert zu werden anfieng. Die muhamedaniſche Welt ſollte eben einen großen Theil ihrer weltgeſchichtlichen Beſtimmung dadurch erfüllen, daß ſie das von den Griechen überkommene Erbe naturwiſſenſchaftlicher Bildung der abendländiſchen Chriſtenheit vermittelte. An geiſtigen Berührungen zwiſchen der chriſtlich-occidentaliſchen und ſaraceniſchen Welt konnte es nicht fehlen, da beide nach der ganzen Länge des ſüdlichen Europa an allen Küſten des mittelländiſchen Meeres, zunächſt in Spanien und Süditalien, und ſeit den Zeiten der Kreuzzüge auch im Oriente auf einander ſtießen. Der Sinn für wiſſenſchaftliche Bildung war in den Moslim zuerſt durch die Abbaſſiden geweckt worden, deren Ahnen, von den Ommajaden aus der rechtmäßigen Erbfolge verdrängt nach Perſien und Meſopotamien geflüchtet und dort die in Achtung und Anſehen ſtehende Bildung der Neſtorianer, zu welchen ſich die unter Juſtinian vertriebenen Philoſophen geſellten, würdigen gelernt hatten. Nach Verdrängung der Ommajaden auf den Chalifenſtuhl erhoben, brachten die Abbaſſiden auch den Geſchmack an Wiſſenſchaft und Kunſt mit auf den Thron; namentlich Aſtronomie, Mathematik und Heilkunde waren von ihnen hochgeſchätzt. Aus der Neſtorianiſchen Schule zu Niſchapur gelangten die erſten mediciniſchen Kenntniſſe zu den Arabern; Neſtorianiſche Ärzte übertrugen bereits unter Almanſor verſchiedene griechiſche Schriftwerke in's Arabiſche, darunter den Euklid, deſſen Elemente nach Einigen das erſte in's Arabiſche überſetzte Buch waren (nach Anderen wäre der Almageſt des Ptolomäus zuerſt überſetzt worden); Harun al Raſchid gründete ein ganzes Collegium von Überſetzern, welches einen Honain, Coſta ben Luca, Iſaac u. A., größtentheils Neſtorianer zu ſeinen Mitgliedern zählte und den berühmten Arzt Johannes Meſueh zum Vorſteher hatte. Der Chalife Almanum ließ aſtronomiſche Tafeln entwerfen; unter die Friedensbedingungen, die er dem Kaiſer

Michael III. vorſchrieb, war auch die Verpflichtung aufgenommen, von allen griechiſchen Werken ein Exemplar an den Hof zu Bagdad abzuliefern. In den von den Chalifen gegründeten Überſetzervereinen kamen zuerſt mediciniſche, mathematiſche und aſtronomiſche Werke an die Reihe, dann auch logiſche und metaphyſiſche Schriften; daß unter dieſen vornehmlich die Ariſtoteliſchen Schriften berückſichtiget worden ſeien, ließe ſich ohne weitere poſitive Belege ſchon aus dem Umſtande entnehmen, daß die Neſtorianer eben aus Ariſtoteles die Mittel zur dialektiſchen Beſtreitung der orthodoxen chriſtlichen Lehre geſchöpft hatten, alſo ganz gewiß vorzugsweiſe mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie vertraut waren. Die Araber blieben nicht ohne Intereſſe für dieſelbe. Alkendi ſchrieb bereits unter Almanum eine Abhandlung über die Werke des Ariſtoteles. Ein Jahrhundert ſpäter trat Alfarabi als entſchiedener Ariſtoteliker auf; nach ihm begannen Algazeli und Fakhr-Eddin Razy die Ariſtoteliſche Logik in theologiſchen Streitigkeiten anzuwenden, zu großem Ärgerniß der ſtrenggläubigen Koranslehrer. Avicenna endlich legte eine philoſophiſche Encyclopädie nach dem Muſter der Ariſtoteliſchen an, nahm faſt alle Anſichten des Stagyriten auf und verſchaffte der Lehre desſelben die weiteſte Verbreitung. Der letzte bedeutende Ariſtoteliker im öſtlichen Theile der muhamedaniſchen Welt war Algazeli († 1111), welcher aber ſchließlich dem Sufismus ſich zuwendete. Dieſe Entwickelung im Oriente würde jedoch für das abendländiſche Europa keine ſo folgenreiche Bedeutung gehabt haben, wenn ſie nicht im mauriſchen Spanien eine ähnliche geiſtige Bewegung veranlaßt hätte. Hiezu trug zunächſt die Entthronung der Ommajaden bei. Abderrahman, ein Sohn Moavijah's, war durch eine ganz beſondere Fügung des Glückes dem Blutbade entronnen, das ſeine Familie vertilgte, und nach vielerlei Abenteuern in Andaluſien gelandet; zum Glücke der Lebensrettung geſellte ſich noch das weitere, daß er im Weſten ein Reich fand, nachdem ſein Geſchlecht es im Oſten verloren hatte. Unter den Einflüſſen der Umgebung, die er in Cordova fand, wurde er ein thätigſter Förderer der Bildung und Wiſſenſchaft und eröffnete die Reihe jener kunſt- und prachtliebenden Regenten, welche die mauriſche Herrſchaft in Spanien für einige Zeit wenigſtens zu einer wahrhaft glänzenden machten, und zwar am meiſten unter Hakem II. im zehnten Jahrhunderte, gerade in jener Epoche, in welcher die Bildung des chriſtlichen Abendlandes

tief darniederlag. Daher ist es auch erklärlich, daß strebende Geister dieser Zeit der maurischen Cultur in Spanien eine besondere Aufmerksamkeit zuwendeten; Gerbert, der geistig bedeutendste Mann seines Jahrhunderts, wurde durch seinen heißen Wissensdurst nach Cordova gezogen, um sich dort bei den Saracenen jenen Schatz von mathematischen und philosophischen Kenntnissen zu erwerben, den ihm die Schulen seines Vaterlandes nicht zu bieten vermochten. Außer Cordova besaßen die Städte Sevilla, Granada, Toledo, Xativa, Valencia, Murcia, Almeira, Malaga, Velez wissenschaftliche Academien und reiche Bibliotheken; die Gelehrten, welche diesen Anstalten vorstanden, setzten sich zur Aufgabe, den gesammten Bildungsreichthum ihrer asiatischen Glaubens- und Stammesgenossen auch in Spanien heimisch zu machen, und hatten selber ihre Kenntnisse größtentheils in den Schulen der berühmten Lehrer in Ägypten, Syrien, Bagdad, Persien, Khorasan erworben. Eben diese Männer waren es, die im Besonderen auch die Aristotelische Philosophie nach Spanien verpflanzten. Von einem selbstständigen Gedeihen derselben findet man jedoch vor den Zeiten der Almohaden keine Spur. Eine erste Anregung zu speculativen Bestrebungen scheint von Algazeli ausgegangen zu sein, dessen Lehren von den Almohaden in Marocco begünstiget wurden; auf spanischem Boden nahm indeß die Gedankenentwickelung eine den mystischen Neigungen Algazeli's entgegengesetzte naturalistische Richtung, die sich schwere Anfeindungen und Verfolgungen zuzog. Die bedeutendsten Aristoteliker des arabischen Spaniens waren Ibn Badscheh (Avempace), Ibn Tofail (Abubacer † 1190), Avicebron, welchem die von den christlichen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts oft berücksichtigte Schrift: Fons vitae, zugeschrieben wird, Ibn Roschd (Averroes † 1198).

Da die arabischen Herrscher die unterworfenen Christen ziemlich milde behandelten und ihnen die freie Ausübung ihrer Religion gestatteten, so entwickelten sich mit der Zeit vielseitige Beziehungen zwischen Christen und Mauren, die von den Chalifen im Interesse des Handels und der Politik begünstiget wurden und mittelbar auch der Wissenschaft zu Gute kamen. Der Ruf, in welchem arabische Wissenschaft stand, zog seit Gerbert viele Wißbegierige nach Spanien, um sich dort mit Kenntnissen zu bereichern, Andere suchten sich Übersetzungen berühmter Werke zu verschaffen; und es fügte sich merkwürdig genug, daß gerade in jener Zeit, als die arabische Bildung

bereits im Sinken begriffen war, auf chriſtlicher Seite der Eifer zur Aneignung ihrer bisherigen Errungenſchaften einen höchſten Grad erreichte, gewiſſermaaßen, um noch rechtzeitig das, was für die Saracenen ſelber verloren gieng, wenigſtens für die chriſtlich-europäiſche Cultur zu retten. Cäſarius von Heiſterbach erzählt von jungen Leuten, welche zu ſeiner Zeit nach Toledo reisten, um dort Aſtrologie zu ſtudiren; eben ſo läßt ſich eine Reihe von Gelehrten aufzählen: Adelard von Bath, Robertus Retinenſis, Hermann aus Dalmatien, Gerard von Cremona, Michael Scotus, welche bei den ſpaniſchen Mauren mathematiſche, philoſophiſche und naturwiſſenſchaftliche Kenntniſſe zu erwerben trachteten. Beſonders thätige Vermittler des wiſſenſchaftlichen Verkehres zwiſchen Chriſten und Saracenen waren die ſpaniſchen Juden, deren wiſſenſchaftliche Bildung im zwölften Jahrhunderte zu hohem Flore gediehen war und in Ibn Gabirol (der dieſelbe Perſon mit Avicebron ſein ſoll), Aben Esra, Jona ben Gamach, Maimonides, in der Familie Tibbon, Bechai, David Kimchi berühmte Vertreter hatte, denen ſich in Frankreich Moſes Hadarſchan, Salomon Jarchi u. A. anſchloßen. Maimonides ſtand mit Averroes, Ibn Tofail und Ibn Saig in Verbindung, und wurde hiedurch für ein weiteres Bekanntwerden des Ariſtoteles einflußreich. Spaniſche Juden brachten im zwölften Jahrhunderte die Lehren des Avicenna nach Montpellier und veranlaßten daſelbſt die Entſtehung einer berühmten mediciniſchen Schule, deren Jünger wieder für eine weitere Verbreitung arabiſcher Lehren thätig waren. Durch ihre Sprachgewandtheit eigneten ſich die Juden vorzüglich zum Überſetzungsgeſchäfte; als Handelsleute beſorgten und beförderten ſie den Vertrieb der gelehrten Literatur nach allen Gegenden und Ländern. Einzelne chriſtliche Fürſten waren ganz beſondere Gönner arabiſcher Gelehrſamkeit; ſo der Fürſt Roger von Sicilien, an deſſen Hofe der berühmte Edriſſi lebte, Friedrich II. von Hohenſtaufen, der eine ausgeſprochene Hinneigung zu ſaraceniſcher Sitte und Denkart hatte; an ſeinem Hofe ſollen ſich die Söhne des Averroes aufgehalten haben. Das Anſehen arabiſcher Wiſſenſchaft war ſo groß, daß bereits im zwölften Jahrhunderte Hugo von St. Victor und Alvarus von Cordova über die vielverbreitete Vorliebe für ſaraceniſche Literatur Klage führten, während wieder Andere Avicenna und Averroes als Erneuerer der Wiſſenſchaft feierten. In dieſem Lobe ſprach ſich eben nur das Gefühl des mächtigen Aufſchwunges aus, welcher der

gelehrten Bildung des christlichen Abendlandes durch die Berührung mit der arabischen Welt gegeben worden war; jene Klagen aber wiesen auf Gefahren hin, welche aus dem überwältigenden Eindrucke saracenischer Bildung für die Reinheit christlicher Überzeugungen erwachsen konnten und auch wirklich nicht ausblieben. Zunächst bewirkte der arabische Einfluß eine Bereicherung des Wissens im Allgemeinen, namentlich in Hinsicht auf Mathematik, Astronomie und Medicin; ein bestimmter maaßgebender Einfluß auf die religiöse und philosophische Denkart in christlichen Kreisen stellte sich erst später und größtentheils nur bei vorausgehender unmittelbarer Berührung im Leben hervor. Die wohlthätige Seite der geistigen Begegnung mit den Arabern war die Ergänzung und Vervollständigung der aus der antiken, griechischen Welt ererbten wissenschaftlichen Traditionen in Philosophie, Natur- und Weltkunde. In Hinsicht auf diese Erwerbung scheidet sich das geistige Leben des Mittelalters in zwei ganz von einander verschiedenen Epochen. In der ersten beschränkten sich die astronomischen Kenntnisse auf das, was man aus Hyginus, Beda oder einigen Versen des Priscian wußte; in der Mathematik behalf man sich mit dem Systeme des Abacus, in der Medicin waren Cölius Aurelianus und der spätere Gariopontanus maaßgebende Auctoritäten, beide in barbarischem Latein die nothdürftigsten Reste älterer Wissenschaft bietend. Durch die Bekanntschaft mit den Arabern hingegen wurden Hippokrates und Galenus wieder aufgefunden, Gerbert führte, der Erste, die arabischen Ziffern und das decadische Zahlensystem in das christliche Europa ein, das von Gerhard von Cremona und Johannes von Sevilla aus dem Arabischen übersetzte diophantische Compendium der Algebra machte die christlichen Abendländer mit einer von Satz zu Satz fortschreitenden Entwickelung der algebraischen Lehren bekannt, durch die Schriften eines Alfergan, Thabet ben Corrah, Albumasar wurden sie in das Verständniß der exacten, altgriechischen Himmelskunde eingeführt. Mit diesen Kenntnissen überlieferten die Saracenen zugleich auch den wissenschaftlichen Erwerb, den sie sich zufolge ihres Zusammenstoßes mit der indischen Welt und Cultur angeeignet hatten. Als erster christlicher Übersetzer arabischer Schriften wird Constantin der Africaner genannt, der nach einem wechselvollen Leben im Kloster Monte Cassino Ruhe suchte und in dieser Muße die Kenntnisse, die er auf seinen dreißigjährigen Reisen im Oriente gesammelt hatte,

dem Occidente nutzbar machen wollte; er verlegte ſich hauptſächlich auf die Überſetzung mediciniſcher Werke, ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit fällt in die Mitte des eilften Jahrhunderts. Adelard von Bath überſetzte hauptſächlich aſtronomiſche und mathematiſche Werke, darunter die berühmte arabiſche Bearbeitung der Elemente des Euklid. Robertus Retinenſis überſetzte auf Wunſch des Petrus Venerabilis den Koran, Hermann von Dalmatien das Planiſphäricum des Ptolomäus. An dieſe ſchließen ſich Plato von Tivoli, Alfred und Daniel von Morlay, Aurelius, Eugenius Ammiratus, Philippus von Tripolis, alle dem zwölften Jahrhunderte angehörend, Alfred von Morlay im Beſonderen als Überſetzer mehrerer Ariſtoteliſcher Werke. Das Meiſte für die Überſetzung philoſophiſcher Werke leiſtete der Archidiaconus Gundiſalvi, der einen von dem Erzbiſchof Raimund von Toledo (1130 – 1150) gegründeten Überſetzerverein leitete; hilfreiche Dienſte leiſtete hiebei der bereits erwähnte Johann Avendeath (Ibn Daûd), auch Johannes Hiſpalenſis genannt, von Geburt ein Jude. Durch dieſen Verein wurden nebſt den Hauptwerken des Ariſtoteles mehrere Schriften des Avicenna (libri de anima, de coelo et mundo, IV libri Physicorum, X libri Metaph.), Algazel, Alfarabi (de scientiis) in's Lateiniſche überſetzt, vielleicht auch der fons vitae des Avicebron. Daran ſchließen ſich die Überſetzungen mehrerer philoſophiſcher Abhandlungen und Werke des Alkindi und Alfarabi durch Alfred von Morlay und Gerard von Cremona, welcher letztere außerdem noch viele naturwiſſenſchaftliche, mediciniſche, mathematiſche und aſtronomiſche Schriften, deren Zahl ſich nach Einigen auf ſechsundſiebenzig beläuft, übertragen haben ſoll. An Gerard ſchließt ſich der berühmte und berüchtigte Michael Scotus an, welcher neben mehreren Commentarien und ſelbſtſtändigen Schriften auch einige Überſetzungen Ariſtoteliſcher Werke lieferte, namentlich der neunzehn Bücher Thiergeſchichte, ſo wie eines für die aſtronomiſchen Studien des dreizehnten Jahrhunderts einflußreichen Werkes über die Sphären von Alpetragi nach Azarchel's Principien. Auch er bediente ſich der Hilfe eines getauften Juden, Namens Andreas. Michael Scotus ſtand in großer Gunſt bei Friedrich II., welcher ſelbſt auch Überſetzungen Ariſtoteliſcher und anderer philoſophiſcher Schriften aus dem Arabiſchen und Griechiſchen vornehmen und den berühmteſten Univerſitäten ſeiner Zeit Proben davon zuſtellen ließ. Nach Roger Baco trug Michael Scotus

ſehr viel zum näheren Bekanntwerden mit den geſammten Schriften des griechiſchen Weiſen bei; nicht ſo günſtig wird er von Albertus Magnus beurtheilt, der ihn der Unkenntniß in Naturwiſſenſchaften und mißverſtändlicher Auslegungen beſchuldiget. Michael Scotus ſcheint auch der Erſte geweſen zu ſein, welcher die lateiniſchen Gelehrten mit den Schriften des Averroes bekannt machte; als Überſetzer der Commentare über die Schriften de anima und de coelo et mundo wird ausdrücklich er genannt, einige andere Überſetzungen averroiſtiſcher Commentare mit Grund ihm zugeſchrieben. Endlich iſt noch des Hermannus Alemannus zu gedenken, der ſich zur Aufgabe ſetzte, diejenigen Schriften des Ariſtoteles zugänglich zu machen, deren Texte bis dahin am meiſten im Argen lagen, nämlich die Rhetorik und Poetik, Moral und Politik; zu dieſem Ende überſetzte er als Äquivalent für die Ariſtoteliſche Rhetorik die Gloſſen des Alfarabi, als Äquivalent für die Poetik den darauf bezüglichen Abriß des Averroes. Auch die Ethik überſetzte er aus dem Arabiſchen [1]), während faſt gleichzeitig Robert von Lincoln daſſelbe Werk aus dem Griechiſchen überſetzt hatte. Man darf ſich überhaupt nicht vorſtellen, als ob die arabiſchen Schriften die einzige Quelle geweſen wären, durch welche das dreizehnte Jahrhundert zur vollſtändigen Kenntniß der Ariſtoteliſchen Werke gelangte; neben Robertus von Lincoln ſind noch mehrere Männer zu nennen, welche unmittelbar aus dem Griechiſchen überſetzten: der Kleriker Jacob von Venedig, Heinrich (von Brabant?), Thomas von Cantimpré, Boëthius, Wilhelm von Mörbeka, letztere ſämmtlich dem Dominicanerorden angehörig; ihrer näher zu erwähnen wird die Beſprechung der Ariſtoteliſchen Studien des heiligen Thomas Gelegenheit geben. Auch die vom Könige Alphons von Caſtilien anbefohlenen Überſetzungsarbeiten dürfen nicht überſehen werden, obwol ſie ſich nur auf mathematiſche und aſtronomiſche Schriften bezogen, und dieſelben nicht in's Lateiniſche, ſondern in's Caſtiliſche überſetzt wurden;

---

[1]) Dieſe Ethik war aber eigentlich nur der Commentar des Averroes über das Ariſtoteliſche Werk. Von welcher Art ſeine Überſetzungen waren, davon nur Eine Probe: Inuarikin terra alkanarnihy, stediei et baraki et castrum munitum destendedyn descenderunt adenkirati ubi descendit super eos aqua Euphratis veniens de Euetin. Darnach wird man das verwerfende Urtheil Baco's über Hermann's Überſetzungen vollkommen begreiflich finden.

gleichwol trugen auch dieſe Arbeiten bei, die Summe geiſtiger Anregungen und wiſſenſchaftlicher Mittel bedeutend zu vermehren, und ergänzten und förderten die verwandten Beſtrebungen der Zeit.

In den theologiſchen Schulen verſchafften ſich vor Allem die vier Namen: Avicenna, Avicebron, Avempace, Averroes, beſondere Geltung. Die Schriften derſelben boten Text und Erklärung der Ariſtoteliſchen Logik, Phyſik, Metaphyſik, Ethik, der Schrift de anima, der parva naturalia und vieler anderer Schriften. Nebſtdem lernte man durch arabiſche Vermittelung auch die Gloſſatoren: Theophraſt, Alexander Aphrodiſius, Simplicius und Johannes Philoponus kennen, und machte ſich ſo in umfaſſenderer Weiſe mit der traditionellen Auslegung der Ariſtoteliſchen Werke vertraut. Da man aber von arabiſcher Auffaſſung und Erklärung derſelben abhängig war, ſo konnte es an mancherlei Irrungen nicht fehlen. Schon das zu große Vertrauen auf die Mittel der Dialektik [1]) und die zu hingebende Beſchäftigung mit der Weltweisheit auf Koſten der Theologie [2]) flößte Beſorgniſſe ein und rief Tadel hervor. Damit

---

[1]) Hieher gehört die bekannte Erzählung über den Pariſer Lehrer Simon von Tournay, der ſich einſtmals vor ſeinen zahlreichen Zuhörern rühmte, daß es vom Belieben ſeiner dialektiſchen Kunſtfertigkeit abhänge, ob die Myſterien der chriſtlichen Lehre als wahr zu gelten haben oder nicht. Zur Strafe für dieſen maaßloſen Übermuth und Hochmuth verlor er plötzlich Sprache und Gedächtniß, und mit ſeinem wiſſenſchaftlichen Ruhme hatte es ein Ende. Vgl. Boulay, historia Universitatis Parisiensis, tom. III, ad annum 1201, pag. 8 u. 9.

[2]) Der Pariſer Theolog und Kanzler Odo, ſpäter Cardinal und Biſchof von Tusculum, führt darüber Klage. Die Israeliten nährten ſich nur dreißig Tage von dem, was ſie aus Ägypten mitgenommen, vierzig Jahre hingegen lebten ſie vom Manna der Wüſte; damit iſt angedeutet, daß man mit Philoſophie ſich im beſcheidenen Maaße, mit Theologie täglich beſchäftigen ſoll. Sed moderni totum tempus in scientia saeculari expendunt, parum vel nihil de scientia Dei curantes, sicut Rusticus qui ventrem suum sic implet pane hordeaceo, quod superaddere non potest de pane albo. Similiter quidam semper stant in ostio, et in domo theologiae nunquam intrant. Sed turpe est ut Maccab. II; in prooemio effluere, in historia succingi. Prooemium dico artes; historiam, sacram scripturam. Artes sunt quasi ancillae, theologia Domina. Sic plerique adulterantur cum suis ancillis de domina parum curantes, sed contra praesumentes supra vires. Boulay a. a. O. S. 9. — In einer Bulle Gregor's IX. von a. 1228

traf die unvermuthete Entdeckung von Irrlehren zuſammen, in welchen man eine geiſtige Verwandtſchaft mit den philoſophiſchen und religiöſen Lehren der arabiſchen Ausleger des Ariſtoteles erkannte oder mit Grund vermuthete. Daher darf es nicht überraſchen, wenn in den Acten der Pariſer Synode vom Jahre 1209 neben der Verdammung des Amalrich von Chartres und David von Dinanto auch ein Verbot erſcheint, über die Bücher des Ariſtoteles de naturali philosophia und deren Commenta zu leſen. In einer 1215 durch den päpſtlichen Legaten Robert von Courçon an die Univerſität erlaſſenen Verordnung wird abermals unter Einem auf Amalrich und David und auf die Ariſtoteliſchen Schriften de naturali philosophia Bezug genommen und das Verbot nur noch weiters auch auf die Ariſtoteliſche Metaphyſik ausgedehnt. Daß damit vom Legaten und von der Synode nicht Ariſtoteles ſelber, ſondern nur gewiſſe Auslegungen deſſelben gemeint geweſen ſeien, erhellt aus der Angabe eines zeitgenöſſiſchen Berichterſtatters [1]), daß die Synode die öffentliche Leſung ſeiner Schriften nur auf drei Jahre verboten habe, ferner aus den Worten Gregor's IX. in einer Bulle vom Jahre 1231, in welcher das Verbot der Synode als eine vorläufige Vorſichtsmaaßregel (ex certa causa) hingeſtellt wird, die ſo lange zu gelten habe, bis jene libri naturales (— von der Metaphyſik iſt nicht mehr die Rede —) von jedem Verdachte irriger Lehren gereiniget wären. Der Hauptgrund der Beſorgniſſe fiel weg, wenn mittlerweile, wie es in der That der Fall war, eine Überſetzung der beanſtandeten Bücher aus dem griechiſchen Urtexte zu Stande gekommen und ſomit die Gefahr beſeitiget war, unter dem Namen des Ariſtoteles fataliſtiſche, naturaliſtiſche oder pantheiſtiſche Lehren

---

heißt es: Tacti dolore cordis intrinsecus amaritudine repleti sumus absynthii, quod sicut auribus est nostris intimatum, quidam apud vos spiritu vanitatis ut uter distenti positos a patribus terminos profana transferre satagunt novitate, coelestis paginae intellectum S. S. Patrum studiis, certis terminis limitatae, quos transgredi non solum est temerarium sed profanum ad doctrinam philosophorum naturalium inclinando, ad ostentationem scientiae, non profectum auditorum, ut sic videantur non Theodidacti seu Theologi, sed potius Theophanti. Boulay III, pag. 657.

[1]) Des Fortſetzers der Chronik des Robert von Auxerre. Vgl. Launoy de varia Aristotelis fortuna in universitate Parisiensi, c. 1. in Opp. Tom. IV, P. I.

als Ergebniſſe des philoſophiſchen Nachdenkens auszubieten. Das Verbot des päpſtlichen Legaten Robert bezieht ſich neben den erwähnten Auslegungen Ariſtoteliſcher Werke auch auf die Schriften eines Mauritius Hiſpanus, unter welchem der patronymiſch bezeichnete Averroes [1]) vermuthet werden könnte, wenn ſeine Schriften um dieſe Zeit im chriſtlichen Abendlande ſchon bekannt geweſen wären, was kaum anzunehmen iſt. Jedenfalls aber deutet das dem Mauritius zugeſchriebene Geburtsland an, woher die gerügten Irrthümer kamen; dieß gilt insbeſondere auf die Lehren Amalrich's und David's von Dinanto, die in dem Decrete des Legaten unmittelbar vor Mauritius dem Spanier genannt werden. Amalrich könnte wenigſtens zum Theile aus der Schrift de causis geſchöpft haben, die ſchon dem Alanus von Ryſſel bekannt war [2]); mit mehr Wahrſcheinlichkeit läßt ſich der geiſtige Zuſammenhang zwiſchen David von Dinanto und den Lehren des fons vitae behaupten. Amalrich ließe ſich wol auch ohne arabiſchen Einfluß erklären; ſeine Anſicht von den drei Weltaltern weist auf das ewige Evangelium des Abtes Joachim zurück, die Lehre von den Ideen (ideae quae sunt in mente divina creare et creari) und von der Rückkehr aller Dinge in Gott, ſo wie überhaupt die ſpiritualiſtiſche Deutung der Lehren und Thatſachen der Offenbarung auf Scotus Erigena, wie denn auch wirklich mit Amalrich's Schriften das Werk de divisione naturarum verbrannt wurde; der Haß der geheimen Anhänger Amalrich's gegen die Inſtitutionen der herrſchenden Kirche deutet auf eine Verwandtſchaft mit den Katharern und Albigenſern. Der Haupt-

---

[1]) Abulwalid Muhamed, Ibn Ahmed, Ibn Mohamed, Ibn Roſchd; aus Ibn Roſchd wurde Avenryz, Benriz, Beuriz u. ſ. w. — , aus den Vornamen wurden die Namen Mahuntius, Membutius, Mavvitius gebildet, alſo vielleicht auch Mauritius?

[2]) Albertus Magnus äußert ſich im Eingange ſeiner Schrift de causa et progressu universitatis über den Verfaſſer der Schrift de causis, wie folgt: Restat nunc de causis primariis determinare. Accipiemus igitur ab antiquis quaecunque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Judaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazeli et Alpharabi congregavit, per modum theorematum ordinans ea, sicut et Euclides in geometricis fecisse videtur u. ſ. w. — Thomas betrachtet die Schrift de causis als einen von einem arabiſchen Philoſophen angefertigten Auszug aus der gleichnamigen Schrift des Proclus.

ſatz Amalrich's war die Behauptung, daß jeder Menſch ein Glied Chriſti ſei; darin ſind eigentlich ſeine widerchriſtlichen Irrthümer, ſo wie die Übertreibungen ſeines philoſophiſchen Realismus im Kerne ſchon enthalten. Anderer Art iſt der Pantheismus David's, der Gott nicht zum formalen, ſondern zum materialen Principe der Dinge machte. Er warf ſich die Frage auf, ob die drei Principien der Platoniker von einander verſchieden wären oder nicht. Wären ſie verſchieden, ſo wären ſie es durch ihre beſonderen Formen; dieſe beſonderen Formen ſetzten aber eine gemeinſame Materie voraus, die abſurder Weiſe als eine Materie vor der erſten Materie gedacht werden müßte. Es bleibt alſo nur übrig, die erſte Materie mit Geiſt und Gott identiſch zu nehmen. Die kunſtgemäße logiſche Begründung und Ableitung dieſes Reſultates finden wir in Avicebron's fons vitae. Alles Zuſammengeſetzte muß aus Materie und Form beſtehen; die Materie drückt das Genus, die Form die ſpecifiſche Differenz des Dinges aus; jedes Ding, z. B. der Stein, hat das Genus zur Materie, die Differenz zur Form. Aber der Stein beſteht nicht durch ſich ſelbſt, ſondern als zuſammengeſetzter Körper aus den vier Grundſtoffen, die ſich zum Steine wie Genus zur Differenz, Materie zur Form, Möglichkeit zur Wirklichkeit verhalten. Die Elemente an ſich unterſcheiden ſich wieder durch ihre Qualitäten, kommen aber darin überein, daß ſie irdiſche Körper ſind; alſo iſt irdiſche Körperlichkeit das Genus, die Materie und die Möglichkeit des elementaren Seins. Die irdiſche Körperlichkeit unterſcheidet ſich von der himmliſchen durch ihre Vielartigkeit im Gegenſatze zur Einartigkeit der letzteren; das Gemeinſame iſt die Körperlichkeit, d. i. Subſtanzialität mit beſtimmten Qualitäten, welche alle die Ausdehnung zum Maaße haben. Subſtanz und Qualität des Körpers verhalten ſich wieder wie Stoff und Form, Allgemeines und Beſonderes, Möglichkeit und Wirklichkeit zu einander; die qualitativ unterſchiedene Subſtanzialität iſt alſo die nothwendige allgemeine Vorausſetzung alles beſonderen Wirklichen, was in der himmliſchen und irdiſchen Region dem Auge ſichtbar iſt. Die Qualitätsloſigkeit der Subſtanz iſt aber noch nicht eine gänzliche Unbeſtimmtheit derſelben; denn wenn man von der ſinnlichen Qualität des Körpers abſtrahirt, bleibt noch die Quantität als Urbeſtimmtheit deſſelben übrig; und hier ſtehen ſich abermals Subſtanz und quantitative Beſtimmtheit als Genus und Species, Materie und Form, Möglichkeit

und Wirklichkeit gegenüber. Gleichwie aber die qualitätslos gedachte Subſtanz in eine ſolche zu theilen war, welche entgegengeſetzte Qualitäten recipirt, und in eine ſolche, welche nur Eine Qualität zu recipiren fähig iſt (Materie der irdiſchen und himmliſchen Körper), ſo muß man auch die quantitätslos gedachte Subſtanz wieder eintheilen in eine ſolche, welche quantitativ beſtimmbar iſt, und in eine ſolche, welche keine quantitative Beſtimmtheit in ſich aufnimmt. Dieſe iſt das Sein an ſich, in welchem ſich nicht weiter mehr zwiſchen Stoff und Form ſcheiden läßt, ſondern beide unzertrennlich Eins ſind.

Auf dieſe logiſch-analytiſche Nachweiſung eines höchſten Seins, welches in ſeiner gänzlichen Unbeſtimmtheit alle concreten Beſonderheiten potentiell in ſich ſchließt, möge die ſkizzirte Überſicht der Schrift de Causis folgen, in welcher eine an Scotus Erigena erinnernde Weltanſicht auf ſynthetiſchem Wege deducirt wird. Im Hinwegſehen von den particulären Urſachen der concreten Sinnendinge werden die näheren und entfernteren Urſachen aller Dinge unterſchieden; die höchſte und allgemeinſte der Urſachen, die in jedem Dinge wirkſam ſind, iſt auch die mächtigſte. So iſt im Menſchen die nächſte allgemeine Urſache ſeines Beſtandes, das Leben, der höchſten allgemeinen Urſache, dem Sein, untergeordnet; Leben iſt nicht ohne Sein, wohl aber Sein ohne Leben denkbar. Das Sein iſt das erſtgeſchaffene aller Dinge; an ſich Eines, weil der Lauterkeit der göttlichen Wahrheit zunächſt ſtehend, iſt es doch als ein Vieles geſetzt worden, indem es in jedem Dinge als etwas Beſtimmtes geſetzt werden mußte; auf eben demſelben Grunde iſt das geſchaffene Sein auch nothwendig ein begränztes Unendliches, eine Zuſammenſetzung aus Endlichem und Unendlichem. Seinen realen Gehalt hat es durch Mittheilung der göttlichen Urgüte an daſſelbe (d. h. durch Emanation); das Gott zunächſt ſtehende Sein nimmt die vollſte Mittheilung in ſich auf, und dieſe kann in nichts Geringerem beſtehen als in demjenigen, was überhaupt noch vom Sein umfaßt werden kann: in der Äternität, welche die denkbar allgemeinſte nähere Determination des Seinsbegriffes iſt. Die Äternität ſchließt aber in ſich das Erhabenſein über Zeit und Bewegung, und demzufolge vollkommenes Beiſichſein = Intellectualität; alſo ſind die dem vorewigen ſchöpferiſchen Sein nächſtſtehenden Exiſtenzen nothwendig Intelligenzen, welche ſich unter einander durch nichts

Anderes als durch die größere und geringere Kraft und Tiefe ihres universalen Faſſungsvermögens unterſcheiden können, und demnach eine abwärts ſteigende Stufenreihe bilden. An die rein geiſtigen Intelligenzen ſchließen ſich diejenigen Weſen an, welche ihrer Subſtanz nach ewig, in ihrer Thätigkeit aber in die Zeitlichkeit eingehen und die zeitliche Succeſſion bewirken: die menſchlichen Seelen, die demnach einen dritten Rang in der Reihe der mit univerſaler Wirkungsfähigkeit begabten Weſen einnehmen [1]). Alle höheren Seelen (omnis anima nobilis) haben eine dreifache Wirkſamkeit, eine göttliche, eine intellectuelle und eine animaliſche; die erſte haben ſie zufolge der Setzung ihres Seins durch die erſte Urſache; die zweite in Folge der durch die reinen Intelligenzen vermittelten Weckung zur intellectuellen Thätigkeit; weil aber von ſolchen Eindrücken abhängig, kann ſie ihrem Weſen nach keine ſo freie Wirkung auf das, was unter ihr iſt, ausüben, wie die reinen Intelligenzen; ſie kann nur durch Bewegung auf das Körperliche, zunächſt auf das corpus primum und mittelbar auf alles andere Körperliche einwirken. Die körperliche Welt iſt der Bereich der vergänglichen Subſtanzen, die in der Zeit erzeugt mit der Zeit auch wieder vergehen. Sie gehen hervor aus der Wirkſamkeit jener, deren Weſenheit aus einer ewigen Subſtanz und aus einer zeitlich wirkſamen generativen Thätigkeit zuſammengeſetzt iſt; dieſe hängen von jenen ab, deren Sein und Wirken in die Ewigkeit fällt, und dieſe wieder von der überewigen erſten Urſache, der causa prima oder causa causarum. Einzig die causa prima wirkt ſchöpferiſch, alle causae secundae nur formirend; der Beſtand der geſchaffenen Dinge wird letztlich durch ein primum in suo genere vermittelt: das Sein der Dinge durch das primum ens, das Leben durch die prima vita, das intelligere durch die intelligentia prima. Jede wirkende Subſtanz umfaßt und leitet mit göttlicher Kraft dasjenige, was ihrer Wirkung unterſtellt

[1]) Causa prima est supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatum ipsius. Et intelligentia opponitur vel parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea et non alteratur neque destruitur. Et anima annexa est cum aeternitate inferius quoniam est susceptibilior impressionis quam intelligentia. Et est supra tempus, quoniam est causa temporis. — Esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus, est anima; quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus. De causis, lect. 2. des Comm. v. St. Thomas.

iſt; die Natur beherrſcht die Zeugung, die Seele die Natur und Zeugung, die Intelligenz Seele, Natur und Zeugung; die causa prima regiert Alles, ohne aber weſenhaft mit den geſchaffenen Dingen ſich zu vereinigen. Je niederer die Sphäre eines Dinges, deſto diffuſer und beſchränkter ſeine Exiſtenz und Wirkſamkeit; die höchſte Unbeſchränktheit fällt mit der größten Einheit zuſammen; das Geeinteſte hält auch Alles ihm Unterworfene mit der ſtärkſten und durchgreifendſten Macht in ſeinen geſetzmäßigen Schranken. Die phyſiſchen Subſtanzen ſind theilbar, die geiſtigen untheilbar, die causa prima iſt in ihrer abſoluten, prädicatloſen Einfachheit dem Gedanken ſchlechthin unfaßbar und darum auch unnennbar; weder eine abſtracte noch eine concrete Bezeichnung iſt geeignet, ſie entſprechend auszudrücken, weil ein concreter Ausdruck einen Träger, der etwas hat, was er nicht ſelbſt iſt — ein abſtracter Ausdruck eine Eigenſchaft, die nicht die Subſtanz ſelber iſt, andeutet; beides im Widerſpruche gegen unſere Vorſtellung von der causa prima, welche die Güte nicht hat, ſondern iſt. Jede erkenntnißfähige Subſtanz erkennt nach der Art ihres Seins; die Intelligenzen faſſen an Allem die intelligible Seite auf, und erkennen demgemäß an Gott dasjenige, was er in ihnen wirkt, und in den Dingen unter ihnen dasjenige, was ſie in ihnen wirken. Vermöge ſeiner abſoluten Einheit erkennt Gott Alles in Einem Gedanken, der die abſolute Wahrheit von Allem iſt; die Intelligenzen aber haben ſo viele Ideen, als es Gegenſtände ihrer Erkenntniß giebt (omnis intelligentia plena est formis), beſitzen jedoch in ihnen nicht die abſolute Wahrheit, ſondern deren vielfältig getheilten und diverſificirten Reflex. Die Intelligenzen, ſelber ewig, denken auch ewige unveränderliche Gedanken der Dinge; daher können ſie nicht Urſachen vergänglicher Dinge ſein, vielmehr muß deren Wandelbarkeit von einer körperlichen und zeitlichen Urſache hergeleitet werden.

Dieſe Anführungen beweiſen hinlänglich, daß in den arabiſchen Schulen neben den peripatetiſchen Lehren noch ein anderes Element mächtig durchgriff, welches theils auf Rechnung Alexandriniſchen Einfluſſes zu ſetzen, theils auf die Einwirkung orientaliſch-myſtiſcher Lehren (Sufismus) zurückzuführen iſt. Die Lehren des Avempace, Avicebron und Averroes erinnern häufig genug an die Enneaden des Plotinus, obſchon dieſer den Arabern gänzlich unbekannt geblieben zu ſein ſcheint. Avicenna bezog ſich gleichmäßig auf Alkindi,

wie auf Alfarabi zurück, und nahm von dem Ersteren das neuplatonische Element, von Letzterem die peripatetische Anschauungsweise in seine Speculation auf, die er seinerseits wieder mit seinen naturwissenschaftlichen Studien in Verbindung setzte, und auf diese Art eine umfassendste, nebenher auch die religiösen Anschauungen seines Volksstammes berücksichtigende Vermittelung aller in seinen geistigen Gesichtskreis fallenden geistigen Elemente anstrebte. Seine Gesammtanschauung ist charakteristisch genug; in ihr ist mit der Aristotelischen Weltlehre der neuplatonische Emanatianismus, mit der Lehre von der Ewigkeit der Welt ein astrologischer Fatalismus verschmolzen, und in der Lehre vom menschlichen Erkennen die Stelle für die Würdigung des religiösen Prophetenthums und des positiven Volksglaubens offen gelassen. Welt und Gott unterscheiden sich für unser Denken als Mögliches und Nothwendiges. Gott ist das absolut nothwendige Sein, die schlechthin unerklärliche und keiner Erklärung bedürftige Voraussetzung alles Anderen, was unmittelbar und mittelbar aus ihm erklärt werden muß. In seiner überseienden Vollkommenheit kann er nur Vollkommenes setzen; dieses Vollkommene ist die seit ewig aus ihm emanirte intelligentia prima, welcher eine zweite, dieser eine dritte u. s. w. in absteigender Reihe emanirte. Vermöge seiner absoluten Einheit und Einfachheit kann Gott nicht der unmittelbare Grund des Vielen und Verschiedenen in der Welt sein; dieses stammt nur mittelbar aus ihm, und wird durch die Intelligenzen aus dem Stoffe herausgebildet. Die intelligentia prima ist der ordnende Weltverstand und durchgeistende Beweger der obersten Himmelssphäre, durch deren Bewegung eine zweite, von der zweiten Intelligenz durchgeistete Sphäre, durch diese eine dritte u. s. f. sich gebildet, bis herab zur Mondessphäre, mit gradweiser Verminderung und Abschwächung der in den höchsten Sphären wirkenden Kräfte. Wie im Menschen, hat man auch in den Gestirnen die belebende Seele vom unsinnlichen Verstande zu unterscheiden, nur daß er ihnen nicht bloß als möglicher, sondern stets als thätiger vorhanden ist. Die irdische Welt steht unter der Herrschaft der Planetengeister, deren Gedanken von den Ursachen und übersinnlichen Formen der Dinge zur Einbildungskraft fortgehen, d. h. zu den sinnlichen Formen, welche in der Welt unter dem Monde ausgeführt werden. Auch der Mensch ist dieser Herrschaft unterstellt; in seiner Seele aber, welche die Möglichkeit intellectiver

Erkenntniß in ſich trägt, beſitzt er ein Gefäß, welches zur Aufnahme himmliſcher Erleuchtungen, d. h. der Reception von Einwirkungen des allgemeinen Weltverſtandes befähiget iſt, wobei man eben ſowol an die prophetiſchen Eingebungen wie an die philoſophiſchen Gedankenerfindungen denken kann. Überhaupt ſchwanken ſeine Gedanken zwiſchen der Anerkennung eines rein Überſinnlichen und der entgegengeſetzten hylozoiſtiſchen Anſicht; die Lehre von der ewigen Materie als Individuationsprincip drängt offenbar auf rein naturaliſtiſche Anſchauungen hin; es ſcheint alſo, daß er die Fäden ſeines Syſtems nicht ſtraff genug angezogen habe, um zu den Reſultaten zu gelangen, die in ſeinen Prämiſſen lagen. Den Nachrichten zufolge, die man über Avicenna's verlornes Werk de orientali philosophia hat, ſoll es ihm mit ſeinen Conceſſionen an den religiöſen Glauben nicht Ernſt geweſen ſein; ſein eigentlicher Gedanke ſei geweſen, daß es keine reine Formen, demnach auch keinen überweltlichen Gott und keine unſterbliche Seele gebe. Averroes macht es ihm zum Vorwurfe, ſich nicht offen zu dieſen Lehren bekannt zu haben, wie Averroes ſelbſt es that, womit aber auch die philoſophiſche Gedankenentwickelung der Araber, ohnehin nur eine durch fremde Einflüſſe [1]) in ihrem Culturleben erzeugte Bewegung von epiſodiſchem Charakter, bei einem letzten abſchließenden Ziele anlangte. Nicht ohne Grund hat man Avicenna mit Albert dem Großen, und ſeine Stellung zu Averroes mit jener Albert's zu Thomas Aquinas verglichen; wie Albert, ſo beſaß auch Avicenna unter ſeinen Zeitgenoſſen die ausgebreitetſten Kenntniſſe, namentlich im Naturgebiete, und der Eine wie der Andere waren unter den Ihrigen die Erſten, welche von der geſammten Ariſtoteliſchen Philoſophie einen umfänglichen Gebrauch machten und dieſelbe in ihren Kreiſen zu entſchiedener Geltung brachten; wie Averroes aus Avicenna's Syſtem die letzten folgerichtigen Conſequenzen zog, ſo brachte Thomas das von ſeinem Lehrer begonnene Werk zum höchſten ſyſtematiſchen Abſchluß. Auch in der Methode ihrer Studien über Ariſtoteles laſſen ſich die beiden chriſtlichen Denker mit ihren arabiſchen Gegenbildern paralleliſiren; wie Avicenna verfuhr auch

[1]) Der philoſophiſche Roman: Hai Ibn Joctan oder der Naturmenſch von Ibn Tofail iſt im Grunde das einzige ſelbſtſtändige Product der arabiſchen Philoſophie. Eichhorn hat ihn in's Deutſche überſetzt. Berlin 1783.

Albert, indem er die Werke des Ariſtoteles nicht ſo faſt commentirte, als vielmehr in gleichnamigen Schriften nachbildete, in Gedanke und Ausdruck an Ariſtoteles ſich anſchließend, ſo weit es mit ſeinen Überzeugungen vereinbar war; Averroes hingegen und Thomas ſind eigentliche Commentatoren, welche den Text des Stagyriten von Satz zu Satz mit ihren Erklärungen begleiten.

Albert der Große, aus dem Geſchlechte der Edlen von Bollſtädt, wurde 1193 zu Lauingen in Schwaben geboren. Seine erſte Bildung erhielt er auf dem väterlichen Schloſſe; ſeine Wißbegierde ließ ihn frühzeitig die Ungenüge dieſes Unterrichtes empfinden, und ſo zog er unter Aufſicht ſeines Oheims nach Paris, um dort bei den berühmteſten Lehrern die Dialektik zu erlernen. Hierauf finden wir ihn in Padua mit dem Studium der Mathematik und Medicin beſchäftiget. Hier wurde er durch Jordanus für den Predigerorden gewonnen (1220). Wenige Jahre ſpäter ward er bereits für das Lehramt verwendet, und errang durch die Vorträge, welche er nacheinander in den Ordenshäuſern zu Freiburg i. B., Regensburg, Straßburg und Cöln über Philoſophie und Theologie hielt, ſolchen Beifall, daß er bereits 1228 nach Paris geſchickt wurde, um im Kloſter St. Jacob die Studien auf eine den geſteigerten Bedürfniſſen der mächtig ſtrebenden Zeit gemäße Weiſe zu regeln und umzugeſtalten. Nach einigen Jahren kehrte er wieder nach Cöln zurück; und in dieſe Epoche fällt ſeine Begegnung mit Thomas, der ihm fortan der Liebſte und Theuerſte unter ſeinen Ordensgenoſſen wurde. Im Jahre 1245 begab er ſich auf Befehl ſeiner Oberen abermals nach Paris, um den Doctorgrad zu erwerben und in St. Jacob öffentliche Vorträge zu halten; 1248 kam er wieder nach Cöln, um in dem daſelbſt errichteten Generalſtudium des Ordens die Stelle eines Regens und Primarius Lector einzunehmen. Hier wurde er durch einen Beſuch des Kaiſers Wilhelm von Holland geehrt, den er hierauf nach Utrecht begleitete und zur Errichtung eines neuen Ordenshauſes in dieſer Stadt vermochte. Im Jahre 1254 wurde er zum Provinzial für Deutſchland gewählt, im nächſtfolgenden Jahre nach Rom gerufen, um das Amt eines Magister s. Palatii zu verwalten, welches ſeit des heiligen Dominicus Ernennung hiezu ein Ehrenamt des Predigerordens war und die Verpflichtung nach ſich zog, der geiſtlichen Hausgenoſſenſchaft und Umgebung des Papſtes religiös-wiſſenſchaftliche und erbauliche Vorträge zu halten. Im

Jahre 1260 nahm er nach einigem Bedenken das von Alexander IV. ihm übertragene Bisthum Regensburg an und wurde zugleich zum päpstlichen Legaten von Polen ernannt; allein schon nach drei Jahren legte er seine Würden wieder in Urban's IV. Hände zurück, und zog sich in sein geliebtes Kloster zu Köln zurück, um daselbst hochbetagt sein reiches Leben zu schließen (1280). Obwol er es ausschließlich der Wissenschaft gewidmet hatte, so bewies er gleichwol, daß es ihm nöthigen Falles auch an Begabung und Geschick zum praktischen Wirken nicht fehle. Er verwaltete mehrere Male mit Erfolg das Schiedsrichteramt in den Streitigkeiten der Cölner Bürger mit ihrem Erzbischofe Conrad über ihre städtischen Freiheiten, über Zoll- und Münzwesen (1249, 1251, 1258); eben so vermittelte er später zwischen den Cölnern und dem Grafen von Berg. Sein Bisthum leitete er mit Geschick und Umsicht und brachte es aus zerrütteten Verhältnissen in blühende Umstände; die hiebei erworbenen Verdienste sind dem Gedächtnisse der Nachwelt aufbewahrt [1]).

Albert erhielt von seinen dankbaren Zeitgenossen den Namen des Großen. Und in der That, in Hinsicht auf den Umfang seiner Kenntnisse verdient er der erste Mann seiner Zeit genannt zu werden; er hat in seinen zahlreichen Schriften die Encyclopädie der Wissenschaften seines Jahrhunderts geschrieben [2]), und die wissenschaftliche Gedankenentwickelung desselben um einen sehr bedeutenden Schritt weiter geführt. Wie vielseitig und umfassend seine geistige Thätigkeit gewesen sei, lehrt schon eine bloße Aufzählung der Gegenstände und Materien, über welche er geschrieben; sie ordnen sich unter die allgemeinen Rubriken der Logik und Metaphysik, empirischen und speculativen Naturkunde, die Psychologie eingerechnet, Ethik und Theologie. Zur Logik gehören, an Aristoteles sich anlehnend, seine Schriften über die Prädicabilien, Kategorien, de sex principiis Gilberti Porretani [3]), über die zwei Bücher de interpre-

---

[1]) Vgl. Gemeiner's Chronik, S. 383; Tiraboschi, Storia della letteratura italiana, IV, 45; Sighart, Leben des Albertus Magnus, Regensburg 1857, S. 124 ff.

[2]) Daher wurde ihm auch der Name des deutschen Varro zu Theil. — Die Gesammtausgabe seiner Werke, durch den französischen Dominicaner Petrus Jammy besorgt (Lyon 1651) füllt 21 Foliobände.

[3]) Siehe oben S. 63.

tatione, über die beiden Analytiken, — Topik — Elenchen — de intellectu et intelligibili [1]). Unter die Rubrik: Naturkunde, gehören, ebenfalls größtentheils nach Aristoteles gearbeitet: acht Bücher Physik — vier Bücher de coelo et mundo — vier Bücher de meteoris — zwei Bücher de generatione et corruptione — vier Bücher de mineralibus [2]) — drei Bücher de anima; dann eine Reihe von Schriften über die Parva Naturalia: de sensu et sensato — de memoria et reminiscentia — de somno, vigilia, divinatione et prophetia — de motu animalium [3]) — de principio motus progressivi [4]) — de juventute et senectute — de spiritu et respiratione — de morte et vita — de nutrimento et nutribili [5]) — de natura et origine animae — de unitate intellectus adversus Averroem — de natura locorum — de causis et proprietatibus elementorum — de passionibus aëris — de vegetabilibus et plantis — dann sechsundzwanzig Bücher Thiergeschichte [6]) — de alchymia — de causis et processu universalitatis a causa prima — speculum astronomicum, in quo de rebus licitis et illicitis agitur. Ebenfalls nach Aristoteles sind dreizehn Bücher Metaphysik, zehn

---

[1]) Diese Schrift ist nicht unmittelbar nach Aristoteles gearbeitet, da Albert die bezügliche Abhandlung desselben nicht zu Gebote stand, sondern nach anderen Peripatetikern, die über denselben Gegenstand schrieben: Alexander, Alkindi, Alfarabi — so wie nach Plato, soweit er mit der peripatetischen Lehre zu vereinen war.

[2]) Albert sagt gleich Eingangs dieser Schrift, daß er das entsprechende Werk des Aristoteles nur aus theilweisen Auszügen kenne (excerpta quaedam, quae diligenter quaesivi per diversas mundi regiones, wiederholt er im dritten Buche).

[3]) Ist unabhängig von Aristoteles gearbeitet, da er dessen Schrift über diesen Gegenstand nicht zur Hand hatte.

[4]) Von gleichem Inhalte mit der vorigen, nach der mittlerweile aufgefundenen entsprechenden Schrift des Aristoteles gearbeitet.

[5]) Da Thomas die entsprechende Schrift des Aristoteles als eine noch nicht gefundene bezeichnet, so muß man annehmen, daß auch Albert sie nicht kannte, sondern nach eigenen Ansichten arbeitete, mit Zuziehung dessen, was er in anderen Werken des Aristoteles Einschlägiges fand.

[6]) Neunzehn Bücher sind nach Aristoteles' gleichnamigem Werke gearbeitet (mit Benützung der Übersetzung des Michael Scotus), die übrigen sieben nach eigenen Beobachtungen gearbeitet. Eine Abtheilung dieses Werkes: De falconibus, asturibus et accipitribus ist auch separat abgedruckt worden.

Bücher Ethik, acht Bücher Politik gearbeitet. Hieran ſchließen ſich nun ſeine theologiſchen Werke; zunächſt Commentarien über die heilige Schrift (Pſalmen, Jeremias, Daniel, Baruch, zwölf kleine Propheten, vier Evangelien, Apocalypſe) — über Dionyſius Areopagita (coel. hier., eccles. hier., myst. theol., elf Briefe) — über die vier Bücher Sentenzen des Petrus Lombardus; ferner eine Summa theologiae in zwei Büchern, eine Summa de creaturis, eine philosophia pauperum, mehrere aſcetiſche und liturgiſche Schriften, Sermones und Orationes, zwölf Bücher de laudibus Beatae Virginis, Biblia Mariana, eine erbauliche Abhandlung über die Perikope Missus est (Luc. 1, 26 ff.).

Einen großen Theil ſeiner Berühmtheit verdankte Albert ſeinen naturwiſſenſchaftlichen Kenntniſſen, neben welchen auch ſeine Einſichten im Fache der Mechanik und Baukunſt nicht unerwähnt bleiben dürfen. Der nach ſeinen Angaben erbaute Chor der Cölner Dominicanerkirche war das Vorbild des berühmten Cölner Domes [1]). Bekannt iſt, daß er in dreißigjähriger Bemühung einen ſprechenden Automaten zu Stande gebracht haben ſoll, und daß er den Kaiſer Wilhelm mitten im Winter in einem von Frühlingslüften durchwehten Garten voll blühender Gewächſe bewirthet habe. In ſeinem liber cosmographicus de natura locorum zeigt er ſtellenweiſe Einſichten, welche für ſeine Zeit überraſchend ſind; hieher gehören (nach A. Humboldt's Bemerkung) ſeine Betrachtungen über die gleichzeitige Abhängigkeit der Climate von der Breite und Höhe des Ortes, über die Verſchiedenheit der Wirkung der unter verſchiedenen Winkeln einfallenden Sonnenſtrahlen auf Erwärmung des Bodens [2]). Er kannte bereits den Schlaf der Pflanzen, das perio-

---

[1]) Über ſeinen muthmaßlichen Antheil an dem Plane des Cölner Domes und anderen berühmten Kirchenbauten vgl. Kreuſer, der chriſtliche Kirchenbau, ſeine Geſchichte, Symbolik, Bildnerei nebſt Andeutungen für Neubauten. Bonn, Henry und Cohen, Bd. I, 1851. S. 275 ff.

[2]) Seine Behauptung, daß die Erde bis zu 50° S. B. von Menſchen bewohnt ſein müſſe (während noch Edriſi einzig die nördliche Erdhälfte für bewohnbar hielt), bewegt den erſten Herausgeber ſeines liber cosmographicus, Georg Tanſtetter, zu dem begeiſterten Ausrufe, Albert habe als Prophet geſprochen und ſein Wort ſei durch Amerigo Veſpucci's Entdeckungen wahr gemacht worden. Vgl. A. Humboldt, examen critique de l'histoire de la geographie, tom. I, pag. 58.

diſche Sich-Öffnen und Schließen der Blumen; er weiß, daß durch die Verdunſtung auf der Oberfläche der Blätter eine Saftminderung im Gewächſe eintritt, daß die Ausſchnitte der Blattränder von der Theilung der Gefäßbündel abhängig ſind. Die Ergebniſſe ſeiner botaniſchen Beobachtungen und Forſchungen ſind durch Peter de Crescentia (Opus ruralium commodorum) für die Zeitgenoſſen populär gemacht worden [1]). Durch ſeine glücklichen und erfolgreichen chymiſtiſchen Verſuche trug Albert weſentlich zur Vermehrung und Erweiterung der Einſicht in die Wirkungsart der chemiſchen Naturkräfte, ſo wie zur Förderung des praktiſchen Geſchickes in Behandlung der chemiſchen Stoffe bei. Freilich hatte er auch mancherlei abenteuerliche Vorſtellungen über angebliche Verwandlungen von Pflanzen und Metallen; er war hierin von den Vorurtheilen ſeiner Zeit und von Auctoritäten abhängig, in der Chymie von den Arabern, Geber namentlich und Razes, mit deren Anſichten er die Ariſtoteliſchen Lehren von den Elementareigenſchaften der Körper zu vermitteln ſtrebte. Indeß hat er als experimentirender Naturkundiger ſeine arabiſchen Vorgänger ſchon bedeutend überholt. Er iſt gewandt im Deſtilliren und ſucht das Gelingen durch Anwendung verſchiedener Arten von Kitt zu ſichern. Das Gold weiß er nicht bloß mit Blei, ſondern auch durch Cementation zu reinigen. Die wiederholte Anwendung ſtarken Feuers dient ihm als Mittel, die edlen Metalle von den unedlen zu unterſcheiden. Er kennt die Trennung des Goldes vom Silber durch Scheidewaſſer. Er erwähnt der Erſte des reguliniſchen Arſenik und ſeiner Darſtellung; Arſenik ſowol als Schwefel verſteht er durch Sublimation aus den Erzen zu ſcheiden. Er ſpricht der Erſte den Gedanken einer chemiſchen Affinität der Stoffe aus; er unterſucht die Verbindungen des Schwefels mit den Metallen und findet, daß erſterer alle Metalle mit Ausnahme des Goldes angreift, wenn er auf ſie im geſchmolzenen Zuſtande geworfen wird; er weiß bereits, wie das Schießpulver

---

[1]) Eine umfaſſende Würdigung ſeiner dießfälligen Leiſtungen iſt im vierten Bande der Geſchichte der Botanik von Dr. Ernſt Maier (Königsberg, bei Bornträger 1858) zu finden. Vgl. auch deſſen Aufſatz: „Albertus Magnus, ein Beitrag zur Geſchichte der Botanik im dreizehnten Jahrhunderte.“ In der Linnaea, Jahrgang 1836. Bd. X, S. 641 — 741.

bereitet werden muß, wenn er auch nicht ſelbſtſtändig, ſondern durch ältere Angaben hierauf geführt worden iſt [1]).

Eine andere Seite ſeiner wiſſenſchaftlichen Verdienſte ſtellt ſich in ſeinen Bemühungen um die Ariſtoteliſche Philoſophie hervor. Er hatte ſich keine geringere Aufgabe geſetzt, als die vollſtändige, mit allen Ergebniſſen der ſeitherigen Wiſſenſchaft bereicherte Wiedererneuerung des ganzen Ariſtoteles, mit Aufhellung aller Dunkelheiten, Berichtigung alles Irrthümlichen, Beſeitigung alles vom Standpuncte des Chriſtenthums und der erweiterten Welterfahrung Unhaltbaren [2]). Da galt es nun vor Allem, die Schriften des Ariſtoteles vollſtändig zu ſammeln, ferner den richtigen Text derſelben zu ermitteln und auch ein richtiges Verſtändniß des Textes zu gewinnen, und endlich auch die Ergebniſſe der Ariſtoteliſchen Philoſophie für die kirchliche und weltliche Wiſſenſchaft ſeiner Zeit zu verwerthen. War es keine geringe Mühe, eine vollſtändige Sammlung der Ariſtoteliſchen Schriften zu Stande zu bringen, ſo eine noch größere, aus den vorhandenen, vielfach fehlerhaften und unverſtändlichen Überſetzungen den richtigen Text und richtigen Sinn des Textes zu ermitteln. Er benützte Überſetzungen aus dem Arabiſchen und aus dem Griechiſchen; bei jeder der Schriften, für welche ihm mehrere

---

[1]) Vgl. hierüber: Kopp, Geſchichte der Chemie, 4 Bände, Braunſchweig 1843 ff., an verſchiedenen Stellen.

[2]) Dieß erklärt er in Hinſicht auf die Naturwiſſenſchaften Eingangs ſeiner Bücher über die Phyſik mit folgenden Worten: Intentio nostra in scientia naturali est, satisfacere pro nostra possibilitate fratribus ordinis nostri, nos rogantibus ex pluribus jam praecedentibus annis, ut talem librum de physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent, et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent. — — Erit autem modus noster, in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi, et dicere ad explanationem ejus, quaecunque necessaria esse videbantur; ita tamen, quod textus ejus nulla fiat mentio. Et praeter hoc digressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia, et supplentes quaecunque minus dicta in sententia philosophi, obscuritatem quibusdam attulerunt. — — Taliter autem procedentes libros perficiemus eodem numero, et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectorum, et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, vel forte, si fecit, ad nos non pervenerunt. De physico auditu, lib. I, cap. 1.

Überſetzungen zu Gebote ſtanden, verglich er dieſe auf das ſorgfältigſte und genaueſte unter einander; wo dieſe Vergleichung nicht zum Ziele führte, ſuchte er aus anderen dahin bezüglichen Äußerungen des Autors das Wahre zu erſchließen. Als Hilfsmittel zur richtigen Textauslegung dienten ihm die vorhandenen Commentare, in Phyſik und Pſychologie die älteren, namentlich Theophraſt, in der Metaphyſik die Araber, beſonders Avicenna. Die Unzureichendheit geſchichtlicher Quellen und die argen Entſtellungen der Eigennamen in den arabiſchen Überſetzungen machten es ihm geradezu unmöglich, die äußere Geſchichte der alten Philoſophie richtig kennen zu lernen [1]; und eben ſo möchte es ſcheinen, daß der verwahrloſte Zuſtand des Textes in den ſchlechten Überſetzungen ihm ſtellenweiſe faſt unüberſteigliche Hinderniſſe in den Weg geſtellt hätte. Wenn

---

[1]) So wiederkehrt in ſeinen Werken häufig die Redeweiſe: Plato princeps stoicorum, Plato primus inter Stoicos, stoicus Plato. Den Namen Stoiker (Hallenſteher) führten nach ihm zuerſt jene Philoſophen, welche ihre Gedanken in Verſe einkleideten, und in den Hallen abſangen. Die Epikuräer haben ihren Namen daher, weil ſie auf der faulen Haut (supra cutem) lagen; oder weil ſie ſich um unnütze Dinge kümmerten (super curantes). Der in coel. et mund. II, 78 erwähnte Thales von Milet heißt in einer der beiden aus dem Arabiſchen angefertigten Überſetzungen, welche Albert vor ſich hatte: Bebas de civitate Rinor; in der Überſetzung des Michael Scotus: Betel de civitate Epheses. Albert ſchreibt: Homo antiquissimus, natus de Ephesio, quae civitas arabice vocatur Humor. In demſelben Werke II, 81 erwähnt Ariſtoteles den Anaximenes, Anaxagoras und Democritus. Statt deſſen ſetzt eine arabiſch-lateiniſche Verſion: Assimenes, Pictagoras et Democritus; die andere: Pictagorici et Democriti. Albert hingegen hat: Atzimes, Democritus, Leucippus und Pythagoras. Der Name Xenophanes Colophonius (II, 78) lautet in einer von jenen Überſetzungen: Malaconenses oder Mellotonenses; in der anderen: qui fuit ex eis de Castisinuati. Albertus dagegen ſagt: Isti autem fuerunt philosophi, quos vocant Malaconenses, quos quidem vocant de Casumati corrupto nomine arabice vocantes. — In der arabiſch-lateiniſchen Verſion der Schrift de vegetabilibus et plantis ſtößt Albert auf die Namen Abrutatus und Lenchineo oder Lencineon. Erſteren hält er für Pythagoras, letzteren für Lycophron. — In der Thiergeſchichte des Ariſtoteles kommt ein paar Mal der Name Alkmäon vor. M. Scotus lieſt das eine Mal Alkakalneon; Albertus: Halcamian. Das andere Mal nennt ihn M. Scotus: Alcameon, Alkakaroki (ſoll heißen Alcmaeon Crotoniata); Albertus ſagt: Altirnemon Corinthiensis.

er nun gleichwol ein ſachlich richtiges Verſtändniß der Ariſtoteliſchen Lehre errang, und hierin ſelbſt von unſerem Jahrhunderte, das über einen ſo großen Reichthum gelehrter Mittel gebietet, nicht überholt iſt, ſo iſt es nur billig und gerecht, ſeinem Fleiße und Scharfſinne die vollſte und aufrichtigſte Bewunderung zu zollen. In der That iſt er es geweſen, welcher das chriſtliche Abendland zuerſt in das Verſtändniß der Ariſtoteliſchen Philoſophie einführte, wie er auch der Erſte ſie zum beſonderen Gegenſtande öffentlicher Lehrvorträge machte; er überraſchte ſeine Zeitgenoſſen durch ein zuſammenhängendes Syſtem philoſophiſcher Lehren, und gab dadurch der geiſtigen Strebethätigkeit des Jahrhunderts einen Schwung, welcher die mächtigſten Nachwirkungen zur Folge und für die weitere philoſophiſche Fortentwickelung von entſcheidender Bedeutung war.

Albert bezeichnet die Philoſophie als Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften und als die ars artium; Gegenſtand der Philoſophie iſt Alles, was dem menſchlichen Erkennen zugänglich iſt (quidquid est scibile). Sie wird abgetheilt in die philosophia realis und practica; erſtere faßt in ſich Metaphyſik, Mathematik, Phyſik. Unter die Phyſik fällt auch die Pſychologie [1]). Dem Range nach unter den drei theoretiſchen Disciplinen der Philoſophie die dritte, ſtellt ſich die Phyſik in der nothwendigen Entwickelung der Philoſophie als die Erſte ein, weil alles Wiſſen des Menſchen vom Sinnlichen anhebt. Albert entwickelt ſeine auf Grundlage einer rationellen Naturerkenntniß aufgebaute Welt- und Gotteslehre mit ſteter Bezugnahme auf alle übrigen ihm bekannten Philoſopheme, in deren Muſterung er auf Gegner dreierlei Art ſtößt: erſtlich die aus Ariſtoteles ihm bekannten Lehren des Pythagoras, Xenophanes, Parmenides, Meliſſus, Zeno und Plato [2]); ſodann die neuen zeitgenöſſiſchen Platoniker, die Schüler des Alexander Haleſius, Wilhelm von

---

[1]) Die Logik gehört nicht in die Philoſophie, ſondern geht ihr voraus als Anleitung zum rechten Verfahren in der Philoſophie; ſie lehrt, qualiter ignotum fiat notum; ſie iſt eine beſondere Fertigkeit, und eine beſondere Lehre: Logica est una specialium scientiarum; sicut in fabrili, in qua specialis est fabricandi malleum. De praedic. I, c. 3.

[2]) Indeß verhält er ſich zu Plato weſentlich anders, als zu den übrigen der Genannten: Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis. Metaphys. lib. I, tract. 5, c. 15.

Auvergne, Robert von Lincoln, und endlich die mit aller Strenge von ihm befehdeten Anhänger des Alexander Epicuräus. Nebſtbei macht er ſich Bekämpfung und Richtigſtellung falſcher Auslegungen des Ariſtoteles durch Ältere und Neuere, Griechen und Araber, zur beſonderen Aufgabe.

Die entſcheidende Grundfrage, deren Löſung die Haltung ſeines ganzen Syſtems bedingt, iſt die Frage nach den Univerſalien. Man hat die Universalia ante rem, in re und post rem zu unterſcheiden; erſtere ſind die Principien, die zweiten die Weſenheiten, die dritten die Zeichen der Dinge. Die Univerſalien an ſich (ante rem) ſind die permanenten Strahlen der univerſell thätigen göttlichen Intelligenz [1]), welche in der Materie den concreten individuellen Ausdruck, im menſchlichen Verſtande den Allgemeinbegriff des concreten Einzeldinges actuirt. Es giebt eine doppelte Materie, eine Materie der körperlichen und der geiſtigen Subſtanzen. Bloß in den individuellen Subſiſtenzen haben die Univerſalien eine ſubſtanzielle Wirklichkeit, unmittelbar in dem Einzelding als ſolchem (substantia prima), mittelbar in dem durch die Einzeldinge verwirklichten Art- und Gattungsbegriffe (substantia secunda). Die substantia secunda iſt demzufolge von dem Univerſale an ſich (ante rem) weſentlich verſchieden; dieſes letztere iſt die bloße Möglichkeit der erſteren, die Materie das nothwendige Subſtrat ihrer Verwirklichung. Die concrete Subſtanziirung des Allgemeinbegriffes vollzieht ſich durch Formirung der Materie gemäß dem der göttlichen Intelligenz präſenten Urbilde. Demnach iſt jedes Ding aus Materie und Form zuſammengeſetzt; die Materie an ſich iſt die bloße (paſſive) Möglich-

[1]) Universitatis principium est unum, et hoc est intellectus divinus, qui per suam scientiam, quae tamen scientia est idem ipsi, est causa omnium, quae sunt prima, et uno modo se habens ad omnia. Verissime scimus, quod omnis forma quae est in prima materia in potentia, est secundum rationem in intellectu causae primae. Et ideo a Platone dictus est esse mundus archetypus. Scimus etiam, quod intellectus divinus causando secundum effectum, stat in ultimo causato. Nec dubitamus, quod omne quod est in aliquo, sit in ipso secundum potestatem ejus in quo est, et ideo, quae in intellectu primo sunt simpliciter et immaterialiter et intemporaliter et immobiliter et uno modo, omnibus contrariis dispositonibus sunt in materia..., quia intellectus divinus non tollit a materia nec a causis secundis dispositiones suas proprias. Ibid. Lib. VI, tr. 2, c. 6.

keit des Dinges, mit der wesentlichen Bestimmung durch Formation determinirt zu werden. Diese Bestimmung muß als Eigenschaft der Materie von dem Wesen der Materie unterschieden werden; sie hat demzufolge ein relatives, kein schlechthiniges Sein, und ist deßhalb von Gott, dem absoluten Sein grundwesentlich verschieden. Als bloße Möglichkeit des Dinges existirt sie nur in den Dingen, nicht außer und vor denselben [1]). Es giebt daher auch keine allgemeine Natur der Dinge, wofern man darunter etwas Anderes als eine Beziehung (intentio) aller Einzeldinge auf einen allgemeinen Weltplan versteht. Alle Bestimmung ist Eingränzung; darum kann es in der Wirklichkeit der Dinge nichts Unendliches geben, obwol dieses sich syncategorematisch denken läßt. Es giebt keinen leeren Raum; die Zeit hat eine objective Realität, und es würde auch dann Zeitmomente geben, wenn sie der Verstand nicht unterscheiden und zählen würde [2]). Die Zeit ist eingeschlossen von der Ewigkeit, die keineswegs eine in's Unendliche verlängerte Zeit — denn eine solche kann es gar nicht geben — sondern etwas Untheilbares (spatium non intersectum) ist, das den Begriff der Zeit selber aufhebt und in das ewig ruhende Sein Gottes hineinfällt. Da Gott, die ewige, absolute Form, mit der Materie gar nichts gemein haben kann, so muß die Materie nothwendig in der Zeit entstanden sein, obwol sie als Gedachtes in Gott ewig existirte. Da die Zeit erst mit der Setzung der Materie und der aus ihr gebildeten veränderlichen und beweglichen Dinge beginnt, so fällt der Schöpfungsact Gottes nicht in die Zeit, wie denn überhaupt Gott keiner zeitlichen Veränderung unterworfen sein kann. Gott ist immer als derselbe; der Begriff einer im Schaffen vor sich gehenden Änderung gilt bloß in Beziehung auf das Geschöpf, insofern dieses durch die schöpferische Thätigkeit Gottes aus dem Nichtsein in's Sein übersetzt wird [3]).

---

[1]) Materia nunquam separata est a formis omnibus propter sui imperfectionem quae ad esse non sufficit sine forma, et haec imperfectio nunquam relinquit materiam; et ideo cum forma semper erit secundum actum. Phys. I, tr. 2, c. 4.

[2]) Tempus est numerus motus acceptus a priore et posteriore in motu existentibus. — Tempus est id, secundum quod numerum habet motus. Phys. IV, tr. 3, c. 5.

[3]) Secundum rem creatio nihil aliud est, quam relatio quaedam rationis,

Die erſten vier Dinge, welche Gott geſetzt hat (quatuor Coaequaeva), ſind die materia prima, die Zeit, der Himmel und die himmliſchen Intelligenzen. Unter Obmacht des Himmels geht die Erzeugung der irdiſchen Dinge vor ſich durch Herausbildung der in der irdiſchen Materie potentiell enthaltenen Formen in gradweiſer Aufſteigung vom niederſten bis zum höchſten irdiſchen Gebilde. Die Himmel ſelber werden wieder von den himmliſchen Intelligenzen bewegt, und Alles von Gott, nicht bloß mittelbar durch die zweiten Urſachen, ſondern zugleich auch unmittelbar als dem in jedem Seienden innerlichſt Wirkenden. Da bereits das Erſte und Höchſte in der Ordnung des Geſchaffenen aus dem Nichts zum Daſein gelangt, ſo kann es dem Schöpfer nicht gleich, ſondern muß unvollkommener als dieſer ſein; um ſo unvollkommener muß dasjenige ſein, deſſen Beſchaffenheit nicht unmittelbar von Gott, ſondern von den höheren Cauſalitäten in Gottes Kraft [1]) actuirt wird. So bildet ſich von den oberſten Himmeln bis zur irdiſchen Materie herab eine Reihe von Exiſtenzen mit ſtufenweiſer Abnahme jener von Gott mitgetheilten Lichtkraft, deren ganze und ungetheilte Fülle eben nur in Gott ſelbſt vorhanden iſt, während ſie nach Außen mitgetheilt ſich theilen und diverſificiren muß, weil eben nur in dieſer Art das aus Theilen zuſammengeſetzte Weltganze das ungetheilt und abſolut Eine Weſen Gottes wiederſpiegeln kann [2]). Alle irdiſchen Formen werden durch himmliſche Kräfte educirt; die menſchliche Intelligenz aber, welche die Materie und die materiellen Kräfte ſchlechthin transſcendirt, kann eben deßhalb keine aus der irdiſchen Materie hervorgegangene Form ſein, ſondern iſt unmittelbar aus dem Lichte Gottes educirt. Darin iſt denn auch ihr Vermögen begründet, die in den individuellen Einzeldingen ſubſtanziirten Allgemeinbegriffe aufzu-

---

quae est in creatura ex hoc, quod incepit esse post nihil. Summa de creaturis I, tr. 1, qu. 1, art. 2.

[1]) Nihil generat nisi per divinum aliquid, quod est in eo. De int. et int., tr. 1, 5.

[2]) Ordinem in gradibus entium non facit nisi casus et occubitus a lumine primi entis. — — Universitas rerum — consistit in multitudine ordinata ad unum; ubi enim non est prius aut posterius, ordo esse non potest. De caus. et proc. un. I, tr. 4, 5.

faſſen [1]). Dieſes Vermögen, ſo lange es nur Vermögen iſt, ohne in Thätigkeit übergegangen zu ſein, heißt der mögliche Verſtand, den Albert nach einer ihm geläufigen Formel auch den Ort der überſinnlichen Begriffe (locus specierum intelligibilium) nennt. Der mögliche Verſtand geht unter Einwirkung der ſinnlichen Objecte in Kraft himmliſcher Erleuchtung in den thätigen Verſtand über, welcher die in der gottähnlichen Seele gelegene Möglichkeit einer auf's Allgemeine gehenden Erkenntniß actuirt. Wie Gott actuell, ſo enthält der menſchliche Geiſt potentiell die Formen der Dinge in ſich; Gott bildet die wirklichen Dinge aus ihren in die Materie gelegten Samen hervor; die gewordenen Dinge cauſiren, auf den Menſchen wirkend, im menſchlichen Verſtande die geiſtige Nachbildung ihrer Begriffe und deren harmoniſcher Verkettung. Die intellectuellen Thätigkeiten übt die menſchliche Seele unabhängig von ihren ſinnlichen Kräften und Organen; ſie ſind aber durch eine vorausgehende ſenſitive Wirkſamkeit der menſchlichen Seele bedingt, und erſt durch die drei Stufen des Anſchauens, Einbildens und Vorſtellens, die am ſinnlichen Einzelnen haftet, erhebt ſich die menſchliche Seele zum Begriffe [2]). Da der menſchliche Verſtand ſeine Begriffe aus der irdiſchen Erfahrung abſtrahirt, ſo ſind die gedankenmäßigen Formen der Sinnenwelt das ſpecifiſche Object ſeiner Erkenntniß, mithin das Gebiet der mathematiſchen Erkenntniß ſeine eigenſte Sphäre. Was über oder unter dieſer Sphäre liegt, das Göttliche oder das von der Materie Untrennbare: Zeit und Bewegung, kann er nur unvollkommen erkennen [3]). Überhaupt iſt die begränzte Individualität der Seele ein

---

[1]) Imago Dei dicitur. Ex hujus enim assimilatione causae primae habet intellectum universaliter agentem. Summa de creaturis I, tr. 1, 6.

[2]) Cujus congruum exemplum dicit Avicenna in flamma adhaerente aridis lignis cremabilibus. Illa enim in parte, qua adhaeret lignis, est aliquantulum fumosa; in ea autem parte qua evolat in aërem purum a lignis distans est plena luce illustrans aërem et etiam partem fumosam ejusdem flammae. Sic enim est de anima intellectuali eo quod ipsa aliquo modo sit perfectio corporis et tamen separata. Et ideo ex parte, quae inclinat ad corporeas virtutes organorum quae sunt imaginatio accipiens continuum et sensus accipiens temporale et transmutabile fumosa est et efficitur in potentia, intelligentia et non in actu; sed ex parte separata est in actu lucis perfectae. De int. et int. I, tr. 1, c. 6.

[3]) Divina sunt super intellectum, mathematica in intellectu et physica sub intellectu esse dicuntur. Ibidem I, tr. 3, c. 2.

unüberſteigbares Hinderniß für eine unbegränzte Erkenntniß. Dieß Letztere gilt auch für die Beſchränktheit der Erkenntniſſe der höheren Geiſter und der Sternſeelen, wenn ſchon im minderen Grade als beim Menſchen. So erſcheint alſo hier wieder eine aufwärts ſteigende Reihe erkennender Weſen mit gradativer Zunahme der Erkenntnißfähigkeit oder des Vermögens der Innerung und Zurückbeziehung auf das erſte urſächliche Princip, aus welchem die in abwärts ſteigenden Graden ſtets contracteren und von der materiellen Paſſivität überwältigteren Formen entfloſſen ſind [1]).

---

[1]) Eine ſummariſche Recapitulation des Geſagten giebt Albert de int. et int. I, tr. 1, c. 8: Diximus cum Areopagita Dionysio quod omnis natura procedens a causa prima tanto simplicior est et nobilior et in potestate multiplicior, quanto fuerit illi intimior per indistantiam similitudinis; et e regione econtra, quanto fuerit distantior per dissimilitudinem, tanto est materialior et ignobilior et paucioris potestatis. Hoc autem Sapientissimi Peripatetici demonstraverunt ex coelo octavo, quod quantae fuerit multiplicitatis, ostendit multiplicitas suarum stellarum. Et cum illa multiplicitas sit in eo quod movetur, opusque respondeat per congruentiam multiplicitati potentiarum quae sunt in motore propter quod et contingit, quod intellectualis anima multiplicior est quam forma lapidum et mineralium et sic de aliis. Quo autem tales naturae sunt magis separatae, eo magis dictae sunt formae sicut antiqui dixerunt. Propter quod et Platonici formas omnino separatas asseruerunt; et quanto magis erant conjunctae materiae, eo minus dicebantur formae; scil. materiae immersas magis placuit eis imagines appellare; sicut tradit Boëthius in libro de trinitate; propter quod primam naturam intellectualem verius esse formam omnibus aliis formis sequentibus, eo quod maxime est separata; et quoad hoc fluunt ab ipsa luces separatae incorporeae, secundum quas efficitur potens ad omnia cognoscenda, quae obscuritate materiae et privationis et materialium conditionum tenebris sunt abstracta et absoluta. Cum autem sit vicina causae primae multis similitudinibus, etiam habet potestates plurimas, quae sunt naturales proprietates et potentiae ipsius, quae tamen nec sunt idem quod ipsa, neque una potestatum suarum est idem cum alia; quia in hoc distat a prima causa, quae idem est cuilibet suae potestati et quaelibet suarum potestatum est idem alii. Et cum tam multae sint potestates ipsius et ipsa secundum se ipsam et non per communę accidens operativa multorum; et in hoc differt a forma, quae simpliciter est natura et forma corporis et actus materiae corporalis tantum, secundum quam corpus naturale non operatur nisi solum unum. Adhuc

Das höchſte Ziel des Erkenntnißſtrebens iſt eine Erkenntniß der Dinge, nicht wie ſie uns im natürlichen Lichte erſcheinen, ſondern wie ſie im göttlichen Lichte betrachtet ſind. Dazu bedarf es einer übernatürlichen Erleuchtung; aber auch dieſe reicht nicht vollkommen aus, ſo lange wir nicht zur Anſchauung Gottes gelangt ſind; denn erſt in der klaren Erkenntniß der höchſten Urſache wird die Unbegreiflichkeit aller mit dem Schatten der Materie behafteten Wirkungen derſelben vollkommen verſchwinden, weil die Dinge dann in ihren ewigen urbildlichen, durch keine Materie verhüllten Weſensgedanken angeſchaut werden. Das, was wir einſt ſchauen werden, wird in der Zeit durch den Glauben feſtgehalten, der aus übernatürlicher Erleuchtung ſtammt und die Grundlage der Erkenntniß alles deſſen iſt, was höher als die Seele iſt. Gottes Exiſtenz, Einheit und ſelbſt Dreieinigkeit, deren Bild in den Dingen abgedrückt iſt, iſt auch unſerer natürlichen Erkenntniß nicht ganz entrückt; aber vollkommener iſt die Erkenntniß durch die Gnade; und durch dieſe wird der erkennende Geiſt nicht bloß mit den erkannten Dingen, ſondern mit Gott ſelbſt verähnlichet. Eben dieſe Verähnlichung mit Gott, dieſe Heiligung der Seele und die dadurch bedingte Beſeligung des Menſchen iſt der Zweck der theologiſchen, d. h. der auf den Glauben gebauten Erkenntniß [1]); dieſer praktiſche Zweck muß als Hauptzweck der theologiſchen Erkenntniß hingeſtellt werden, da eine vollkommene Befriedigung des theoretiſchen Verſtandes erſt durch die eigene Anſchauung des Geglaubten möglich ſein wird.

Dieß in Kürze die allgemeinſten Grundzüge der Denkart jenes Mannes, in deſſen Schule Thomas von Aquino ſich zum Theologen bildete. Thomas betrat die Schwelle des berühmten Meiſters mit jungfräulicher Schüchternheit, und gab ſich den Anregungen der neuen Schule in ſinnendem Schweigen hin. Gleich allen tief gründenden Geiſtern mochte er ſich nicht früher ausſprechen, als er

---

autem in his potestatibus una potestatum tanto excellentior est quam alia, quanto fuerit separatior; et ideo potentior est intellectus quam sensus communis, et sensus communis potentior quam proprius; et sensualis natura potentior quam vegetabilis; et eodem modo invenitur in omnibus aliis.

[1]) Theologia est scientia de his quae ad salutem pertinent; pietas enim conducit ad salutem. Summ. theol. I, tr. 1, qu. 2.

ſich über gewiſſe höchſte Gedanken klar geworden, in deren Kraft er die traditionelle Wiſſenſchaft der Schule innerlich durchdringen und die harmoniſche Gliederung und Fügung ihres Inhaltes entdecken wollte. Ohne vorausgehende tiefere Verſtändigung über die Idee der Gotteswiſſenſchaft ſchien ihm der große Aufwand dialektiſcher Mittel die theologiſche Erkenntniß eher zu verwirren als zu fördern, während durch die richtig erfaßte Idee ſelbſt ſchon Zweck und Maaß im Gebrauche jener Mittel gegeben war. Seine Mitſchüler, welchen bei geringeren geiſtigen Bedürfniſſen die formelle dialektiſche Gewandtheit als das Höchſte galt, verſtanden die Motive ſeines ſchweigſamen Verhaltens nicht, und fiengen an, ihn faſt gering zu ſchätzen; ſie nannten ihn ſcherzweiſe den großen ſtummen Ochſen aus Sicilien. In der That, die wunderbare Miſchung von Tiefſinn und Einfalt, die in ſeinem noch nicht vollſtändig entwickelten Geiſte lag, mochte nicht ſo leicht zu enträthſeln ſein; ſie konnte Anderen nicht eher verſtändlich werden, als er ſich ſelbſt innerlich über ſich klar geworden und klar ausgeſprochen hatte. Ein einzelner Zug aus dieſer Epoche ſeines Lebens charakteriſirt ihn und ſeine Umgebung hinlänglich. Als er einſt ſchweigſam zurückgezogen in ſeiner Zelle beſchäftiget war, rief ihn aus dem anſtoßenden Garten die Stimme eines Gefährten: Bruder Thomas, komm eilends, es iſt ein fliegender Ochs zu ſehen! Der Gerufene, deſſen Phantaſie in eine höhere Wunderwelt verſenkt war, glaubte wahrſcheinlich, daß ein ſeltener Wundervogel, ein Greif oder Phönix in den Lüften ſchwebe, und eilte wirklich in den Garten, zur großen Beluſtigung der Genoſſen. Da man ihn nun über ſeine leichtgläubige Einfalt neckte, entgegnete er in ſeiner ruhigen gemeſſenen Weiſe: Ich habe nie geglaubt, daß ein Ochs fliegen könne; noch weniger aber glaubte ich bis jetzt, daß ein Religioſe lügen könne. Sein ſchweigſames Verhalten inmitten der lebhaften Diſpute ſeiner Genoſſen über das in den Hörſälen Gehörte erregte die Meinung, daß er von ſchwachen Talenten ſei, und veranlaßte einen mitleidigen Mitſchüler, ſich ihm zum Repetitor anzubieten. Thomas nahm das Anerbieten in ſeiner gewohnten anſpruchloſen Weiſe dankend an, und erwies ſeinem neuen Lehrer jede mögliche Rückſicht; als dieſer jedoch einmal in ſeinen Erklärungen ſich ſelber ſo ſehr verwirrte, daß er auf gewiſſe beſcheidene Fragen ſeines Schülers keinen Rath mehr wußte, ſo nahm Thomas das Wort und legte die verworrene Sache zurecht, mit ſolchem

Geſchicke und ſolcher Klarheit, daß der überraſchte Genoſſe nun endlich mit einem Male erkannte, mit wem er es zu thun habe, und die Bitte ſtellte, Thomas möge zugeben, daß von jetzt an die Rollen getauſcht würden und der bisherige Schüler das Amt des Erklärers übernähme. Nach langem Sträuben verſtand ſich Thomas dazu, jedoch unter der Bedingung der ſtrengſten Verſchwiegenheit. Bald darauf gab ein anderer Vorfall Anlaß zur Enthüllung deſſen, was in der innerlichen Verborgenheit ſeines in die Tiefe ſtrebenden Geiſtes ſich vorbereitete und in ſtiller, geräuſchloſer Arbeit bereits zu klären begann. Meiſter Albert nahm einſt in der Schule eine ſchwierige Stelle aus der Schrift des Dionyſius Areopagita de divinis nominibus vor. Thomas wurde von ſeinem Gefährten gebeten, ſeine Meinung über dieſe Stelle ſchriftlich zu entwickeln. Dieß geſchah, und zwar mit einer Bündigkeit und Sicherheit, welche deutlich genug zeigte, wie ſehr er bereits zu ſelbſtſtändigen Überzeugungen gelangt, und in welchem Maaße er die in der Schule erlernte dialektiſche Kunſt im Intereſſe dieſer Überzeugungen zu beherrſchen wußte. Der Aufſatz gelangte in die Hände Albert's, der ſeinen Schüler längſt erkennend, deſſen Fähigkeiten nun auch einmal laut anerkannt wiſſen wollte und dem Streben des beſcheidenen Jünglings durch die gelungene Probe eines öffentlichen Auftretens einen neuen, erhöhten Schwung zu geben gedachte. Thomas erhielt den Auftrag, ſich für den nächſten Tag auf eine Disputation in öffentlicher Verſammlung bereit zu halten. Die feſtgeſetzte Stunde kam, und Thomas entledigte ſich ſeiner Aufgabe nach allen Regeln des wiſſenſchaftlichen Kampfes mit ſolchem Geſchicke, daß Albert, innerlichſt entzückt, ihm mit verſtelltem Tadel zurief: Bruder Thomas, du ſcheinſt zu vergeſſen, daß du nicht Lehrer, ſondern Schüler biſt; du haſt auf vorgelegte Schwierigkeiten zu antworten, nicht ſelbſtſtändig zu conſtruiren. (Tu non videris locum tenere respondentis sed determinantis.) Meiſter, antwortete Thomas, ich weiß es nicht anders zu machen, als ich es thue. Nun wol, erwiderte Albert, ſo fahre in deiner Weiſe fort; denn es bleibt mir noch Vieles zu entgegnen übrig. Sofort kamen neue Fragen an die Reihe, jede folgende ſchwieriger und verwickelter; Thomas löſte und entwirrete ſie mit gleichem Erfolge. Da endlich brach Albert, ſeine Freude nicht länger verbergend, in die prophetiſchen Worte aus: Ihr nennt Dieſen

einen ſtummen Ochſen; ich aber ſage euch, dieſer Ochs wird einſt mit ſeinem mächtigen Gebrüll die ganze Welt erfüllen [1]).

Eben in den Schriften des Dionyſius Areopagita fand Thomas dasjenige, was er ſo lange geſucht hatte, das löſende Wort über die tiefſte Natur des Geheimniſſes, mit welchem das religiöſe Denken ſich beſchäftiget; er fand die Antwort, welche von Menſchen gegeben werden kann auf jene von ihm ſchon zu Monte Caſſino ſo oft an ſeine Lehrer geſtellte Frage: Was Gott ſei. „Über die überweſentliche und verborgene Gottheit — antwortet Dionyſius — darf weder etwas ausgeſagt noch gedacht werden, als was von Gott ſelbſt in den heiligen Schriften uns geoffenbaret iſt. Denn wie ſie ſelbſt in den (heiligen) Schriften huldvoll von ſich ausgeſprochen hat: jedes Wiſſen und Schauen von ihr iſt allen Seienden unzugänglich, weil ſie überweſentlich über Alle entrückt iſt. Und viele von den heiligen Schriftſtellern haben ſie nicht nur als unſichtbar und unbegreifbar geprieſen, ſondern auch als unerforſchbar und unaufſpürbar, weil nirgends eine Spur von ihr beſteht für Die, welche zu ihrer geheimen Unendlichkeit durchdringen. Doch iſt kein Seiendes ohne Theilnahme am Guten (= Gott), ſondern ausſchließlich in ſich beharrend, läßt dieſes den überweſentlichen Strahl in den jedem Seienden gemäßen Erleuchtungen gnadenreich erſcheinen, und erhebt zu der für ſie erreichbaren Anſchauung, Gemeinſchaft und Ähnlichkeit ſeiner die geheiligten Geiſter, welche nach Kräften und mit frommer Geſinnung nach ihm hinſtreben, und weder über die in beſtimmter Ordnung verliehene Gotterſcheinung hinauszudringen ſich erfrechen, noch aus Nachgiebigkeit gegen das Schlechte in das Niedrige ſich verirren; ſondern beharrlich und unverrückt dem auf ſie herniederleuchtenden Strahle ſich zukehren, und mit der den vergönnten Erleuchtungen entſprechenden Liebe, mit heiliger Scheu, beſonnen und fromm ſich aufwärts ſchwingen.“ — — Gott iſt nach den Zeugniſſen, die er über ſich ſelbſt in den heiligen Schriften niedergelegt hat, „des All's Urſache, Anfang, Weſenheit und Leben; er iſt der von ihm Abfallenden Aufrufung und Aufrichtung, er iſt Erneuerung und Umbildung Derer, die vom Göttlichen zum Vergänglichen abirrten; der von einem unheiligen Sturme Umgetriebenen heilige Feſtigung; Sicherheit der Stehenden und der zu ihm

[1]) Bolland. pag. 663 nach Gulielmus de Thoco.

Anſtrebenden aufrichtende Handreichung; der Erleuchteten Beſtrahlung und der Vollendeten Vollendung; der Vergöttlichten Vergöttlichung; der Vereinfachten Vereinfachung; der Geeinten Einung; alles Grundes überweſentlich übergründiger Grund, gütige Mittheilung nach dem Verhältniſſe der Vorherbeſtimmung, und um es kurz zu ſagen, der Lebenden Leben, der Weſenden Weſenheit, alles Lebens und Weſens Grund und Urſache, kraft ſeiner das Seiende in's Leben rufenden und zuſammenhaltenden Güte." — — „Dieſe göttliche Überweſentlichkeit nun, dieſes allen Begriff überſteigende Beſtehen der Urgüte darf Niemand weder als Begriff oder Kraft, noch als Geiſt oder Leben oder Weſenheit preiſen, wenn er zu den Liebhabern der über aller Wahrheit hinausliegenden Wahrheit gehört, ſondern als unendlich erhaben über alle Beſchaffenheit, Bewegung, Leben, Einbildung, Vorſtellung, Namen, Begriff, Verſtand, Einſicht, Weſenheit, Beſtand, Feſtigung, Einung, Gränze, Unbegränztheit und über Alles, was exiſtirt. — — Um ſie und wegen ihr iſt Alles, und ſie vor Allem und Alles beſteht in ihr; und durch ihr Sein iſt ſie die Lenkerin und die Subſtanz von Allem, und Alles ſtrebt nach ihr hin: das Verſtändige und Vernünftige begrifflich, das Niedrigere durch die Sinne, und das Übrige durch die Lebensbewegung oder nach ſeiner weſentlichen und eigenthümlichen Beſchaffenheit. Dieß wiſſend preiſen die heiligen Schriftſteller die Gottheit als namenlos und allnamig; namenlos, indem ſie in einem der myſtiſchen Geſichte ſymboliſcher Gotterſcheinung denjenigen ſchalt, der da fragte: Wie heißeſt du? (1 Moſ. 3, 29.) — Warum fragſt du nach meinem Namen, der doch wunderbar iſt? (Richter 13, 8.) — Als vielnamig preiſen ſie die Gottheit, wenn ſie dieſelbe redend einführen: Ich bin, der da iſt; das Leben, das Licht, der Gott, die Wahrheit (2 Moſ. 3, 14); oder wenn die Gottesweiſen Gott als die Urſache von Allem vielnamig aus Allem von ihm Verurſachten preiſen, als gut, ſchön, weiſe, geliebt, als Gott der Götter, als Herrn der Herren, als Heiligen der Heiligen, als ewig, ſeiend, als den Grund der Zeiten, als Führer des Lebens, als Weisheit, Geiſt, Vernunft, als wiſſend, als über allen Schätzen jeglicher Erkenntniß, als Kraft, Gewalthaber, König der Könige, als den Alten der Tage, als unalternd und unwandelbar, als Heil, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlöſung, an Größe Alle überragend, und nahend im Säuſeln des Windes. So ſagen ſie auch, daß er in

den Geistern, in den Seelen und Körpern, im Himmel und auf Erden und in Allem derselbige sei; in der Welt, um die Welt, über der Welt, über den Himmel, über allem Wesen; Sonne, Sterne, Feuer, Wasser, Hauch, Thau, Wolke, Stein, Felsen, alles Seiende und Nichts von dem Seienden." Mit diesen Worten werden die in der Schrift de divinis nominibus gegebenen Ausführungen eingeleitet, welchen Thomas später einen ausführlichen Commentar widmete. Sie schließen sich mit dem Inhalte der übrigen zum größeren Theile erhaltenen Pseudo-Dionysischen Werke zu einem planmäßig angelegten Ganzen zusammen, dessen Zweck die Einführung in die Tiefen der wahren Gotteserkenntniß ist. In den verloren gegangenen Hypotypposen sollte gezeigt werden, was Gott in sich selber ist; sie verbreiteten sich demnach über die göttliche Wesenheit, ihre Einheit und Dreiheit. Denn fast in jedem der heiligen Bücher wird Gott nicht nur als Monas, sondern auch als Dreieinigkeit gepriesen wegen der in den Hypostasen sich darstellenden Erscheinung der überwesentlichen Fruchtbarkeit, von welcher jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden stammt und den Namen hat. Alles Sein außer Gott ist ein Ausfluß der göttlichen Überfülle und eine Ausstrahlung des göttlichen Lichtes; wie unsere Liebe zu Gott, so ist die Liebe Gottes ekstatisch, ohne daß aber Gott sich selber veräußerte, indem er seine absolute Vollkommenheit an nichts Anderes übertragen kann. Das Verhältniß Gottes zur Welt und deren Participation an seiner Vollkommenheit ist Inhalt der Schrift von den göttlichen Namen. Wie Gott in sich, so bildet auch sein Zugleichsein mit der Welt einen Ternar, dessen zweites und drittes Glied die beiden Welten des Unsichtbaren und Sichtbaren sind, und jede derselben bildet abermals eine dreigliedrige Ordnung abwärts steigender Stufenfolge. Zunächst kommt der Ternar der himmlischen Hierarchie in Betracht mit den ihm eingegliederten neun Stufenordnungen himmlischer Geistwesen. In den verloren gegangenen Büchern über die Seele wurde die in dem Werke de coelesti hierarchia begonnene Gliederung bis zum Menschen und in dessen irdische Daseinssphäre herab geführt. Von da an nimmt die rückgängige Bewegung ihren Anfang, in deren Verständniß die Schrift von der kirchlichen Hierarchie einführt, in den dreigliedrigen Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung das Abbild der hierarchischen Ordnung der Himmel zeigend. Einer jeden der drei

dreigliedrigen Stufen der kirchlichen Hierarchie entspricht ein kirchliches Sacrament als initiative Weihe; somit treten Taufe, Eucharistie, und die Weihe des Salböls aus dem Kreise der kirchlichen Weihehandlung mit Auszeichnung hervor. Diesen drei Sacramenten entsprechen die drei von den Gliedern der dritten höchsten Ordnung geübten Functionen der Liturgen, Priester und Hierarchen an den der Reinigung Bedürftigen, an dem heiligen Volke und an den zu aller Vollkommenheit strebenden Mönchen. Damit ist jedoch die Rückkehr zu dem geheimnißvollen Urgrunde nicht beschlossen, sondern erst vorbereitet. Denn in dem Verhältnisse, in welchem sich die Gottheit niedersteigend in Bejahungen verhüllt hat, muß die zu Gott ansteigende Schauung sie durch Verneinung wieder enthüllen; und hievon handelt das letzte Werk: die mystische Theologie.

Es war bereits in dem vorhin gegebenen Abrisse von Albert's theologischem Systeme zu bemerken, in welcher Weise die religiöse Mystik des Areopagiten zum Ausbau und Complemente der auf Aristotelischen Grundlagen aufgeführten Weltansicht verwendet wurde. Dieser Vorgang Albert's wurde auch für Thomas maaßgebend, und wir sehen, wie seine speculativen Studien unter Albert's Leitung gleich vom Anfange her auf die Vermittelung der Aristotelischen Philosophie mit der Areopagitischen Mystik hingelenkt werden. Denn nebst der Kunde, die wir über die vorhin erzählte Disputation bezüglich der erwähnten Stelle aus der Schrift de divinis nominibus haben, wissen wir auch, daß er noch in demselben Jahre bereits als erste größere Arbeit eine Erklärung der Ethik des Aristoteles versuchte, unter Zugrundelegung der von Albert im Kreise der Schüler vorgetragenen Auslegung dieser Schrift.

In eben demselben Jahre (1245) hielt der Orden zu Cöln ein Generalcapitel. Auf diesem wurde unter Anderem beschlossen, daß Albert sich nach Paris zu verfügen habe, um den einen der beiden öffentlichen Lehrstühle, welche die Dominicaner an der Universität inne hatten, einzunehmen und den Grad eines Doctors zu erwerben; Thomas sollte ihn begleiten, und unter seiner Leitung die drei noch übrigen Jahre seiner theologischen Lernzeit im Hause St. Jacob vollenden. An der Universität zu Paris hatte zur Zeit die angesehenste und einflußreichste aller theologischen Schulen ihren Sitz, und dieser Schule als Lehrer vorzustehen, konnte mit Recht als eine höchste Auszeichnung angesehen werden. Sie bedeutete als theologische

Auctorität daſſelbe, was die Bologneſer Univerſität in der Rechtswiſſenſchaft, die Univerſität zu Salerno für die Medizin galt. Die Pariſer Univerſität hatte alſo einen vorherrſchend theologiſchen Charakter; und dieſer datirte ſich von der Zeit her, als der Biſchof von Paris, Gottfried von Boulogne, gegen Ende des eilften Jahrhunderts eine höhere Schule errichtete, welche zuerſt durch Lanfrank, dann durch Wilhelm von Champeaux und Abälard einen großen Ruf erlangte, und eine große Menge von Hörern aus Nah und Fern nach Paris zog. Aber eben dieſes Zuſtrömen von Hörern veranlaßte erſt das Entſtehen und die allmählige Ausbildung eines feſten, ſtändigen Inſtitutes, welches den Namen Univerſität führte. Die Grundlagen dieſer neu entſtehenden Corporation waren und blieben die biſchöfliche Domſchule und die Schulen St. Victor, St. Genofeva und St. Germanus; denn einzig dieſe hatten ſtändige Lehrer, während die anderswoher kommenden berühmten Männer, die nur nach freiem Belieben Unterricht ertheilten, wenigſtens Anfangs weder einen ſtändigen Aufenthalt in Paris hatten, noch in eine Corporation ſich zuſammenthaten. Indeß wirkte ihr Auftreten und die dadurch geſteigerte Frequenz der Schüler auf die ſtändigen Lehrinſtitute mächtig zurück; und da mit dem mächtigen Aufſchwung des einmal angeregten wiſſenſchaftlichen Strebens die Zahl der gleichzeitig wirkenden Lehrer in den höheren Studien, in Philoſophie und Theologie ſich vergrößerte, zudem auch Rechtsgelehrte und Ärzte lehrend auftraten, ſo bildete ſich ohne Zuthun der geiſtlichen oder weltlichen Gewalt ein beſonderer Körper, der dadurch, daß er unter der Oberaufſicht des Kanzlers der Domkirche ſtand, mit den ſtändigen Schulen der freien Künſte zuſammenhieng und Ein Ganzes ausmachte. Dieſer Körper erhielt als Geſammtheit aller unter der Inſpection des Kanzlers ſtehenden Lehrer und Lernenden den Namen Universitas [1]). Den erſten Anlaß zur öffentlichen Anerkennung desſelben gab ein unter Philipp Auguſt zwiſchen Bürgern und Studenten ausgebrochener blutiger Streit und eine dadurch veranlaßte Beſchwerde der Letzteren beim König über das Verhalten des Prevot in dieſer Sache; der König verfügte in Gemäßheit der näheren Umſtände dieſes Vorfalls, daß die Scholaren (d. i. alle zur Univerſität

[1]) Dieſe Benennung kommt zuerſt in einer Decretale des Papſtes Innocenz III. aus dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts vor: C. 7. X. de procur.

gehörigen Perſonen, Schüler und Lehrer) wegen Verbrechen künftighin nicht mehr vor das weltliche Gericht geſtellt, ſondern den geiſtlichen Gerichten zur Unterſuchung und Beſtrafung überwieſen werden ſollten. Auf dieſes Privilegium (a. 1200) folgte weiters die Ernennung eines Stellvertreters der Univerſität bei den Gerichten, womit ſie alle Eigenſchaften einer juriſtiſchen Perſon gewann. Sofort erließ nun die Univerſität ſelber mehrere zur Organiſation ihrer neubegründeten Verhältniſſe dienliche Verfügungen. Bald darauf folgte auch die Anerkennung der Kirche durch Innocenz III., den ehemaligen Schüler dieſer Anſtalt [1]). Er ließ für ſie als kirchliche Körperſchaft durch ſeinen Legaten Robert Courçon beſondere Statuten entwerfen (1215), in welchen die Eigenſchaften der Lehrer, die Bücher, nach welchen oder über welche geleſen werden ſollte, die Bedingungen der Befähigung für das theologiſche Lehramt und die Verpflichtungen der Studirenden unter einander feſtgeſetzt wurden. Die Verfaſſung der Pariſer Univerſität wurde das Muſter für die übrigen in England und Deutſchland entſtehenden Univerſitäten, ſo wie jene Bologna's für Italien, Spanien und ſelbſt für die neben Paris noch entſtehenden franzöſiſchen Univerſitäten. Paris war Anfangs eine ungetheilte Univerſität, d. h. es wurden keine beſonderen Facultäten in ihr unterſchieden, erſt in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ſonderten ſich zuerſt die Theologie, dann auch die Jurisprudenz und Medizin als beſondere Facultäten aus; bevor dieß geſchah, wurde die Medizin unter die artes, das (canoniſche) Recht zur Theologie gezählt. Der Rector konnte nur aus und von den Artiſten gewählt werden; ein Umſtand, welcher darauf hinweist, daß der Unterricht in den freien Künſten der geſchichtliche Keim und Anſatz des Inſtitutes geweſen. Die große Frequenz des gefeierten Inſtitutes führte zur Abtheilung des Körpers nach Nationen, deren man vier unterſchied: die franzöſiſche (wozu auch Spanier, Italiener und ſelbſt Orientalen gerechnet wurden), die engliſche oder deutſche (mit Einſchluß der Ungarn, Polen und Scandinavier), die picardiſche und die normänniſche [2]). Die Nationen und nicht die Facul-

---

[1]) Auch Cöleſtin II. und Hadrian IV. hatten in Paris ihre Bildung empfangen. Abälard konnte unter ſeine Schüler zwanzig Cardinäle und mehr als fünfzig Biſchöfe zählen.

[2]) Über das Leben und Treiben der Pariſer Studenten citirt Launoy (de

täten wären die Träger der Rechte und Immunitäten der Univerſität; zu den Nationen wurden aber nicht bloß die Schüler, ſondern auch die Lehrer (mit Ausnahme der Doctoren) gerechnet, und dieſe waren zu Paris im Vollbeſitze der Gewalt, während umgekehrt die Univerſität Bologna auf ganz republicaniſchen Grundlagen organiſirt war. Gleichwol erfreuten ſich auch die Pariſer Studenten hinreichend vieler Vergünſtigungen, ſowol von Seite der Könige als der Päpſte, welche eine angemeſſene Freiheit der Studirenden in jeder Weiſe ſchützten. Gregor IX. verbot ihnen aus Anlaß grober Exceſſe das Tragen der Waffen; aber er duldet nicht, daß ein Studirender wegen Schulden ſollte gefangen geſetzt werden, dieß ſei dem canoniſchen Rechte zuwider; der Biſchof von Paris hat die Befugniß, Vergehen derſelben mit Mäßigung, wol auch mit Arreſt zu beſtrafen; dem Kanzler hingegen wird dieſes Recht abgeſprochen. Wer auf Verdacht eingezogen wird, ſoll gegen hinlängliche Bürgſchaft in Freiheit geſetzt werden; Jene, welche ſich als Studenten ausgeben, aber keine Vorleſungen beſuchen und zu keinem Lehrer halten, ſollen der Rechte der Studirenden verluſtig gehen. Dieſe Beſtimmungen wurden nebſt anderen 1231 erlaſſen, um die Wiederkehr von Ereigniſſen zu verhüten, welche 1229 faſt zur Auflöſung der Univerſität geführt hätten, in Folge eines von blutigen Händeln begleiteten Eingriffes der weltlichen Macht in die Jurisdictionsrechte der Univerſität in Sachen eines argen Studentenexceſſes, der in einem

---

scholis celebrioribus. Opp., tom. IV, p. 71) aus des Cardinals Jacobus a Vitriaco Historia Occidentalis folgende Schilderung: Non solum autem ratione diversarum sectarum, vel occasione disputationum sibi invicem adversantes contradicebant; sed pro diversitate regionum mutuo dissidentes, invidentes et detrahentes, multas inter se contumelias et opprobria impudenter proferebant, Anglicos potatores et caudatos affirmantes; Francigenas superbos, molles et muliebriter compositos afferentes; Teutonicos furibundos et in conviviis suis obscoenos dicebant; Normannos autem inanes et gloriosos, Pictavos proditores et fortunae amicos; hos autem qui de Burgundia erant, brutos et stultos reputabant; Britones autem leves et vagos judicantes, Arturi mortem frequenter eis objiciebant; Lombardos avaros, malitiosos et imbelles; Romanos seditiosos, violentos et manus rodentes; Siculos tyrannos et crudeles; Brabantios viros sanguinum, incendiarios, rutarios et raptores; Flandrenses superfluos, prodigos et commessationibus deditos et more butyri molles et remissos appellabant.

Weinhauſe vorgefallen war. In der That zogen damals Lehrer und Schüler von dannen, nach Rheims, Angers, Toulouſe, nach England, Italien und Spanien. Man hatte ſich einſtimmig zugeſchworen, nicht eher wiederkehren zu wollen, bis die von der Regentin-Mutter Blanca verweigerte Genugthuung erfolgt ſei. Gregor's IX. Intervention vermittelte endlich die Sache, an deren Beilegung ihm aus höheren Gründen gelegen war, weil er die Theilung der Univerſität als eine Calamität für die Wiſſenſchaft erachtete. Er bat und ermahnte den inzwiſchen zur Regierung gelangten Sohn der Regentin-Mutter, Ludwig IX., er möchte ſich den Studirenden geneigt erweiſen, und ihnen die Privilegien ſeines Großvaters Philipp Auguſt erneuern, was von Seite des Königs, der mit dem Papſte gleicher Geſinnung über die Sache war, bereitwillig geſchah.

Die Pariſer Univerſität war die erſte und berühmteſte theologiſche Schule der Zeit. Der theologiſche Unterricht wurde theils von den Canonikern der Domkirche, theils von Mitgliedern jener Orden verſehen, welche in Paris Häuſer hatten. Dieß waren anfänglich die Ciſterzienſer, Prämonſtratenſer und Chorherren von St. Victor, zu welchem im dreizehnten Jahrhunderte die Franciscaner und Dominicaner kamen. Schon der heilige Dominicus hatte ſein Auge vorzüglich auf Paris gerichtet, und die Erwerbung des Hauſes St. Jocob gab ſeinem Orden daſelbſt den erſten feſten Stützpunct. Die Dominicaner traten gleich Anfangs zur Univerſität in nähere Beziehungen; es exiſtirt eine Urkunde vom Jahre 1221 [1]), in welcher ſich die Univerſität aller ihrer Rechte auf Haus und Grund von St. Jacob begiebt, unter der Bedingung, daß in der Ordenskirche daſelbſt jährlich am Tage nach St. Nicolaus eine Missa solemnis für die lebenden Mitglieder der Univerſität (pro magistris et scholaribus), am Tage nach Mariä Reinigung aber eine feierliche Meſſe für die verſtorbenen Mitglieder derſelben celebrirt werde. Zudem ſollten für jeden Magiſter der Univerſität, der mit Tod abgeht, dieſelben Trauerfeierlichkeiten veranſtaltet werden, wie für ein Ordensmitglied; wählt ein Univerſitätslehrer ſeine letzte Ruheſtätte bei St. Jacob, ſo ſoll er, wofern er ein Theologus war, unterhalb des Capitelſaales, gehört er einer anderen Facultät an, innerhalb des Kloſters

[1]) Mitgetheilt von Bulaeus hist. univers. Paris, tom. III, S. 105.

beſtattet werden. Die ſchon erwähnte allgemeine Auswanderung der Lehrer und Studenten aus Paris 1229 gab den Anlaß, daß die Dominicaner, die bereits viele gelehrte Männer unter den Ihrigen zählten, mit Billigung des ihnen gewogenen Pariſer Biſchofes, des berühmten Wilhelm von Auvergne, eine theologiſche Lehrkanzel an der Univerſität übernahmen, um die gänzliche Auflöſung des theologiſchen Studiums zu verhindern. Dieſe blieb ihnen auch nach Wiederherſtellung der früheren Verhältniſſe; ja ſie errichteten dann noch eine zweite, was freilich die Eiferſucht und den Widerſpruch der übrigen Univerſitätsmitglieder hervorrief. Es wurde beſchloſſen, daß kein Convent der Religioſen mehr als eine öffentliche theologiſche Lehrkanzel ſollte beſetzen dürfen. Die Dominicaner erklärten, ſie würden ſich dem Beſchluſſe nicht fügen, da ſie bereits mehrere Jahre beide Kanzeln unangefochten und mit Ehren behauptet hätten; dieſe Erklärung verſchaffte ihnen Achtung, und ſie blieben vor der Hand im unbeſtrittenen Beſitze ihrer Lehrſtühle, bis jene Streitigkeiten ausbrachen, deren Erzählung einem folgenden Lebensabſchnitte des heiligen Thomas angehört. Gleichzeitig oder bald nach den Dominicanern gelangten auch die Franciscaner zum theologiſchen Lehramte, und zwar dadurch, daß ſie den berühmten Alexander von Hales zu ihrem Mitgliede gewannen. Ein Franciscanermönch, welcher wußte, daß Alexander nichts verweigere, was man im Namen der heiligen Jungfrau von ihm verlange, bat ihn, er möge dem Weltruhme entſagen, und durch den Eintritt in den Orden des heiligen Franciscus ſowol ſein eigenes Heil ſichern, als auch zugleich an dem Orden durch geiſtige Hebung deſſelben ein gutes Werk üben. Alexander hielt dieſe Aufforderung für einen Ruf des Himmels und folgte der Einladung. Er hatte bereits den Rang eines Doctors, als er in den Orden trat, und ſetzte als ſolcher ſeine Lehrthätigkeit fort. Wie die Ausübung des öffentlichen Lehramtes, ſo wurde auch die Erwerbung academiſcher Grade an den Mendicanten für anſtößig befunden; die eiferſüchtige Rivalität der übrigen Glieder des academiſchen Lehrkörpers wußte es ſich nicht zu erklären, wie die demüthige Benennung: Frater, mit den einem Doctor gebührenden Enkomien: Dominus, sapientissimus magister, zu vereinbaren wäre. Um das Wirken der Mendicanten gegen die Folgen derartiger Mißgunſt ſicher zu ſtellen, beſtimmte Innocenz IV. (1244), daß die Mendicanten in Beziehung auf öffentliche Vor-

leſungen, Disputationen und academiſche Grade dieſelben Befugniſſe hätten, wie die anderen Lehrer der Univerſität; und 1249 gelangte an den Kanzler ein anderes päpſtliches Schreiben, in welchem der hohen Schule geboten wurde, ausgezeichneten Lehrern aus den Mendicanten die verdienten Auszeichnungen auch ungeſucht zu ertheilen.

Die erſten Dominicaner, welche in Paris öffentlich Theologie lehrten, waren der Engländer Johannes Ägydius und Roland von Cremona, welchen zunächſt Hugo von St. Caro folgte. Zur Zeit, da Albert und Thomas in Paris eintrafen (1245), war Johannes Burgensaſinum der Inhaber der einen aus den beiden, den Dominicanern zuſtehenden Lehrkanzeln, Albert betrat als Baccalaureus die zweite derſelben. Vermöge eines beſonderen Statutes mußten beide Lehrſtühle immer gleichzeitig von einem Franzoſen und einem nichtfranzöſiſchen Ausländer beſetzt ſein; der eine hieß magister intraneus, der andere magister extraneus [1]). Das Magiſterium hatte beſtimmte Grade, welche in einem dreijährigen Curſus durchgemacht wurden. Das erſte Jahr mußte der vom Generalcapitel oder Ordensgeneral deſignirte Candidat unter Oberleitung eines eigentlichen Magiſters als Baccalaureus über die Sentenzen leſen. Am Ende des Jahres wurde er vom Prior des Pariſer Ordenshauſes im Beiſein aller activen Lehrer dem Univerſitätskanzler vorgeſtellt; die anweſenden Magiſtri mußten eidlich beſtätigen, daß der präſentirte Candidat zum Lehramt tauglich ſei, worauf ihm der Kanzler die licentia docendi ertheilte. Nun eröffnete der neue magister licentiatus ſein zweites Jahr mit einer ſolennen Disputation in der biſchöflichen Aula, daher man dieſen Act das Hofhalten des Licentiaten nannte (aulam suam habebat); der Zweck des Actes war

---

[1]) Quae alternatio ita constanter servata fuit, ut cum aliquando nempe 1316 capitulum generale Monspeliense eam interrumpere tentasset sub gravioribus poenis jubens, ut non habita ratione alternativae sed solius antiquitatis baccalaurei promoverentur, tantum exinde tumultus excitatum est, ut in comitiis ordinis sequentibus Pampilonae 1317 omnia in integrum restituere necesse fuerit. — — Eaeque sunt, quae tum in capitulis generalibus tum in magistrorum ordinis diplomatibus duae scholae magnae dicuntur, quibus ineunte seculo 15 duae scholae parvae additae sunt Franciae speciatim addictae ac deinde etiam quinta. Echard et Quetif, Script. Ord. Praed. I, pag. 165.

die Erwerbung des academiſchen Lorbeers. Als magister laureatus fuhr er dann fort, die Sentenzen zu erklären als ſelbſtſtändiger Regent der Schule. Dieß blieb er auch noch ein drittes Jahr, las aber dann nicht mehr über die Sentenzen, die ein ihm beigegebener Baccalaureus erklären mußte, ſondern hielt disputationes generales, behandelte quodlibetica. Bei ſeinem Abgange am Ablaufe des dritten Jahres präſentirte er den ihm untergebenen Baccalaureus als Candidaten des Licentiates, d. i. als ſeinen Nachfolger. Dieſe Laufbahn machte nun auch Albert durch; ſo wurde er im zweiten Jahre Magiſter neben Johannes Pungensaſinum, und im dritten Jahre primarius regens neben Stephan von Auxerre (auch Stephanus a Varnesio genannt), dem ſelbſtſtändig gewordenen und an des Johannes Stelle getretenen Magiſter der zweiten Lehrkanzel. Unter den genannten drei Lehrern vollendete nun auch Thomas Aquinas ſeine theologiſche Lernzeit. Selbſtverſtändlich fällt der Hauptantheil an den ihm gewordenen geiſtigen Anregungen Albert dem Großen zu. Die von Wadding aufgeſtellte Meinung, daß er auch bei Alexander von Hales Unterricht genommen, iſt längſt als unbegründet nachgewieſen; als Thomas nach Paris kam, lehrte nicht mehr Alexander, der in demſelben Jahre ſtarb, ſondern deſſen Nachfolger Johann von Rochelle, der ebenfalls philoſophiſch ſehr gebildete Lehrer des heiligen Bonaventura.

Thomas führte die ihm zu Paris gewordene Aufgabe mit Auszeichnung zu Ende; mit Rückſicht auf ſeine vorzüglichen Leiſtungen wurde ihm, obſchon er das geſetzliche Alter noch nicht erreicht hatte, am Abſchluſſe ſeiner Lernzeit (1248) der Rang eines Baccalaureus verliehen. Wie in der Wiſſenſchaft, ſo hatte er während dieſes dreijährigen Aufenthaltes zu Paris in den Tugenden des inneren Lebens zugenommen. Sein Lieblings- und Erholungsbuch waren Caſſian's Collationen, deren er ſich nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe dazu bediente, um durch Betrachtung und Beſchauung ſein wiſſenſchaftliches Streben zu beſchwingen und zu vertiefen. So in ſich verſenkt gieng er öfter vom Mittagstiſche, ohne zu wiſſen, was als Speiſe aufgeſetzt worden; die ascetiſchen Pflichten des klöſterlichen Lebens erfüllte er auf das ſtrengſte, die Übung des Gehorſams war dem kindlich demüthigen und anſpruchloſen Weſen des ſanfternſten Jünglings eine ganz zur Natur gewordene Tugend. Als er bei Tiſche einſt vorlas, bedeutete ihm der Obere, daß er

ein ohnehin richtig betontes Wort anders auszuſprechen habe; Thomas gehorchte. Nach Tiſche bemerkten ihm einige Mitſchüler, er hätte den Fehler, welchen der Corrector gemacht, nicht nachſprechen ſollen; er aber erwiderte: Es liegt wenig daran, ob ein Wort ſo oder anders ausgeſprochen werde; aber ſehr viel iſt daran gelegen, daß ein Ordensmann jederzeit bereitwilligen Gehorſam übe.

Drittes Capitel.

Die Lehrthätigkeit des heiligen Thomas bis zu ſeiner feierlichen Ernennung zum Doctor durch die Pariſer Univerſität. Seine ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen während dieſer Epoche. Sein Verhältniß zu den Streitigkeiten zwiſchen der Pariſer Univerſität und den Mendicantenorden.

In demſelben Jahre, in welchem Thomas ſeine Studien in Paris beendete (1248), wurde zu Paris ein Ordenscapitel gehalten und beſchloſſen, neben der theologiſchen Schule zu St. Jacob vier neue Schulen zu errichten, in welchen eben ſo, wie in Paris, Lehrer und Schüler im umfaſſenderen Betriebe der heiligen Wiſſenſchaft herangebildet werden ſollten. Als die Orte dieſer neuen Schulen wurden auserſehen: Bologna für die lombardiſche Ordensprovinz, Montpellier für die Provence, Oxford für England, Cöln für Deutſchland. Nach Cöln wurden Albert und Thomas beordert, erſterer als oberſter Regent der Schule; der dreiundzwanzigjährige Thomas als zweiter Lehrer und magister studentium. Der Ruhm Albert's zog eine große Schaar von Zuhörern nach der alten, vielbeſuchten Metropole am Rheine. Eben dieſem Umſtande verdankte aber auch Thomas ein ſchnelles Aufblühen ſeines Rufes; indem er in die Fußſtapfen ſeines Meiſters trat und die reichen Schätze der Gelehrſamkeit deſſelben ſich aneignete, fieng er zugleich auch an, ſeine eigene Lehrweiſe ſich zu ſchaffen, deren Vorzüge den Vielen, die bereits andere Lehrer gehört hatten, nicht entgehen konnten und große Erwartungen von ſeinen zukünftigen Leiſtungen erwecken mußten. Das Streben nach Tiefe, Maaß und Rundung trat gleich Anfangs als auszeichnende Eigenſchaft des noch jugendlichen Lehrers hervor, und deutete bereits auf jenes Ziel hin, welchem er

durch ſeine ſpätere, großartig zuſammenfaſſende und vermittelnde Thätigkeit die in gewaltigem Ringen mit neuen geiſtigen Elementen nach einem einheitlichen Abſchluſſe erſt noch ſuchende kirchliche Wiſſenſchaft ſeiner Zeit entgegenführen ſollte. Sein Lehrgeſchäft beſtand in der Auslegung der Sentenzen und der heiligen Schrift; darneben arbeitete er, angeregt durch ſeine Lehrthätigkeit, ſeine erſten philoſophiſchen Abhandlungen aus: de ente et essentia (opusc. 30), de principiis naturae (opusc. 31) nebſt mehreren anderen kleineren Schriften, in welchen er ſich zunächſt die Grundfragen und Grundbegriffe ſeines auf Ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchem Fundamente aufzuführenden Syſtemes klar zu machen ſuchte. Die Schrift de ente et essentia enthält einen gedrängten Abriß der Ontologie, die Abhandlung de principiis naturae eine kurze Erläuterung aller Grundbegriffe der Kosmologie. Die Abhandlung de ente et essentia geht von der Unterſcheidung des reellen Seins nach den zehn Kategorien aus; dem Sein der erſten Kategorie (Subſtanz) kommt die Realität primär zu, ſecundär dem unter den neun übrigen Kategorien begriffenen Sein. Das ſubſtanzielle Sein iſt von Seite ſeiner Weſenhaftigkeit und intelligiblen Determinirtheit in's Auge zu faſſen. Mit Rückſicht auf erſtere unterſcheidet man einfache und zuſammengeſetzte Subſtanzen, deren Weſen durch Materie und Form conſtituirt wird. Von der materia communis ſtammt der generiſche, von der Form der ſpecifiſche Charakter der Subſtanz, die Signirung der materia communis durch ſpecificirende Information giebt das Individuum. Die materia signata iſt ſomit das Princip der Individuation und zugleich die pars materialis des Individuums, als deſſen anderer Theil (pars formalis) die mit Ausſchluß der materia signata genommene species zu nehmen iſt. Man unterſcheidet beide Theile inſofern, als man fragt, woher die individuelle Subſtanz ihren Art- und Gattungscharakter habe; der Sache nach drückt jeder Theil in einem gewiſſen Sinne das ganze Eine Ding aus, andererſeits aber iſt dieſes Eine in Wirklichkeit nicht eine aus zwei Dingen zuſammengeſetzte Sache, ſondern nur Eine Subſtanz. Man unterſcheidet beide Theile quoad esse, ſie conſtituiren aber in ihrem Zuſammenſein nur Eine Eſſenz, die ſchlechthin durch die Form bewirkt iſt. Der ſpecifiſche Charakter iſt für die Eſſenz der individuellen Sache weder etwas ſchlechthin Zufälliges, gleich den unweſentlichen Merkmalen der Sache, noch fällt er unmittelbar mit der

Eſſenz zuſammen; das Mittlere zwiſchen beiden iſt, daß er mit ihr durch den Verſtand verbunden, d. i. als Eines gedacht wird. Die Eſſenz des materiellen Dinges drückt nothwendig etwas Individuelles aus; als Allgemeinbegriff exiſtirt ſie nur im menſchlichen Verſtande, und auch da nur inſoferne, als ſie auf alle wirklichen Individuen der Gattung bezogen wird, während andererſeits der Allgemeinbegriff als Gedanke dieſes oder jenes Verſtandes ſelbſt wieder etwas Individuelles iſt, gleichwie eine Statue, durch welche viele Menſchen vorgeſtellt werden, als eben dieſe Statue etwas Beſonderes iſt. Daher iſt der Commentator des Ariſtoteles (Averroes) im Irrthume, wenn er aus dem univerſellen Charakter des menſchlichen Begriffes auf die individualitätsloſe Allgemeinheit des menſchlichen Verſtandes (unitas intellectus) ſchließen will. Außer den aus Materie und Form zuſammengeſetzten Subſtanzen giebt es auch einfache Subſtanzen, die reine, unvermiſchte Formen ſind. Avicebron ſtellt zwar das Vorhandenſein derſelben in Abrede; es genügt aber, darauf hinzuweiſen, daß die von allen ſinnlichen Accidenzen losgeſchälten Allgemeinbegriffe der Dinge auch nur von immateriellen, unſinnlichen Potenzen = Intelligenzen gedacht werden können. Subſtanzen, die rein nur Formen ſind, ſind möglich; denn die Form ſteht zur Materie in einem urſächlichen Verhältniſſe und iſt ihr überlegen, alſo muß ſie auch unabhängig von ihr exiſtiren können. Gleichwol läßt ſich in den reinen Formen noch Esse und Eſſenz unterſcheiden; dasjenige, worin Sein und Weſen coincidiren, kann nur Eines ſein, und von dieſem Einen muß das Sein aller übrigen immateriellen Weſen abgeleitet werden, weil keine Sache, die das Sein nicht *iſt*, ſondern es *hat*, daſſelbe ſich ſelbſt gibt. Das Esse der Einen erſten Urſache iſt unbedingt, das Esse der reinen Formen durch die Art der Eſſenz bedingt, die Eſſenz ſelbſt aber nicht weiter beſchränkt und determinirt, wie in den materiellen Subſtanzen, die nicht nur rückſichtlich des Esse abhängig, ſondern überdieß auch durch die Materie contrahirt und beſchränkt, alſo nach Oben und Unten begränzt ſind, wie ſich die Schrift de causis ausdrückt. — So viel aus den erſten Lineamenten des ſpäter ausgeführten Syſtems, um zu zeigen, wie Thomas an Albert anknüpfte, und deſſen Lehre zum erſten Male ſelbſtſtändig reproducirte.

Neben dieſen und anderen kleineren Schriften begann Thomas auch die Ausarbeitung ſeines Commentars zu den Sentenzen des

Lombarden und zu einigen Büchern der heiligen Schrift, welche er täglich zu erklären hatte. Außerdem hatte er ſich, dem Zwecke ſeines Ordens gemäß, im Predigtamte zu üben. Den Eindruck ſeiner Reden an das gläubige Volk haben wir wol weniger nach den uns erhaltenen Skizzen zu beurtheilen, als nach den Berichten ſeiner Zeitgenoſſen. Dieſen zufolge war ſein Auftreten ernſt und beſcheiden, ſeine Sprache einfach und faßlich; im beſtändigen Zurückgehen auf die heilige Schrift gab er ſeinen ſtreng methodiſchen Ausführungen Tiefe, Kraft und Leben. Der Ruf ſeiner Gelehrſamkeit und Frömmigkeit, ſo wie der gewinnende Eindruck ſeiner edlen Geſtalt verlieh Allem, was er ſprach, eine erhöhte Bedeutung; er wurde mit jenem ehrerbietigen Schweigen angehört, mit welchem man die ſtille Größe eines weihevollen, tiefen Geiſtes und Charakters ehrt. Tam reverenter audiebatur a populo, quasi sua praedicatio prodiret a Deo [1]).

In dieſe Zeit (vermuthlich 1251) fällt auch ſeine Weihe zum Prieſterthume. Merkwürdiger Weiſe fehlen nähere Angaben, wo er ſie empfangen und wer ſie ihm ertheilt. Wol aber weiß man, daß die Entrichtung des prieſterlichen Opfers ihm lebenslang die feierlichſte und heiligſte Verrichtung blieb und täglich eine reiche Quelle von Gnaden erſchloß, deren Erhebungen und Tröſtungen auch ſein wiſſenſchaftliches Streben durchgeiſteten und mit himmliſcher Weihe erfüllten. Nach dem Beiſpiele des heiligen Patriarchen Dominicus brachte er oft einen großen Theil der Nacht am Fuße der Altäre zu, in die Anbetung des hochheiligen Frohnleichnams verſunken; wenn er am Altare die Geheimniſſe der Erlöſung feierte, war ſein Gemüth von erhabenen Rührungen bewegt, welche über ſein Angeſicht einen verklärenden Schimmer verbreiteten; nach Vollendung der heiligen Handlung pflegte er einem anderen Prieſter am Altare zu dienen, um in ſtiller Sammlung die Stimmungen, die ihn während des Opfers beſeelt, in ſich zu wiederholen und der geheimnißvollen Nähe des Allerhöchſten ſich noch länger zu erfreuen. So ward er, ein Engel im Fleiſche, den himmliſchen Geiſtern ähnlich, die am Throne des Allerhöchſten dienen und die dem irdiſchen Auge unter myſteriöſer Hülle erſcheinende Herrlichkeit Gottes in ihrer unverhüllten Weſenheit anſchauen.

---

[1]) Bolland. p. 669. n. 30.

Vier Jahre hatte Thomas in Cöln als Lehrer verlebt; da ergieng an ihn der Auftrag, ſich nach Paris zu begeben und an der Univerſität um den höchſten academiſchen Grad ſich zu bewerben. Dieſer Befehl des Oberen war hauptſächlich durch Albert und Hugo von St. Caro erwirkt worden; Hugo war, damals ſchon Cardinal der römiſchen Kirche, Zeuge jener Scene am päpſtlichen Hofe geweſen, als Thomas über ſeinen Beruf zur Nachahmung des armen Lebens Chriſti ſich verantwortete, und hatte ſchon damals eine große Vorliebe für den edlen Jüngling gefaßt; die günſtigen Erfolge, die Thomas in den folgenden Jahren zu Cöln und Paris errang, konnten ihn darin nur beſtärken. Thomas gehorchte dem Befehle ungern, und wollte in ſeiner anſpruchloſen Weiſe von den ihm zugedachten Ehren nichts hören; gegen den Willen des Oberen war aber kein Widerſtreben zuläßig, und ſo unternahm er denn zum zweiten Male die Wanderung von Cöln nach Paris. Er nahm ſeinen Weg durch Brabant und Flandern, und ſprach am Hofe der Gräfin Margarita von Flandern ein [1]). Ohne Zweifel hegte dieſe Dame bereits eine beſondere Verehrung gegen den frommen und gelehrten Ordensmann, und aus ſpäteren Umſtänden iſt zu entnehmen, daß ihn eine lebenslängliche Freundſchaft mit ihrem Hauſe verband; die Eingangsworte einer von Thomas verfaßten und an ſie gerichteten Schrift (opusc. 27) laſſen ſchließen, daß ſie gewohnt war, in wichtigſten Angelegenheiten ſeinen Rath ſich brieflich zu erholen.

In Paris angelangt, wurde er mit Auszeichnung empfangen und ſofort, ohne den gewöhnlichen Prüfungen ſich unterziehen zu müſſen, unter die Baccalaurei der Facultät aufgenommen, obwol ihm das geſetzliche Alter von fünfunddreißig Jahren fehlte; ja es ward ihm die Vergünſtigung zu Theil, ſein Collegium in St. Jacob

---

[1]) So berichtet Carle a. a. O. S. 80 u. 450 nach Feuillade, einem anderen Biographen des heiligen Thomas. Touron nennt S. 127 ſtatt der Gräfin Margarita von Flandern die Gemahlin des Herzogs Heinrich III. von Brabant, Alix oder Adelaide von Bourgogne. Jedenfalls könnte die von Carle gemeinte Margarita nicht einen Grafen Wilhelm II. zum Gemahle gehabt haben, wie Carle angibt. Denn Margarita die Schwarze — eine andere zeitgenöſſiſche Gräfin von Flandern wird es kaum gegeben haben — hatte zum erſten Gemahle Johann von Arennes, zum zweiten Male war ſie mit Guido von Dampierre vermählt. Vgl. van Kampen, Geſchichte der Niederlande. Hamburg 1831. Bd. I, S. 99 u. 100.

allen an der Univerſität anweſenden Studirenden öffnen zu dürfen. Öffentliche Lehrer der Theologie aus dem Prediger-Orden waren damals Hugo von Metz und Elias Brunetus; in der Schule des Letzteren übernahm Thomas das Amt des zweiten Lehrers, und erklärte der Vorſchrift gemäß die heilige Schrift und die Sentenzen des Lombarden. Seine Erfolge übertrafen jede Erwartung [1]); die Zahl ſeiner Zuhörer wuchs mit jedem Tage, und bald drang der Ruf ſeines Namens über die Gränzen Frankreichs. Eine gute Zahl ſeiner kleineren Schriften, deren Abfaſſung in die Zeit ſeines dießmaligen Aufenthaltes zu Paris fällt, wurde durch Bitten und Anfragen entfernter Perſonen veranlaßt. Nach gewöhnlicher Annahme hat er folgende Schriften als Baccalaureus verfaßt: Responsio ad lectorem Venetum de XXXVI articulis (opusc. 11); — Responsio ad lectorem Bisuntinum de VI articulis (opusc. 12) [2]); — De

[1]) Factus autem Baccalaureus, cum coepisset legendo effundere, quae silentio deliberaverat occultare, Deus tantam ei infudit scientiam et in labiis ejus tanta divinitus est effusa doctrina, ut omnes etiam Magistros videretur excedere, et claritate doctrinae scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare. Gulielmus de Tocco apud Bolland. pag. 663, n. 15.

[2]) Dieſe Schrift dient gelegentlich zum Beweiſe, daß Thomas kein Freund frommer Spiegfechtereien war. Er ſoll auf die Frage antworten: An stella, quae Magis apparuit, haberet figuram crucis? An haberet figuram hominis? An haberet figuram crucifixi? — His simul respondeo — ſagt Thomas — quod Chrysostomus quaedam similia narrat super Matthaeum, non quasi asserendo, sed potius quasi ab aliis dictum recitando. Et quia pro certo non habetur, non reputo, hoc esse praedicandum, praesertim quia non videtur esse probabile, quod sacri doctores ut Augustinus, Leo Papa, Gregorius et alii in suis sermonibus tacuissent, si aliquid robur authoritatis haberet. Non enim decet praedicatorem veritatis ad fabulas ignotas divertere. Si autem ab aliquo sit praedicatum, non arbitror esse necessarium quod revocetur, nisi forte ex hoc populo scandalum sit exortum, et tunc non deberet ut erroneum reprobari, sed ut incertum exponi. — Eine andere Frage: Ob Maria die Worte Simeons über das Schwert, das ihre Seele durchdringen werde, bis zur Auferſtehung Chriſti jeden Tag ſiebenmal erwogen habe: Ad hoc etiam respondeo, quod istud eadem facilitate contemnitur, qua dicitur, cum nullius authoritatis robore fulciatur. Nec aestimo hujusmodi frivola esse praedicanda, ubi tanta suppetit copia praedicandi ea quae certissimae sunt veritatis. Neque tamen oportet quod revocetur, si praedicatum

differentia verbi divini et humani (opusc. 13); — De natura verbi intellectus (opusc. 14); — De substantiis separatis seu de natura angelorum ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum (opusc. 15); — über zwei Decretalen Innocenz III. auf Bitten eines Trienter Archidiaconus (opusc. 23 u. 24) [1]; — De sortilegio ad Dominum Jacobum de Burgos (opusc. 25); — De aeternitate mundi (opusc. 27); — De fato (opusc. 28); — De essentia materiae et suarum dimensionum (opusc. 32); — De motu cordis ad Philippum magistrum (opusc. 36); — De potentiis animae (opusc. 43) u. A. [2]). Nebſtdem führte er ſeine Arbeiten über die heilige Schrift und den Lombarden weiter, verwaltete gewiſſenhaft das Lehr- und Predigtamt und oblag mit Eifer den pflichtgemäßen klöſterlichen Übungen. In dieſen Beſchäftigungen entwickelte er eine Energie und Vielſeitigkeit, welche ihn den größten Männern aller Jahrhunderte zur Seite ſtellt; ein Zeitgenoſſe berichtet über ihn Ähnliches, wie man von Cäſar und Origenes erzählt: er habe, ohne ſich in ſeinen Gedanken zu verwirren, gleichzeitig vier Schreibern über verſchiedene Materien zu dictiren vermocht [3]).

Wir unterlaſſen, auf den Inhalt der genannten Schriften einzugehen, um den ſpäter folgenden Lehrentwickelungen nicht vorzugreifen; nur die an die Gräfin von Brabant gerichtete Abhandlung de regimine Judaeorum möge ihres intereſſanten Inhaltes wegen hier näher berückſichtiget werden. Die Gräfin hatte mehrere Fragen an Thomas gerichtet, welche ſich auf ihre Regentenpflichten bezogen; vornehmlich wollte ſie wiſſen, wie ſie es rückſichtlich der Juden zu halten habe, welche in den Handelsſtädten Flandern's und Brabant's in Maſſe angeſiedelt waren. Iſt es erlaubt, den Juden einen Tribut aufzulegen? Thomas antwortet: Allerdings ſind die Juden

---

fuerit, nisi ex hoc scandalum fuisset exortum. Auf ähnliche Weiſe ſpricht er ſich aus einem anderen Anlaß in opusc. 17, c. 7. ad 5tum aus (ſiehe ed. Rom. von 1592, in tom. XVII, fol. 108, lit. B.).

[1]) Zwei Abhandlungen über c. 1 u. 2. de summ. Trin. (I. i). Die erſte beſpricht die häretiſchen Gegenſätze zu allen Glaubensartikeln; die andere den auf der vierten Lateranſynode verdammten Irrthum des Abtes Joachim von Flora betreffs des Trinitätsdogma.

[2]) Unter den angeführten Schriften werden mehrere als unächt angezweifelt, worauf noch ſpäter die Rede kommen wird.

[3]) Gulielmus de Tocco apud Bolland. p. 665, n. 18.

durch eigene Schuld zu immerwährender Knechtſchaft verdammt, und könnten darum mit Recht gezwungen werden, Alles abzuliefern, was nicht ſchlechthin zum nothwendigen Bedarfe des Lebens gehört. Aber den Chriſten ziemt, ſich gegen Jedermann als Chriſten zu erweiſen; und darum möge man ihnen neben den hergebrachten Laſten keine neuen aufbürden. Geſetzt auch, ſie hätten den größten Theil ihrer Habe durch Wucher erworben und ſeien deßhalb zur Reſtitution verpflichtet: ſo erwachſe daraus dem Regenten kein Recht, ihre Habe an ſich zu ziehen, weil man ſich mit fremdem Raube nicht bereichern darf; es wäre denn, daß die Gräfin ſelber oder ihre Vorfahren die Beſchädigten wären. Alles andere aber, was ihnen abgenommen würde, müßte an die rechtmäßigen Beſitzer abgeliefert oder zu frommen und nützlichen Zwecken verwendet werden. Es iſt angemeſſen, den Juden für Vergehungen Geldſtrafen aufzulegen, die um ſo größer ſein dürfen, je weniger der Jude ſein Geld auf redliche Weiſe erworben; aber die als Strafgeld erhobene Summe muß, inſofern ſie ungerechtes Gut war, auf die ſchon angegebene Weiſe verwendet werden. Es wäre freilich beſſer, die Juden, wie es theilweiſe in Italien geſchieht, zu verhalten, daß ſie auf anderen Wegen, als durch das Mäklergeſchäft, ihren Erwerb ſuchten; ſo lange ſich die Fürſten zu dieſer Maaßregel nicht entſchließen, dulden und ermuthigen ſie das Raubgeſchäft des Wuchers, und ſind ſelber Schuld, daß ſie von den Juden geplündert werden. Geſchenke, welche von Juden angeboten werden, ſollen auf dieſelbe Art, wie die Strafgelder verwendet werden. Die Frage, ob die Juden verhalten werden ſollen, durch beſondere Abzeichen ſich von der chriſtlichen Bevölkerung zu unterſcheiden, wird bejahend beantwortet; die öcumeniſche Synode (vom Lateran) habe es ſo angeordnet, und den Juden ſchreibe ihr eigenes Geſetz vor, an den vier Zipfeln ihres Oberkleides die Fimbrien als Unterſcheidungszeichen zu tragen. An die Judenfrage ſchließen ſich noch andere verwandte Bedenken der Gräfin an: Ob es erlaubt ſei, die Unterthanen eigenmächtig zu beſteuern? Thomas giebt es zu, wenn außerordentliche Bedürfniſſe dazu nöthigen, oder das Einkommen des Fürſten, der doch für das gemeine Beſte thätig iſt, offenbar unzureichend iſt; aber er warnt mit Ausſprüchen der Propheten ſtreng vor jeder Bedrückung des Volkes, und ruft Wehe über jene, welche als reißende Wölfe plündern und ſtatt der Völker nur ſich weiden. Was die

Beamten des Fürſten erpreſſen, muß reſtituirt werden. Ämterverkauf iſt an ſich nicht unerlaubt, aber der vielen damit verbundenen üblen Folgen wegen zu widerrathen. Nimmt der Fürſt ein Darleihen, und verſpricht zum Lohne dafür ein Amt, ſo geht er einen Wuchercontract ein; es iſt ihm aber erlaubt, von jenem, an den er bereits gratis ein Amt vergeben, ein Darlehen zu nehmen.

Nachdem Thomas ſein Baccalaureatsjahr vollendet hatte, ſollte er ordnungsgemäß zum Licentiaten promoviren. Gewiſſe Vorfälle aber, die ſich inzwiſchen an der Univerſität zutrugen, machten, daß dieſe Angelegenheit verzögert wurde. In der Faſtenzeit 1853 waren bei einem nächtlichen Tumulte von der Scharwache vier Studenten aufgegriffen worden; da ſie ſich widerſetzten, ſo wurde einer derſelben getödtet, die übrigen ſchwer verwundet in Haft geſetzt. Die Lehrer der Univerſität forderten ihre Freigebung, die auch ſofort erfolgte; eine weitere Genugthuung jedoch, die überdieß verlangt wurde, war nicht zu erhalten. Demzufolge verpflichteten ſich ſämmtliche Lehrer durch einen gemeinſamen Eid, nicht abzulaſſen, bis ſie die Beſtrafung der Scharwache durchgeſetzt hätten, und ſtellten durch ein paar Monate ihre Vorleſungen ein. Die Lehrer aus den Mendicantenorden nahmen von dem Vorfalle keine Notiz und ſetzten ihre Vorleſungen fort. Endlich wurde die verlangte Genugthuung gewährt; zwei der unglücklichen Häſcher wurden zum Tode verurtheilt, die anderen des Landes verwieſen. Nun traten die Lehrer zuſammen, und ſetzten als Beſchluß feſt, daß in Zukunft Niemand in was immer für einer Facultät als Magiſter zugelaſſen werden dürfe, wenn er nicht früher geſchworen haben würde, alle Statuten der Univerſität zu beobachten, insbeſondere jenes, welches man nunmehr feſtſetzte: es ſei hinfort jeder Lehrer verpflichtet, bei ähnlichen Fällen, wie der eben vorgekommene, die Vorleſungen einzuſtellen. Nach Du Pin [1]) ſoll man, um die Mendicanten zum Beitritte geneigt zu machen, einen Zuſatz beantragt haben, in welchem die dem Gewiſſen, dem göttlichen und menſchlichen Rechte, dem Heile der Seelen, der Wohlfahrt der Kirche, dem gemeinen Beſten und der Regel des Predigerordens ſchuldigen Rückſichten gewahrt wurden. Gleichwol wollte ſich kein Lehrer aus dem Mendicantenorden durch einen Eid auf das Statut verpflichten, vermuthlich ſchon aus dem

[1]) Histoire du 13. siecle, p. 523.

Grunde, weil der Religioſe überhaupt nicht ſchwören ſoll [1]). Der Lehrkörper antwortete auf dieſe Weigerung durch ein neues Decret, kraft deſſen er die Mendicanten von ſich ausſchloß und ihrer Lehrkanzeln verluſtig erklärte. Dieſe beſchwerten ſich hierüber bei Innocenz IV. und bei dem Grafen Alphons von Poitiers, der in Abweſenheit ſeines königlichen Bruders Ludwig IX. deſſen Stelle vertrat. Da der Prinz keinen Vergleich zwiſchen den ſtreitenden Parteien zu Stande brachte, ſo beauftragte der Papſt den Biſchof von Evreux, die Mendicanten wieder in ihre Rechte einzuſetzen, und ertheilte ihm die Vollmacht, gegen Jene, welche ſich gegen dieſe Anordnung zu widerſetzen gedächten, mit Cenſuren vorzugehen. Ein anderes Breve ergieng an den Pariſer Domherrn Magiſter Lucas, der mit derſelben Vollmacht betraut wurde, und ſie ohne Rückſicht auf die dawider eingelegte Berufung an den heiligen Stuhl zu Gunſten der Mendicanten ausübte. Inzwiſchen machte die Univerſität ihren gegen die Mendicanten gefaßten Beſchluß öffentlich bekannt und richtete ein ausführliches Schreiben über das Vorgefallene an alle Biſchöfe des Reiches, ihren Schutz anrufend (1254). Kurz darauf ſtarb Innocenz IV. Ganz erfolglos waren die Schritte der Univerſität bei dieſem Papſte nicht geweſen. Mit der Nachricht von ſeinem Tode traf gleichzeitig eine Bulle an die Dominicaner ein, welche an dieſen unbefugte Eingriffe in die pfarrliche Jurisdiction und Seelſorge rügt. Sein Nachfolger Alexander IV. war den Mendicanten entſchieden günſtig geſinnt; er erließ gleich am Anfange ſeines Pontificates die Bulle: Quasi lignum vitae (vom 14. April 1254), in welcher er nach großen Lobſprüchen, die er dem Pariſer Univerſitätsinſtitute ertheilt [2]), eine Reform der Uni-

[1]) Thomas Aq., Summ. theol., 2, 2. qu. 89, art. 10.

[2]) Quasi lignum vitae in Paradiso Dei et quasi lucerna fulgoris in domo Domini est in sancta ecclesia Parisiensis studii disciplina. Haec quippe foecundae eruditionis parens ad irrigandum sterilem orbis faciem fluvios de fontibus sapientiae salutaris cum impetu foras mittens, ubique terrarum Dei laetificat civitatem et in refrigerium animarum flagrantium siti justitiae aquas doctrinae dividit publice in plateis. Ibi nimirum ordinatus est per providentiam conditoris ad opus atque custodiam doctorum ordo praecipuus, ut ad vitae fructum rationabilis creaturae deducat affectum, ne in gustum mortis vetita veteris praevaricationis illecebra seducatur. Ibi humanum genus originalis ignorantiae coecitate

verſitätsſtatuten gemäß einer Conſtitution Gregor's IX. anordnet. Er giebt Weiſungen, nach welchen der Kanzler in Zukunft die Licenzen ertheilen ſoll, und geſtattet ihm, ſie an ſo Viele, als derſelbe für erſprießlich hält, zu verwilligen, mögen die Candidaten des Lehramtes aus dem Säcular- oder Regularſtande ſein; er beſtätiget den Beſchluß der Univerſität, in Fällen ähnlicher Art, wie der kürzlich vorgekommene, durch Einſtellung der Vorleſungen ſich Genugthuung zu erzwingen; die Doctoren der beiden Mendicantenorden werden in ihre Rechte wieder eingeſetzt und Alles für ungültig erklärt, was gegen ſie unternommen worden oder in dieſer Angelegenheit noch unternommen werden könnte; die weltlichen Lehrer werden beauftragt, ſich mit ihnen in chriſtlichem Frieden zu vertragen. Die Biſchöfe von Orleans und Auxerre werden mit Vollziehung der Bulle beauftragt, und im Beſonderen angewieſen, die beiden Dominicaner Elias Brunetus und Bonushomo in ihre academiſchen Rechte wieder einzuſetzen. Dagegen excipirte nun Wilhelm von St. Amour mit mehreren Anderen, eben jene Partei, die ſchon bei Innocenz den Dominicanern die zuvor erwähnte Rüge zuwege gebracht hatte. Sie zogen ſich auf einige Zeit von den Hörſälen der Univerſität zurück und antworteten der Aufforderung, den Weiſungen des Papſtes ſich zu fügen, die Bulle gehe ſie nichts an, da ſie ſich nicht mehr zum Univerſitätskörper rechneten. Die beiden Biſchöfe wollten mit Cenſuren gegen ſie vorgehen; ſie appellirten aber an den Papſt und erklärten, daß ſie lieber in ihr Vaterland zurückkehren als einem für ſie in keiner Weiſe befriedigenden Austrage der Sache ſich fügen wollten; der Papſt möge die Excommunication zurücknehmen und ſie in ihre vorigen Rechte wieder einſetzen. Der Papſt hörte auf dieſe Bitten nicht, ſondern erließ verſchärfte Weiſungen. Mittlerweile kehrte König Ludwig aus Paläſtina heim; alſogleich wendete ſich die Univerſität an ihn und bat ihn um den Schutz ihrer Rechte. Der König ließ den Vollzug der letzen Bullen

---

deforme per cognitionem veri luminis, quam scientia pietatis assequitur, reddita visionis specie reformatur. Ibi praecipue dat Dominus Sponsae suae os et sapientiam ad linguam mysticis eloquiis eruditam, cui resistere nequit omnis adversitas improborum. Ut igitur consortii vestri communicabile ac commune omnibus bonum omnis pacis custodia curare servemus.... Bulaeus III, pag. 282.

vor der Hand ſiſtiren und betraute die vier Erzbiſchöfe von Bourges, Rheims, Sens und Rouen mit einer ſchiedsrichterlichen Vollmacht, deren Verfügungen ſich beide ſtreitende Parteien unterwerfen ſollten. Auf dieſe Art kam endlich (1. März 1256) ein Vergleich zu Stande, dem die Meiſten beitraten; die Dominicaner wurden für immer im Beſitze ihrer zwei Lehrkanzeln beſtätiget, mußten aber verſprechen, um keine neuen Vergünſtigungen mehr anzuſuchen, durch welche die Rechte der Univerſität geſchmälert würden, auf alle in den Bullen Innocenz IV. und Alexander's IV. ihnen zuerkannten neuen Rechte zu verzichten, und ſich auch zu verwenden, daß dieſe Bullen vom heiligen Stuhle zurückgenommen würden. Die Predigerbrüder erfüllten ihr Verſprechen [1]; Alexander fand ſich aber nicht bewogen, auf ihre Bitten einzugehen und desavouirte überhaupt (in einer Bulle vom 18. Juni 1256) das ganze Übereinkommen, entſetzte Wilhelm von St. Amour, Odo von Douay, Nicolaus von Bar ſur Aube und Chriſtian, Canonicus von Beauvais als Hauptanſtifter der fortwährenden Zwiſtigkeiten ihrer Würden und Benefizien, verbot ihnen, öffentlich zu lehren, und, wofern es geſchähe, ihren Vorleſungen beizuwohnen. Sie ſollten des Landes verwieſen werden, der Biſchof von Paris ihre Benefizien an Andere vergeben; alle Jene, welche ſich binnen fünfzehn Tagen nach Publication der Bulle nicht fügen würden, ſollte gleiche Strafe treffen.

Inmitten dieſer bewegten Vorgänge ſetzte Thomas ruhig ſeine Vorleſungen fort; ſeit Anfang des Jahres 1256 lehrte er als Licentiat, wie aus einem päpſtlichen Breve (vom 3. März 1256) hervorgeht, worin dem Kanzler der biſchöflichen Kirche beſondere Zufriedenheit über die verdiente Anerkennung, die dem durch Geburt, Wandel und Wiſſenſchaft ausgezeichneten jungen Religioſen zu Theil geworden; zugleich wird der Wunſch ausgedrückt, der Kanzler möge das Nöthige vorkehren, daß derſelbe unbehindert das von ſeinem Orden ihm zugewieſene Ziel erreichen möge [2]. Thomas verhielt

---

[1]) Du Pin a. a. O. S. 528.

[2]) Delectabile nobis est auditu percipere, quod te in his promptum reddis et vigilem, quae pietatem continent vel sapiunt honestatem, prout patenter agnoscitur, quod fratri Thomae de Aquino, Ordinis Praedicatorum, viro utique nobilitate generis ac morum honestate conspicuo ac thesaurum literalis scientiae per Dei gratiam assecuto, dedisti licentiam

ſich während dieſer Vorgänge ſo, wie man es bei ſeinem Charakter erwarten konnte; die leidenſchaftlichen Aufregungen des Tages fanden keinen Eingang in ſein Gemüth, und daß ſein Name mit jenen Streitigkeiten häufig in Verbindung gebracht wurde, berührte ihn nicht im Mindeſten. Einen ganz beſonderen Beweis ſeiner frommen Ruhe und Gelaſſenheit gab er, als er am Palmſonntage in der Kirche des Ordenshauſes predigte. Während der Predigt erſchien ein Univerſitätsbeamter als Abgeordneter des Univerſitätsſenates in der Kirche, gebot dem Prediger Stillſchweigen, und las ein gegen die Mendicanten gerichtetes Univerſitätsdecret ab. Thomas hielt ſchweigend inne, bis der unberufene Störer geendet, und ſetzte dann ohne ein Wort oder Zeichen des Unwillens ſeine erbauliche Anrede fort. Thomas kannte und verſtand die Leidenſchaft des Haſſes nicht; während ihn und ſeine Genoſſen Mißgunſt und Eiferſucht anfeindete, knüpfte er ein inniges Freundſchaftsverhältniß mit dem nur einige Jahre älteren Bonaventura, welcher in demſelben Jahre, in welchem Thomas das Kleid des heiligen Dominicus genommen, in den Orden des heiligen Franciscus getreten war und in Paris unter Leitung ſeines Ordensgenoſſen Johann von Rochelle, der gleichen Beſtimmung, wie Thomas, ſich widmete. Thomas und Bonaventura waren jeder in ihrer Weiſe treue Repräſentanten des Geiſtes, welcher die Gründer der beiden Orden beſeelt hatte; in ihrem heiligen Freundſchaftsbunde umarmten ſich die Genien der beiden unſterblichen Ordensſtifter. In dem gemeinſamen Streben nach dem Einen Höchſten ſich findend und verſtehend, von gleicher Liebe zur Wiſſenſchaft, von gleicher Sehnſucht nach den ewigen Dingen des Himmels beſeelt, unterſchieden ſich dennoch beide von einander in ſolcher Art, daß jeder in dem anderen etwas fand, was ihn als ergänzender Gegenſatz ſeines eigenen Weſens anzog und feſſelte. In Thomas lebte der gedankentiefe Ernſt der ſtrengen

---

in facultate theologica docendi, priusquam illuc nostrae literae pervenirent, quas tibi super hoc specialiter mittebamus. Quia vero condecens est, ut hujusmodi negotium a te laudabiliter inchoatum, festinum habeat exitum et felicem, devotionem tuam attente rogandam duximus et monendam, per apostolica tibi scripta mandantes, quatenus eundem fratrem Thomam in praedicta facultate cito facias regiminis habere principium. Touron a. a. O. S. 140.

methodiſchen Wiſſenſchaft, in Bonaventura loderten die raſch entzündeten Flammen eines ſinnigen, beweglichen Geiſtes, welcher durch ſeine Lebhaftigkeit anzog, während Thomas ſtille Achtung erweckte. Thomas hatte dem Range einer hohen Geburt entſagt, und für immer die arme Zelle eines ſchlichten Ordensmannes gewählt; Bonaventura war der Sohn armer Eltern, und ſtieg in der Kirche aus der demüthigen Mönchszelle zu hohen Würden und Ehren empor, weil er zum thätigen Handeln und Wirken berufen war, wie Thomas zur ſtillen Arbeit der wiſſenſchaftlichen Forſchung. Aber eben deßhalb nahm die Kirche zuerſt dieſen, und dann Bonaventura unter die Zahl ihrer heiligen Lehrer auf, und Bonaventura ſelbſt brachte ſchon während ſeines Lebens dem Genius ſeines Freundes neidlos die verdiente Huldigung dar, indem er erſt das Meiſterdiplom der Wiſſenſchaft empfangen wollte, nachdem Thomas es erhalten. Thomas wurde in der Epoche ſeines gereiften Wirkens als der tiefſte wiſſenſchaftliche Geiſt ſeiner Zeit bewundert, Bonaventura aber war wegen ſeiner gewinnenden Beredſamkeit der gefeiertſte Lehrer von Paris. Von den Beſuchen, welche ſie ſich während ihres gemeinſamen Aufenthaltes in Paris widmeten, ſind uns zwei charakteriſtiſche Züge ihres freundſchaftlichen Verkehres aufbewahrt worden. Bonaventura beſuchte einſt ſeinen Freund und ſprach in zutraulichem Tone zu ihm: Mein Bruder, zeige mir doch die Bücher, aus welchen du die ſchönen Gedanken deiner Schriften ſchöpfeſt! Hier iſt das Buch, erwiderte Thomas, und wies mit der Hand auf das Bildniß des gekreuzigten Heilandes. Ein anderes Mal begab ſich Thomas in Begleitung eines Ordensbruders zu Bonaventura, und traf dieſen ganz verſenkt in eine ſchriftliche Arbeit. Thomas wußte, daß ſein Freund mit Abfaſſung des Lebens ſeines heiligen Ordenspatriarchen Franciscus beſchäftiget ſei. Laſſen wir einen Heiligen ungeſtört für den Ruhm eines anderen Heiligen arbeiten, ſagte er zu ſeinem Gefährten, und entfernte ſich ſofort mit demſelben, um die Sammlung des Freundes nicht zu ſtören. Beide erhielten an einem und demſelben Tage das Meiſterdiplom des theologiſchen Lehramtes, und endeten nach zwei Decennien in demſelben Jahre ihre Laufbahn unter gemeinſamer Widmung ihrer letzten Kräfte für das von der allgemeinen Kirchenverſammlung zu Lyon beabſichtigte große Einigungswerk, nur abermals mit dem charakteriſtiſchen Unterſchiede, daß Bonaventura durch ſeine perſön-

liche Gegenwart als Vorſitzender der Verſammlung wirkte, Thomas aber, der auf der Reiſe nach Lyon von der Erde ſchied, durch ſeinen geiſtigen Einfluß auf die Verſammlung.

In die Zeit der Univerſitätsſtreitigkeiten fallen mehrere ſchriftſtelleriſche Leiſtungen des heiligen Thomas: Die expositio symboli Apostolorum (opusc. 16); expositio orationis dominicae (opusc. 7); expositio salutationis angelicae (opusc. 8).; de decem praeceptis et lege amoris (opusc. 4); de articulis fidei et ecclesiae sacramentis (opusc. 5) [1]); ferner ein Commentar zum Propheten Jeſaias, zu der Schrift des Boëthius de hebdomadibus und zum Pſeudo-Dionyſiſchen Werke de divinis nominibus. Die genannten fünf theologiſchen Abhandlungen laſſen ſich als ein zuſammenhängendes Ganzes auffaſſen, deſſen Verbindung Thomas ſelbſt angibt, wenn er ſagt: Drei Stücke ſind dem Menſchen zu ſeinem Heile nothwendig: die Kenntniß deſſen, was er zu glauben, was er zu begehren und was er zu vollbringen hat. Was man zu glauben habe, wird im Glaubensbekenntniſſe der Kirche gelehrt; was man zu begehren hat, im Gebete des Herrn; was man zu thun hat, in den Vorſchriften des Geſetzes, d. i. im Decalog und in den zwei Hauptgeboten Chriſti [2]). Vor Allem thut dem Chriſten der Glaube noth, welcher ein Vierfaches bewirkt: 1) eine Vereinigung der Seele mit Gott (Oſeas 2, 20; Marc. 16, 16; Hebr. 11, 6). Ubi non est aeternae et incommutabilis veritatis agnitio — ſagt Auguſtinus — falsa est virtus etiam in optimis moribus. 2) Den zeitlichen Anfang des ewigen Lebens, welches im vollkommenen Erkennen Gottes beſteht (Joh. 17, 3; Hebr. 11, 1). 3) Er ſtützt und feſtiget die Sittlichkeit (Habakuk 2, 4), und iſt ein ſicherſter Führer der Menſchen, deren große Mehrzahl aus ſich keine zureichenden Grundſätze des ſittlichen Handelns finden würde; in der chriſtlichen Geſellſchaft weiß ein altes Mütterchen mehr und Beſſeres über Gott und das zum Heile Dienliche, als die berühmteſten Philoſophen des Alterthums. 4) Im Glauben gewinnen wir die Kraft zum Siege über die Verſuchungen (Hebr. 11, 13), deren es dreierlei Arten giebt: Verſuchungen des Teufels, der Welt und des Fleiſches. Der Teufel verlockt uns zur

---

[1]) Über den erſten Theil dieſer Schrift findet ſich ein Auszug im folgenden Bande: Erſte Abtheilung, III, a, 3, γ in den Anmerkungen.

[2]) Opusc. 4 in prooemio.

Auflehnung gegen Gottes Geſetz; dawider ſtärkt uns der Glaube, indem er uns in Gott unſeren ſouverainen Herrn erkennen lehrt, dem unbedingter Gehorſam gebührt (1 Petr. 5, 8). Die Welt verſucht uns durch ihre Lockungen und Schreckniſſe; der Glaube lehrt uns eine höhere Wirklichkeit, ein beſſeres Leben kennen, deſſen Gedanke uns Luſt und Leid der Welt angeſichts der Wonnen und Strafen des jenſeitigen Lebens gering achten lehrt (1 Joh. 5, 4). Das Fleiſch verſucht uns, den Augenblick zu genießen, der Glaube hält uns den Gedanken und die Bedeutung der Ewigkeit entgegen (Epheſ. 6, 16). Man könnte wol einwenden, es ſei thöricht, das zu glauben, was man nicht ſieht. Aber in Anbetracht der Unvollkommenheit des menſchlichen Verſtandes kann man ſich der Anerkennung einer Nothwendigkeit des Glaubens nicht entheben. Man ſagt, daß ein Philoſoph dreißig Jahre verwendete, um die Natur der Biene zu ſtudiren; wäre es unter ſolchen Umſtänden nicht thöricht, wenn man, ſtatt zu glauben, die Zeit abwarten wollte, bis der Menſch aus ſich ſelbſt eine rechte Einſicht in die göttlichen Dinge gewonnen hat? Man findet es thöricht, wenn ein Nichtunterrichteter etwas nicht auf das Anſehen eines Einſichtigen annehmen will. Um ſo thörichter iſt es bei dem weit größeren Abſtande zwiſchen der engliſchen und menſchlichen Intelligenz, etwas auf Anſehen einer engliſchen Intelligenz nicht annehmen zu wollen; und wie thöricht erſt, Gott ſelbſt nicht glauben zu wollen! Wollte man das Glauben grundſätzlich verwerfen, ſo könnte man im Leben gar nicht beſtehen; das Zuſammenleben der Menſchen iſt auf wechſelſeitigen Glauben gegründet. Um wie viel mehr muß man Gott glauben! (1 Tim. 6, 4; 2 Tim. 1, 12; Eccl. 2, 8.) Zudem hat Gott ſein Wort durch ſeine Wunder beſtätiget, und uns damit einen Beweis ſeiner Wahrheit in die Hände gegeben. Wollte man ſagen: Wir haben die einſt geſchehenen Wunder nicht ſelber geſehen, ſo wäre auf die Chriſtianiſirung der Welt hinzuweiſen. Dieſe iſt entweder ein Wunder, oder keines; behauptet man letzteres, ſo muß man zugeben, daß die Bekehrung der ganzen Welt ohne Hilfe von Wundern ſelber das größte Wunder ſei, das man ſich denken könne. Der erſte Artikel im apoſtoliſchen Symbol iſt der Glaube an Einen Gott. Mit dem Gedanken des Einen Gottes verbindet man den Begriff eines Lenkers aller Dinge. Dieſer Gedanke iſt in Hinſicht auf die geſetzmäßige Ordnung in der Welt ein

nothwendiger Gedanke, und die Behauptung des Zufalls als höchſter Macht eine Thorheit (Pſalm 31, 1). Eben ſo thöricht iſt es, das Schickſal der Menſchen vom Zufalle abhängig machen zu wollen (Job 22, 14); das ſcheinbare Mißverhältniß zwiſchen den Handlungen und Schickſalen der Menſchen beruht auf weiſer Berechnung (Job 11, 6). Es gibt nur Einen Gott, weil die Welt nach Einem Plane regiert wird. Die polytheiſtiſchen Annahmen ſtammen theils aus der ſinnlichen Denkart der Menſchen, die bei dem Sichtbaren ſtehen blieben, und die Sterne als die vorzüglichſten Körper vergötterten (Weish. 13, 2; Jeſai. 51, 6), ungefähr wie Einer, der in den Pallaſt des Königs tretend die prächtig gekleideten Trabanten für königliche Würdenträger hält; — theils in der knechtiſchen Unterwürfigkeit gegen Menſchen, welchen man ſchon bei ihren Lebzeiten göttliche Ehren erwies (Judith 5, 29) und dieſe nach dem Tode fortſetzte; oder auch in der fleiſchlichen Neigung zu geliebten Perſonen, denen man nach ihrem Tode Statuen ſetzte und dieſen Statuen einen gewiſſen Cult weihte (Weish. 14, 21); endlich aus dämoniſchem Truge. Der Teufel wollte vom Anbeginn Gott gleich ſein (Jeſai. 14, 14) und verlangte auch von den Menſchen göttliche Ehren (Matth. 4, 9); daher die Dämonen auch in Götzenbildern ihre Sitze nahmen (Pſalm 95, 5; 1 Kor. 10, 20). Es giebt auch einen praktiſchen Götzendienſt: Sterndeuterei (Jerem. 10, 10), ſervile Menſchenfurcht (Apgſch. 5, 29), Bauchdienſt (Phil. 3, 9) u. ſ. w. — Der zweite Glaubensartikel beſagt, daß Gott der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, der ſichtbaren und unſichtbaren Dinge ſei. Alle Dinge und Weſen der Welt bilden eine Stufenreihe, angefangen von den niederſten irdiſchen bis hinauf zu den höchſten und geiſtigſten Weſen des Himmels. Wie nun derjenige, welcher einen erwärmten Raum betritt, und je weiter er in das Innere deſſelben dringt, deſto mehr Wärme empfindet, mit Nothwendigkeit auf einen im Innern des Raumes vorhandenen Wärmeherd ſchließt, wenn er ihn auch nicht ſehen ſollte, ſo muß das menſchliche Denken in der Wahrnehmung einer ſtufenweiſe nach aufwärts zunehmenden Vollkommenheit der Dinge auf eine höchſte Weſenheit ſchließen, von welcher dieſe gradweiſe abwärts ſteigende Vollkommenheit ausgefloſſen iſt (Weish. 13, 1. 15). Durch dieſen Glaubensartikel ſind die Irrlehren der Manichäer (dagegen 1 Moſ. 1, 1; Joh. 1, 2), ferner jener zurückgewieſen, welche die Welt für ewig

(dagegen Pſalm 148, 5), oder aus einer ewigen Materie geſchaffen halten (wogegen Weish. 12, 18). Den Irrthum der Manichäer beleuchtet der heilige Auguſtinus durch ein treffendes Beiſpiel, hergenommen von einem Manne, der in der Werkſtätte eines Künſtlers ſich ergehend durch ſein Ungeſchick an den ſchneidigen Inſtrumenten derſelben ſich verletzt und nun meint, die Werkſtätte ſei eine Folterkammer. Den Irrthum Jener, welche die Ewigkeit der Welt behaupten, vergleicht Moſes Maimonides mit der Denkart eines Menſchen, der, gleich nach ſeiner Geburt auf eine menſchenleere Inſel verſetzt und ferne von aller Geſellſchaft groß gezogen, die ihm mitgetheilte Kunde, daß er aus einem Mutterſchooße geboren worden ſei, gar nicht glauben kann. Auf die Annahme einer ewigen Materie kommen Jene, welche Gottes Macht mit menſchlichem Maaße meſſen und meinen, daß er nach Art eines menſchlichen Künſtlers oder Werkmeiſters an einen ihm vorliegenden Stoff gewieſen ſei; ſie überſehen den Unterſchied zwiſchen den particulären und univerſellen Hervorbringungen, und zwiſchen Bilden und Schaffen. Im Schöpfervermögen Gottes iſt auch ſeine Macht, Wunder zu wirken, eingeſchloſſen; wer die Dinge aus Nichts hervorbringen kann, muß ſie nach ihrer Zerſtörung wiederherſtellen können. Die praktiſchen Ergebniſſe dieſes Artikels ſind: Bewunderung der göttlichen Herrlichkeit (Weish. 13, 3; Job 36, 26), Dank (1 Kor. 4, 7; Pſalm 23, 1; 115, 12) und vertrauensvolle, gottergebene Geduld in Leiden (Job 2, 10); Aufforderung, die geſchaffenen Dinge ihrer Beſtimmung gemäß (Sprüchw. 16, 14; 5 Moſ. 4, 19) zur Ehre Gottes (1 Chron. 29, 14) und zum Heile unſerer Seele zu benützen; Anerkennung der menſchlichen Würde (Pſalm 8, 8; 1 Moſ. 1, 26). — Der dritte Glaubensartikel lehrt, daß Jeſus Chriſtus wahrhaft der Sohn Gottes ſei (2 Petr. 1, 16—18); als ſolchen bezeichnete Chriſtus ſich ſelbſt, nannten ihn die Apoſtel und Väter. Häretiſche Entſtellungen dieſer Glaubenswahrheit ſind die Meinungen des Photinus (gegen Joh. 1, 14; 8, 58; dagegen die Kirche: filium Dei unigenitum ex patre natum ante omnia saecula), Sabellius (Joh. 8, 16; Deum de Deo, lumen de lumine), Arius (Joh. 10, 30; Genitum non factum). Man hat ſich die Zeugung in Gott nach Analogie der höchſten und vornehmſten Zeugungsart im geſchöpflichen Daſein vorſtellig zu machen, nach Art der Erzeugung des Wortes im Inneren der Seele (verbum intellectus). Ein ſolches inneres Sprechen

(= Denken) in Gott muß angenommen werden, ſo gewiß Gott kein verſtandloſes Weſen iſt. Das innere Wort iſt bleibend, nicht vorübergehend wie das äußere hörbare Wort, darum das Wort Gottes ewig, und gleich dem menſchlichen Worte Einer Weſenheit mit dem es denkenden Geiſte. Dieß iſt Joh. 1, 1 geſagt; welche Stelle in dem erſten Komma: In principio erat verbum den Photinismus; mit dem zweiten: verbum erat apud Deum den Sabellianismus; mit dem dritten: Deus erat verbum den Arianismus vernichtet. Wie der Künſtler alle ſeine Werke durch ſein inneres Wort entwirft, ſo vollbringt Gott die geſammte Schöpfung durch ſein Wort (sicut per artem suam Joh. 1, 2). Die praktiſchen Folgerungen dieſes Artikels ſind: Wir ſollen alle Worte Gottes ob deren Ähnlichkeit mit ſeinem ungeſchaffenen Worte gerne hören; wir ſollen ſie glauben, weil uns dadurch das ewige Wort einwohnt (Eph. 3, 17); wir ſollen es eifrig erwägen (Pſalm 1, 2; 118, 11); wir ſollen es Anderen in Lehre und Mahnung mittheilen (Koloſſ. 3, 16; 2 Tim. 4, 2); wir ſollen es werkthätig üben (Jac. 1, 22) [1]). — Der vierte Glaubensartikel betrifft die Incarnation Jeſu Chriſti. Wie das Wort erſt durch ſeine Verleiblichung in der Ausſprache für Andere hörbar wird, ſo wurde auch der Sohn Gottes durch die Incarnation für die Menſchen erkennbar (Baruch 3, 38); wie das gehörte Wort erſt, wenn es niedergeſchrieben wird, ſichtbar und greifbar wird, ſo wurden auch die Menſchen erſt durch die Incarnation der Wirklichkeit des Sohnes Gottes vollends inne (Jeſai. 8, 1). Über die Incarnation gab es viele Irrthümer. Origenes meinte (gegen Matth. 25, 41), Chriſtus ſollte durch ſeine Menſchwerdung auch den Dämonen Heil bringen; darum ſagt das Symbol: Qui propter nos homines. Photinus glaubte, Jeſus Chriſtus ſei als bloßer Menſch geboren worden und habe durch ſein gerechtes Leben die Vereinigung mit dem Logos erreicht; das Symbol aber

---

[1]) Ista quinque servavit per ordinem beata Maria in generatione verbi Dei ex se. Primo enim audivit: Spiritus sanctus superveniet te. Secundo consensit per fidem: Ecce ancilla Domini. Tertio tenuit et portavit in utero. Quarto protulit et peperit eum. Quinto nutrivit et lactavit eum; unde ecclesia cantat: Ipsum Regem Angelorum sola virgo lactabat ubere de coelo pleno. Opusc. 6. fol. 66, pag. 1, col. 2, C. in tom. XVII. edit. Venet. 1593.

ſagt (mit Joh. 6, 38): Descendit de coelis. Die Manichäer meinten, Chriſtus habe bloß einen Scheinleib gehabt; das Symbol hingegen ſagt (mit Luc. 24, 39): Et homo factus est. Ebion behauptete, Chriſtus ſei von einem irdiſchen Vater erzeugt in die Welt getreten; im Symbol heißt es dagegen (mit Matth. 1, 20): Conceptus de spiritu sancto. Valentinus hielt im Gegenſatze zu den Ebioniten ſelbſt den mütterlichen Leib der Jungfrau für einen bloßen Durchgangsort eines aus himmliſcher Subſtanz gebildeten Leibes; die Kirche ſagt (mit Luc. 1, 35; Gal. 4, 4): Natus ex Maria Virgine. Arius und Apollinaris ließen in der Perſon Chriſti die menſchliche Seele ausfallen, und an deren Stelle die Gottheit treten; dagegen ſagt die Kirche (mit Joh. 12, 27; Matth. 26, 38): Et homo factus est. Das Homo factus est (in Übereinſtimmung mit Joh. 8, 40; Phil. 2, 7) ſchließt die Neſtorianiſche Formel aus: In homine factus, ſo wie den Eutychianiſchen Irrthum, der aus der Miſchung von Gott und Menſch ein Drittes, das Keines von Beiden iſt, werden läßt. Die erbaulichen und ſittlichen Conſequenzen dieſes Artikels ſind: Stärkung unſeres Glaubens, denn die Kunde der verborgenen ewigen und göttlichen Dinge iſt uns durch denjenigen gebracht worden, der ſie ſelber von Ewigkeit ſchaute (Joh. 1, 18); Belebung unſerer Hoffnung (gemäß Röm. 5, 2); Entzündung unſerer Liebe zu Gott als Erwiderung der in der Menſchwerdung geoffenbarten Liebe Gottes zu uns (Joh. 3, 16); reine Selbſtbewahrung der durch die Menſchwerdung geadelten und geheiligten Menſchennatur (2 Petr. 1, 4); Sehnſucht nach Chriſtus (Phil. 1, 21). — Der fünfte Artikel betrifft Leiden und Tod Chriſti, ein Myſterium, das in ſeiner Tiefe uns faſt unerfaßlich iſt (Apgſch. 13, 14; Habakuk 1, 15). So groß nun die darin ſich ausſprechende Liebe Gottes iſt, eben ſo groß auch die Schuld derer, die ihn mordeten. Zwar konnten ſie nur die leibliche Hülle der Gottheit zerſtören; aber wer das Kleid des Königs beſudelt, gilt für einen, der den König ſelber verunehrt hat; wer eine königliche Urkunde zerreißt, ſchändet das Wort des Königs ſelber. Das Leiden Chriſti war nothwendig als Heilmittel wider die Sünde, und als aneiferndes Tugendbeiſpiel. Die Sünde befleckt die Seele (Baruch 3, 10), das vom leidenden Chriſtus vergoſſene Blut iſt ein Bad zur Abwaſchung dieſer Befleckung geworden (Apoc. 1, 5; Hebr. 10, 28); die Sünde fordert als Beleidigung

den Zorn Gottes heraus (Weish. 14, 19), das Leiden Christi hebt die Beleidigung Gottes in überschwenglichem Maaße auf (Röm. 5, 10); die Sünde schwächt die sittlichen Vermögen des Menschen bis zur gänzlichen Ohnmacht, in Kraft der durch Christi Leiden verdienten Gnaden kann sich der Mensch von seinem Falle wieder erheben (Röm. 6, 6); die Todsünde macht den Menschen vor Gott unendlich schuldig und ewig strafbar, der leidende Christus hat diese Strafe auf sich genommen und für uns ausgestanden (1 Petr. 2, 24); die Sünde hat uns aus dem Reiche Gottes gebannt, das Leiden Christi aber das Paradiesesthor wieder geöffnet (Hebr. 10, 19) [1]). Das Leiden Christi soll uns weiter als Tugendbeispiel erbauen — als Beispiel der aufopfernden Liebe (Joh. 15, 13; Psalm 115, 12), der Geduld (Klagel. 1, 12; 1 Petr. 2, 23; Jesai. 53, 7; Matth. 26, 53; Hebr. 12, 2), der Demuth (Job 36, 17; Weish. 2, 10; Phil. 2, 8), des Gehorsams (Röm. 5, 9), der Geringachtung alles Irdischen (Hebr. 12, 2). — Ein weiterer Glaubensartikel ist der descensus Christi ad inferos. Wie der Leib, so blieb nach der Trennung von ihm auch die menschliche Seele Christi mit der Gottheit vereiniget. Sie gieng in den Inferus, um die ganze Schuld der Sünde zu büßen, die nicht nur den leiblichen Tod, sondern auch die geistige Carenz der Anschauung Gottes zur Folge hat (Psalm 87, 5); weiters um die entschlafenen Freunde und Verehrer des Messias zu erquicken (Pred. 42, 45); um den Triumph über den Satan zu einem vollkommenen zu machen, und ihn, den er durch den Kreuzestod besiegt hatte (Joh. 12, 31), in dessen eigenem Machtbereiche zu fesseln (Kolos. 2, 15) und die über Himmel und Erde ausgeübte Herrschaft auch in der Hölle zu bethätigen (Phil. 2, 10; Marc. 16, 17); um durch das mit dem Hinabsteigen in den Inferus verbundene Leiden die Heiligen im In-

[1]) Aperto enim latere Christi aperta est janua Paradisi, et fuso sanguine ejus deleta est macula, placatus est Deus, ablata est debilitas, expiata est poena, exules revocantur ad regnum; et inde est quod statim latroni dicitur: Hodie mecum eris in Paradiso. Hoc non est dictum olim. Non enim dictum fuit alicui, non Adae, non Abrahae, non David, sed hodie scil. quando operta est janua, latro veniam petit et invenit. Hebr. 10: Habentes fiduciam in introitu Sanctorum in sanguine Christi. Ibidem fol. 67, p. 1, col. 2. C.

ferus zu erlöſen (Zach. 9, 11; Oſeas 13, 14). Die praktiſche Nutzanwendung dieſer Glaubenswahrheit iſt: Erweckung zuverſichtlichen Vertrauens zu Gott (Weish. 10, 13; Pred. 34, 16) und heilſamer Furcht (Matth. 25, 46); oftmalige Erinnerung an das, was uns nach dem Tode bevorſteht (Jeſai. 38, 10; Sirach 7, 40); frommes Andenken an die Verſtorbenen (Job 19, 21; 2 Makk. 12, 46). — Siebenter Artikel: Auferſtehung Chriſti. Zwei Dinge ſind der Erkenntniß des Menſchen ſchwer zugänglich: die Herrlichkeit des Himmels (Weish. 9, 16; Joh. 3, 31) und die Peinen des Inferus (Weish. 2, 1). Beides wurde uns durch Chriſtus enthüllt: erſteres durch ſeine Incarnation, letzteres durch ſeine Auferſtehung nach ſeiner Rückkunft aus dem Inferus. Auch andere Menſchen ſind wieder vom Tode auferſtanden; aber nicht wie Chriſtus in eigener Kraft (Joh. 10, 18) [1]) zu glorreichem und unvergänglichem Leben (Röm. 6, 4), die Auferſtehung Anderer wirkend (Matth. 27, 52; 1 Kor. 15, 20) und ſchon am dritten Tage nach dem Tode. Chriſtus hätte ſogleich auferſtehen können, wenn dadurch nicht der Glaube an die Wirklichkeit ſeines Todes und ſomit die heilbringende Frucht desſelben beeinträchtiget geweſen wäre (Pſalm 29, 10). Praktiſche Nutzanwendung: Wir ſollen geiſtlich vom Tode der Seele erſtehen (Eph. 5, 14; dieß iſt unter der resurrectio prima gemeint Apok. 20, 5); wir ſollen bald von unſeren Sünden auferſtehen, wie Chriſtus bald auferſtanden iſt (Pred. 5, 8); zu unvergänglichem Leben, d. i. mit treuem Beharren in unſeren Vorſätzen (Röm. 6, 9. 11 ff.); zum ewigen Leben, alle Gefahren und Gelegenheiten der Sünde meidend (Röm. 6, 4). — Die Himmelfahrt Chriſti, der achte Artikel des Glaubensſymboles, iſt zu würdigen von Seite ſeiner Erhabenheit, Sachgemäßheit und ſittlichen Anwendbarkeit (Sublimitas, rationalitas, utilitas). Jeder dieſer drei Geſichtspuncte ſchließt wieder drei Momente in ſich. Das Erhabene im Acte iſt die Erhebung über alle körperlichen Himmel (Epheſ. 4, 10), während ſelbſt der paradieſiſche Menſch auf Erden wandelte; die Erhebung über alle Geiſterhimmel (Epheſ. 1, 20); die Erhebung zum Throne Gottes

[1]) Selbſt das laute Rufen beim Verſcheiden, welches anderen Sterbenden unmöglich iſt, bekundete ſeine geiſtige Selbſtmacht über den Leib, daher Matth. 27, 54; Pſalm 3, 6; die in Apſtgſch. 2, 13 erwähnte potestas Patris iſt potestas Dei, alſo auch potestas Filii.

(Daniel 7, 13) zur Rechten des Vaters (Marc. 16, 19). Der Satan gedachte ſich dahin aufzuſchwingen (Jeſai. 14, 13); aber Niemand als Chriſto war dieſer Rang beſchieden (Pſalm 109, 1). Die Himmelfahrt entſprach der Würde Chriſti, weil er von Oben entſtammte (Joh. 16, 28; 3, 13), daher es Niemand Anderem als ihm gebührte, durch eigene Kraft ſich zum Himmel zu erheben, und die Heiligen nur durch ſeine Kraft zum Himmel erhoben werden (Hohelied 1, 3); weiters gebührte Chriſto der Himmel als Triumph ſeines Sieges über den Satan (Apok. 3, 21) und als Lohn ſeiner Demuth (Phil. 2, 8; Luc. 14, 11; Epheſ. 4, 9. 10). Die für uns daraus entſprießenden Folgen (utilitates) ſind: ſie weiſt uns die Bahn, auf welcher wir zum Ziele wandeln ſollen (Mich. 2, 13), ſie tröſtet uns mit der Gewißheit eines Vertreters im Himmel (Joh. 14, 2; Hebr. 7, 25; 1 Joh. 2, 1), ſie zieht unſere Sehnſucht himmelwärts (Matth. 6, 21; Koloſſ. 3, 1). — Chriſtus iſt durch ſeine Erhebung in den Himmel zur Herrſchaft über alle Dinge erhoben worden; demgemäß wird er auch einſt über alle Menſchen richten (Apſtgſch. 1, 11) — gemäß dem Artikel des Symboles. In der Wiederkunft Chriſti zum Gerichte ſind drei Momente zu berückſichtigen: die Form des Gerichtes, die Furchtbarkeit deſſelben und die daraus ſich ergebende Nothwendigkeit der Vorbereitung auf daſſelbe. Rückſichtlich der Form iſt zu beachten, wer Gericht hält, wer und worüber gerichtet wird. Richter iſt Chriſtus (Apſtgſch. 10, 42), nicht bloß als Gott, ſondern auch als Menſch, weil die zu Richtenden den Richter ſehen ſollen, der Anblick der lauteren Gottheit aber nur lauter Seligkeit gewährt, die den zu Richtenden noch nicht zukommt (Joh. 5, 27); ferner weil er als Menſch ungerechtes Gericht erfahren hat (Job 36, 17); endlich um die Schrecken des göttlichen Gerichtes zu dämpfen (Luc. 21, 27). Gerichtet werden alle Menſchen, die geweſen ſind, jetzt ſind und einſt ſein werden (2 Kor. 5, 10). Aber es beſteht unter ihnen ein vierfacher Unterſchied: Zunächſt ſind Gute und Böſe zu unterſcheiden. Die Böſen ſind wieder entweder Ungläubige oder Gläubige; die Ungläubigen ſind ſchon gerichtet und können nur verdammt werden (Joh. 3, 18), die Gläubigen werden verdammt und gerichtet (Röm. 6, 23). Unter den Guten werden Einige beſeliget werden, ohne gerichtet zu werden, nämlich die Armen im Geiſte; dieſe werden vielmehr ſelbſt im Namen Chriſti richten (Matth. 19, 17; 1 Kor. 6, 3; Jeſai. 3, 14). Andere werden wol

ſelig, aber nicht ohne Gericht. Über alle Thaten, gute und böſe, wird gerichtet werden (Pred. 11, 9; 12, 14), ſelbſt über jedes müßige Wort (Matth. 12, 36) und jeden Gedanken (Weish. 1, 9). Das Gericht wird furchtbar ſein: wegen der Weisheit des Richters (Hebr. 4, 13; Sprichw. 16, 12; Weish. 1, 10; Jerem. 17, 9), deſſen Ausſprüche durch das untrügliche Zeugniß unſeres Gewiſſens beſtätiget werden (Röm. 2, 15); wegen der Macht deſſelben (Jeſai. 40, 10; Weish. 5, 21; Pſalm 138, 8; Job 10, 7); wegen ſeiner unbeugſamen Gerechtigkeit, deren Zeit gekommen iſt, wenn die Zeit der Erbarmungen aufgehört hat (Pſalm 74, 3; Sprichw. 6, 34); wegen ſeines Zornes (Jeſai. 33, 17; Apok. 6, 16). Gegen die Schrecken dieſes Gerichtes giebt es vier Mittel: Gutes thun (Röm. 13, 3), aufrichtige und ernſte Buße, Almoſen (Luc. 16, 9), Liebe zu Gott und den Menſchen (1 Petr. 4, 8; Sprichw. 10, 12). — Das Wort Gottes, das in Chriſto Menſch geworden iſt, iſt ein lebendiges Wort (Hebr. 4, 12), dem ſich ebendeßhalb auch der Wille, es zu erfüllen, nothwendig beigefellt [1]). Der wirkſame Liebeswille Gottes wird der heilige Geiſt genannt; darum ſagt man auch von dem Menſchen, der Gott liebt, daß ihn der heilige Geiſt beſeele (Röm. 5, 5). Um die verſchiedenen, die Lehre vom heiligen Geiſte betreffenden Irrthümer zurückzuweiſen, nennt ihn das Glaubensſymbol den Herrn (Hebr. 1, 14; Joh. 4, 24; 2 Kor. 3, 17), den Lebendigmacher (Joh. 6, 64), wodurch ebenfalls ſeine Gottheit ausgedrückt wird, indem, wie der Geiſt den Leib, ſo Gott den Geiſt beſeelt — denjenigen, der vom Vater und Sohne ausgeht, wodurch ſeine Conſubſtanzialität mit beiden ausgedrückt wird — denjenigen, dem gleiche Anbetung mit dem Vater und Sohne gezollt wird — denjenigen, der durch die Propheten geredet hat, d. i. Gott (2 Petr. 1, 21; Jeſai. 48, 16). Durch Letzteres iſt namentlich der Manichäismus zurückgewieſen, der das alte Teſtament nicht von Gott ableitete, und der Montanismus, der die Propheten für außer ſich gekommene Menſchen erklärte. Die Wirkungen des heiligen Geiſtes ſind: Reinigung von der Sünde, indem demjenigen, der die Seele

[1]) Unde Augustinus in libr. de Trin.: Verbum, quod insinuare intendimus cum amore, notitia est. Sicut autem verbum Dei est filius Dei, ita amor Dei est spiritus sanctus. Ibidem fol. 69, p. 1, col. 2. A.

ſetzt, es zukommt, ſie auch wieder herzuſtellen; das Erſtere aber geſchieht durch den heiligen Geiſt (Weish. 11, 25), ſomit auch das Letztere (Pſalm 103, 30), und dieß um ſo mehr, da der heilige Geiſt die Liebe iſt und dieſe die Nachlaſſung der Sünden wirkt (Luc. 7, 47; Sprichw. 10, 12; 1 Petr. 4, 8); ferner die Erleuchtung des Verſtandes (Joh. 14, 26; 1 Joh. 2, 20); die Beobachtung der göttlichen Gebote (Joh. 14, 23; Ezech. 36, 26. 27); die Verbürgung der Hoffnung des ewigen Lebens (Epheſ. 1, 13; Röm. 8, 15; Gal. 4, 6); Rath im Zweifel (Apok. 2, 19; Jeſai. 50, 4). Der heilige Geiſt iſt nach Dionyſius Areopagita das Princip der mittheilſamen göttlichen Güte: Deus enim diligendo bonitatem suam causat omnia. — Der heilige Geiſt iſt die Seele jener Gemeinſchaft der Gläubigen, welche die Kirche genannt wird und nach dem eilften Artikel des Glaubensſymboles die Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Stärke zu weſentlichen Prädicaten hat. Die Kirche iſt Eine (Hohelied 6, 8), die unter ſich getheilten Secten ſtehen außerhalb der Kirche. Die kirchliche Einheit beſteht in der Einheit des Glaubens (1 Kor. 1, 10; Epheſ. 4, 5), des Hoffens (Epheſ. 4, 4) und Liebens (Joh. 17, 21; Epheſ. 4, 15 ff.). Die Kirche iſt die heilige (1 Kor. 3, 17) im Gegenſatze zur Kirche der Gottloſen (Pſalm 25, 5). Sie iſt heilig, weil ihre Glieder durch das Blut Chriſti abgewaſchen (Apok. 1, 5; Hebr. 13, 12), mit der Gnade des heiligen Geiſtes geſalbt ſind (2 Kor. 1, 21; 1 Kor. 6, 11) und der dreieinige Gott ſelbſt ihnen einwohnt (Jerem. 14, 9; 1 Moſ. 28, 16; Pſalm 92, 5). Die Kirche iſt allgemein im Raume (Röm. 1, 8; Marc. 16, 15), Himmel, Erde und Fegefeuer umfaſſend; in der Zeit von Abel bis zur Vollendung der Zeiten (Matth. 28, 20) und darüber hinaus dauernd, und über alle zeitlichen Unterſchiede der Menſchen hinausgeſtellt (Gal. 3, 28). Die Stärke der Kirche beruht in ihren Fundamenten und in ihrer Unzerſtörbarkeit. Das fundamentum principale der Kirche iſt Chriſtus (1 Kor. 3, 11), das fundamentum secundarium ſind die Apoſtel und ihre Lehre; ſie heißen darum auch die zwölf Pforten des Himmels (Apok. 21, 21), und die Kirche die apoſtoliſche, ihr Haupt Petrus der Scheitel, um die Feſtigkeit ihrer Zuſammenfügung auszudrücken. Die Kirche iſt unzerſtörbar, ihre Feinde zerſchellen im Kampfe wider ſie (Matth. 21, 44); weder die Irrlehrer (2 Tim. 3, 8), deren Angriffe nur zur volleren Aufhellung der kirchlichen Wahrheit beitragen konnten, noch die Anfechtungen

der Hölle (Sprichw. 18, 10; Matth. 16, 18) können ſie vernichten [1]). — In dem myſtiſchen Leibe der Kirche, deren Haupt Chriſtus iſt (Epheſ. 1, 22) beſteht nach Analogie des natürlichen Leibes ſolidariſche Wechſelſeitigkeit der Glieder (Röm. 12, 5) im gemeinſamen Antheile an den durch das Haupt ihnen zugewendeten Gütern. Die Zuwendung geſchieht durch die Sacramente, deren Bedeutung ſich ganz nach Analogien, die vom natürlichen Leibe hergenommen ſind, erläutern läßt. Der leiblichen Geburt zum irdiſchen Leben entſpricht die durch die Taufe bewirkte Wiedergeburt zum geiſtigen Leben (Joh. 3, 5). Wie der natürlich Geborne, ſo braucht auch der Wiedergeborne Kräfte zum Wirken, die ihm in der Firmung durch Mittheilung des heiligen Geiſtes zu Theil werden (Luc. 24, 49). Die Kräfte des Körpers müſſen durch Nahrung erhalten werden; die Nahrung des geiſtlichen Lebens iſt der heilige Leib Chriſti (Joh. 6, 54). Der Arznei, die dem erkrankenden irdiſchen Leibe nothwendig iſt, entſpricht im geiſtlichen Leben das Bußſacrament (Pſalm 102, 3). Um die Hinderniſſe zu einer vollkommenen Reinigung zu beſeitigen, wird die letzte Ölung geſpendet, welche, wenn es Gottes weiſen Abſichten gemäß iſt, auch Geneſung des irdiſchen Leibes wirkt (Jac. 5, 14). Weil beſondere Ausſpender der Sacramente nothwendig ſind, muß es ein Sacrament der Prieſterweihe geben. Die ſacramentalen Acte ihrer Träger werden in der Kraft Chriſti geſetzt, und haben darum eine von der perſönlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Weiheträger unabhängige Geltung (1 Kor. 4, 1). Das Sacrament der Ehe ſoll die ſinnliche Verunreinigung des Ehebundes ferne halten. Die Kirche ſpendet durch die Sacramente Nachlaß der Sünden; die Spender der Sacramente ſind demzufolge auch mit der Gewalt zu binden und zu löſen betraut, die zunächſt vom ſichtbaren Haupte ausgeht, und in abſteigender Ordnung ſtufenweiſe auf alle prieſterlichen Organe des hierarchiſchen Körpers übertragen wird. Die Kirche iſt eine Gemeinſchaft des Heiles, an

---

[1]) Et inde est, quod sola ecclesia Petri, in cujus partem venit tota Italia, dum discipuli mitterentur ad praedicandum, semper fuit firma in fide. Et cum in aliis partibus vel nulla fides sit vel sit commista multis erroribus, ecclesia tamen Petri in fide viget et ab erroribus munda est. Nec mirum, quia Dominus dixit Petro (Luc. 22): Ego rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua. Ibidem fol. 70, p. 1, col. 1. C.

welcher jeder Antheil hat, welcher die Charitas in ſich trägt. Die Gemeinſchaft des Heiles beſteht im gemeinſamen Antheil am Verdienſte Chriſti und in der ſolidariſchen Gemeinſchaft aller ſittlichen Verdienſte der einzelnen Gläubigen. Der Ausſchluß aus der Kirche bringt um alle dieſe Güter und ſtellt den Anfechtungen des Teufels bloß, daher in der Urkirche die Excommunicirten ſo häufig auch körperlich von den Teufeln gequält werden. Über die Sacramente ſind vielerlei häretiſche Irrungen vorgekommen [1]); über die Taufe: der ſpiritualiſtiſche Irrthum der Valentinianer (gegen Joh. 3, 5), der wiedertäuferiſchen Donatiſten (dagegen Epheſ. 4, 5), der Irrthum, ein Sünder ſei unfähig, die Taufe zu ſpenden (dagegen Joh. 1, 33), der Pelagianiſche Irrthum, als ob ſie bloß Aufnahme in die Kirche bedeutete. Über die Firmung ſind die Griechen im Irrthume, welche (gegen Apſtgſch. 8, 14) meinen, jeder Prieſter ſei befugt, ſie zu ſpenden. Gegen die bibliſch-kirchliche Lehre über die Euchariſtie verſtießen Berengar (Joh. 6, 66), die Arrodiniten, die gleich den erſten Menſchen Brot und Käſe opferten, die Kataphrygier, die aus Mehl und Kinderblut die Euchariſtie bereiteten (Pſalm 105, 38), die Aquarier (gegen Sprichw. 9, 5), die Ophiten, die Armen von Lyon, die jeden zur Conſecration des Abendmahles berufen hielten, die Präputianer mit ihrem weiblichen Prieſterſtande, die Adamiten (gegen 1 Kor. 14, 40). Die Novatianer verwarfen das Sacrament der Buße (gegen Apok. 2, 5). Die Eraconiten haben das Sacrament der letzten Ölung entſtellt. Arius läugnete den Unterſchied zwiſchen Biſchof und Prieſter. Rückſichtlich der Ehe irrten die Tatianer (gegen 1 Kor. 7, 28), Jovinian, die Nikolaiten, welche Weibergemeinſchaft lehrten, und viele andere Häretiker, die ſich (gegen Hebr. 13, 4) in Widerſpruch ſetzten. — In der Kraft des heiligen Geiſtes ſollen nicht nur die Seelen geheiliget, ſondern auch die Körper zu unſterblichem Leben erneuert werden (Röm. 4, 24; 1 Kor. 15, 21). Darum lehrt der dreizehnte Artikel des Glaubensſymboles die Auferſtehung der Leiber. An dieſer Lehre iſt zunächſt die erbaulich-ſittliche Seite hervorzuheben: ſie iſt troſtreich für Jene, welche geliebte Todte betrauern (1 Theſſ. 4, 12); ſie nimmt dem Tode ſein Fürchterliches (Hebr. 2, 14); ſie iſt ein Antrieb zum Guten (1 Kor. 15, 19; Joh. 5, 29). Zur Beſchaffenheit der

[1]) Die Angabe derſelben iſt aus opusc. 5 entnommen.

wiedererweckten Leiber im Allgemeinen gehört ihre individuelle Identität mit den Erdenleibern (1 Kor. 15, 53; Job 19, 26), ihre Incorruptibilität (1 Kor. 15, 53; Matth. 22, 30; Job 7, 10), Integrität (1 Kor. 15, 52), Vollalter der Reife und Stärke (Epheſ. 4, 13). Die Leiber der Gerechten haben im Beſonderen die Eigenſchaften der Verklärtheit (Matth. 13, 43), Leidenloſigkeit (1 Kor. 15, 43; Apok. 21, 4), freieſten Selbſtbewegung (Weish. 3, 7), Feinheit (1 Kor. 15, 44). Die Leiber der Verworfenen hingegen ſind lichtlos (Jeſai. 13, 8), ſchmerzgequält (Jeſai. 66, 24), von ihrer Laſt gedrückt (Pſalm 149, 8), von rohem, häßlichen Ausdrucke (Joel 1, 17). — Der letzte Artikel des Symboles lehrt ein ewiges Leben, welches nur vom rohen, gemeinen Materialismus geläugnet wird (Pſalm 48, 13; Weish. 2, 22). Das ewige Leben beſteht in der Vereinigung mit Gott als Lohn und Ziel unſerer Bemühungen (1 Moſ. 15, 1) und ſchließt in ſich die vollkommene Anſchauung Gottes (1 Kor. 13, 12), immerwährende Lobpreiſung Gottes (Jeſai. 51, 3), Befriedigung jeder Sehnſucht des menſchlichen Herzens, das höchſte Maaß der Freude (Matth. 25, 21; Pſalm 15, 10; 16, 15; 102, 5; Job 22, 26) [1]), Ehre (Apok. 5, 10; Weish. 5, 5) und Erkenntniß (Weish. 7, 11; 10, 24), mit dem ſicheren Bewußtſein der Unzerſtörbarkeit dieſes Glückes (Sprichw. 1, 33), im ſeligen Mitgenuſſe an der Seligkeit aller Anderen (Pſalm 86, 7). Die Böſen hingegen trifft die poena damni, d. i. ewiges Ausgeſchloſſenſein aus der Anſchauung Gottes (Matth. 25, 30), ſie werden von Gewiſſensbiſſen gemartert (Pſalm 49, 21; Weish. 5, 3), von ſinnlichen Schmerzen gefoltert (Pſalm 48, 15), ohne Hoffnung einer je kommenden Stunde der Erlöſung (Jeſai. 66, 24).

Der Auslegung des Vaterunſers werden die allgemeinen Eigenſchaften eines heilſamen Gebetes vorausgeſchickt. Das Gebet muß Zuverſicht im Herzen des Beters erwecken (Jac. 1, 6; Hebr. 4, 16); das Vaterunſer vermag ſolche Zuverſicht zu erwecken, denn der Herr ſelber, der weiſeſte Beter (Kol. 2, 3) und unſer Vertreter im Himmel (1 Joh. 2, 1) hat es uns gelehrt und uns an die Erhörbarkeit deſſelben glauben gelehrt (Pſalm 90, 15). Das Gebet muß einen erhörbaren Inhalt haben (Jac. 4, 3); wir wiſſen in der

[1]) Hier wird der Spruch Auguſtin's citirt: Totum gaudium non intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium.

Beſchränktheit unſeres geiſtigen Sehvermögens nicht, um was wir Gott bitten ſollen (Röm. 8, 26); dieſer Rathloſigkeit wurde durch das Gebet des Herrn abgeholfen (Luc. 11, 1). Unſere erlaubten Wünſche und Bitten müſſen zu einander in's richtige Verhältniß geſetzt werden (Matth. 6, 33); dieß leiſtet das Vaterunſer durch die Rangordnung ſeiner beſonderen Bitten. Das Gebet muß andachtsvoll ſein (Pſalm 62, 5) und eben deßhalb auch die entſprechende Kürze haben (Matth. 6, 7); damit motivirt der heilige Auguſtinus die Zweckmäßigkeit des Vaterunſers. Das Gebet muß demüthig ſein (Pſalm 101, 18; Luc. 18, 13; Judith 9, 16); das Vaterunſer iſt Ausdruck der tiefſten Demuth, die Alles von Gott erwartet. Die Wirkungen eines ſolchen heilskräftigen Gebetes ſind folgende: Es iſt ein Heilmittel gegen alles Schlimme, denn es reiniget von der Schuld begangener Sünden (Pſalm 31, 5. 6; Luc. 23, 43); es befreit von der Furcht und Bangigkeit vor zukünftigen Übeln und Sünden (Jac. 5, 13), verſchafft Schutz gegen Verfolger und Feinde (Pſalm 108, 4). Es wirkt die Erfüllung aller gerechten Wünſche (Matth. 7, 7. 8); es wird nur dann nicht erhört, wenn wir im Gebete ſaumſelig ſind (Luc. 18, 1), oder die Nichterhörung zu unſerem Heile zweckdienlicher iſt (2 Kor. 12, 9). Endlich iſt das Gebet nützlich, weil es uns mit Gott befreundet. Gott wird in den Eingangsworten des Vaterunſers als Vater angeredet, weil er uns nach ſeinem Bilde geſchaffen (5 Moſ. 32, 6), in ſeiner Weltleitung uns als die Zwecke der ſichtbaren Dinge berückſichtiget (Weish. 14, 3; 12, 18) und uns als Erben der Verheißungen zu ſeinen Söhnen angenommen hat (Röm. 8, 15). Als Söhne haben wir gegen den himmliſchen Vater eine vierfache Verpflichtung: wir müſſen ihn ehren mit Mund und Herz (Malach. 1, 6; Pſalm 49, 23; Jeſai. 29, 13), und durch reine Bewahrung unſeres Leibes, um Gott im Herzen zu tragen (1 Kor. 6, 20), und durch gerechte Billigkeit gegen den Nächſten (Pſalm 98, 4); wir müſſen ihn nachahmen durch Barmherzigkeit und Streben nach Vollendung (Luc. 6, 36; Matth. 5, 28); wir ſind ihm Gehorſam ſchuldig (Hebr. 12, 9) und dieß wieder aus einem dreifachen Grunde, weil er unſer Herr iſt (2 Moſ. 24, 7), weil der Sohn Gottes uns das vollendete Beiſpiel des Gehorſams gegeben hat (Phil. 2, 8) und um unſeres Heiles wegen (2 Kön. 2, 24); endlich müſſen wir alle Prüfungen und Züchtigungen des Herrn als Beweiſe ſeiner Vaterhuld aufnehmen (Sprichw. 3,

12). — Wir ſagen: Unſer Vater. Dieß ſchließt in ſich, daß wir im Nächſten den Bruder lieben (1 Joh. 4, 20) und ehren (Malach. 2, 26; Röm. 12, 10; Hebr. 5, 9). — Der du im Himmel biſt. Mit dieſen Worten verknüpft ſich die Vorſtellung der Güte (Luc. 11, 13) und Machtgröße (Pſalm 122, 1) des himmliſchen Vaters. Sie dienen zur vorbereitenden Sammlung (Pred. 18, 23; Matth. 5, 12), die in Neubelebung der gottähnlichen Züge unſeres Weſens (1 Kor. 15, 49) und in Betrachtung der himmliſchen Dinge (Matth. 6, 21; Phil. 3, 20; Kol. 3, 20) beſtehen ſoll; ſie ſollen ferner ausdrücken, wie leicht und ſchnell unſer Gebet Gott erreicht; denn die Himmel, in welchen Gott thront, ſind die Heiligen (Jerem. 14, 30; Pſalm 18, 1), welchen er durch den Glauben (Epheſ. 3, 17) und die Liebe (1 Joh. 4, 16; Joh. 14, 23) einwohnt; ſie ſollen endlich, ſoweit ſie die körperlichen Himmel bedeuten, die Macht des Erhörenden ausdrücken, indem Gott über alle körperlichen Himmel erhaben iſt und ſie durch ſeine Macht umſchließt und beherrſcht (3 Kön. 8, 27; Pſalm 101, 20; 102, 19; 101, 13). Daraus folgt die Falſchheit des aſtrologiſchen Fatalismus (Pſalm 102, 19) und aller ſinnlichen Vorſtellungen von Gott (Job 36, 26; Pſalm 112, 4; Jeſai. 40, 18). Gottes Einwohnen aber in den Heiligen erweckt Vertrauen im Bewußtſein der Nähe Gottes (Pſalm 144, 8; Matth. 6, 6) und der Macht der fürbittenden Heiligen (Job 5, 1; Jac. 5, 16). Endlich wecken jene Worte unſere Sehnſucht nach den himmliſchen Dingen (Kol. 3, 1; 1 Petr. 1, 4) und erinnern uns an unſere Pflicht, ein himmliſches Leben zu führen (1 Kor. 15, 48). Eben hiedurch wird unſerem Gebete die zu ſeiner Heilskräftigkeit nothwendige Beſchaffenheit zu Theil. — Geheiliget werde dein Name. Der Name des Herrn iſt wunderbar, weil in ihm Wunderbares gewirkt wird (Marc. 16, 17); er iſt aller Liebe werth, weil in ihm allein Heil zu finden iſt (Apſtgſch. 4, 12), wie Ignatius vor Trajan bekannte, deſſen Schergen dieſen Namen in dem Herzen des getödteten Ignatius mit goldener Schrift eingegraben fanden; er iſt ein ehrfurchtgebietender Name für alle Creatur (Phil. 2, 10); er iſt unausſprechlich und läßt ſich nur durch Bilder verdeutlichen, welche von geſchaffenen Dingen hergenommen ſind, z. B. Fels (Matth. 16, 18), Feuer (5 Moſ. 4, 24), Licht (Pſalm 17, 29). Daß dieſer wunderbare, liebenswerthe, ehrfurchtgebietende, unausſprechliche Name geheiliget werde, iſt unſere erſte Bitte. Heilig hat aber einen drei-

fachen Sinn. Es bedeutet zuerſt das Unwandelbare, Unerſchütterliche, Himmliſche im Gegenſatze zur wandelbaren Welt: Defluxi Domine a te — ſagt Auguſtinus — et erravi nimis, devius factus sum a stabilitate tua. Weiters bedeutet es dasjenige, was nicht erdhaft iſt (Phil. 3, 8), ſei es in Hinſicht auf ſeinen Urſprung (1 Moſ. 3, 18) oder in Hinſicht auf die Finſterniß der lichtloſen Erde (1 Moſ. 1, 2), oder mit Rückſicht auf die unfruchtbare Dürre des Erdelementes an ſich (Pſalm 135, 6; 142, 6); endlich bedeutet heilig ſo viel als blutbeſprengt (sanctus von sanguis, sanguine tinctus) in Hinſicht auf Chriſtus und die im Himmel verklärten Blutzeugen Chriſti (Apok. 1, 5; 7, 14). — Zukomme uns dein Reich. Das Wort hat einen dreifachen Sinn; es bedeutet erſtlich den Anſpruch auf die Herrſchaft, welcher die Gehorſamspflichtigen erſt unterworfen werden müſſen. So verhält es ſich mit der Herrſchaft Chriſti als Menſchen, der von Gott dem Vater zum Herrn aller Welt eingeſetzt iſt (Dan. 7, 14), aber erſt am Ende der Zeit dieſe Herrſchaft vollkommen bethätigen wird (1 Kor. 15, 25), wenn die Gerechten vollendet (Phil. 3, 21), die Böſen bezwungen ſind (Pſalm 109, 2; Amos 5, 18) und der Tod vernichtet ſein wird (1 Kor. 15, 26). Zweitens verſteht man unter dem Reiche Gottes die zukünftige Herrlichkeit des Reiches der Seligen (gloria paradisi), weil hier der auf Beſeligung der Menſchen gerichtete göttliche Wille abſolut erfüllt iſt (Matth. 13, 41); wir ſehnen uns darnach wegen der vollkommenen Gerechtigkeit (Jeſai. 60, 21), Freiheit (Röm. 8, 21; Apok. 5, 10; Jeſai. 28, 5) und überreichlichen Güterfülle (Jeſai. 64, 4; Pſalm 102, 5). Anima cum fornicatur ab te — ſagt Auguſtinus — quaerit extra te quae pura et limpida non invenit nisi cum redit ad te. Endlich verſteht man unter dem Reiche Gottes die Befreiung von der Macht der Sünde (Röm. 6, 12; Jeſai. 52, 7). Die Erfüllung dieſer Bitte des Vaterunſers führt zu jener Seligkeit, die den Sanftmüthigen verheißen iſt (Matth. 5, 4), mag man das Reich Gottes in was immer für einer der drei angegebenen Bedeutungen nehmen (mit Rückſicht auf die dritte gilt Matth. 11, 29; Hebr. 10, 34). — Dein Wille geſchehe, wie im Himmel, ſo auch auf Erden. Der heilige Geiſt wirkt in den Herzen der Menſchen nicht bloß Furcht und Pietät, ſondern auch jene Weisheit, um welche der Pſalmiſt bittet (Pſalm 118, 66), die darin beſteht, daß der Menſch nicht auf ſeinem eigenen Willen beſteht (Sprichw. 3, 5;

26, 12), ſondern dieſen dem göttlichen Willen unterordnet, wie Chriſtus ſich ganz in den Dienſt des göttlichen Willens ſeines Vaters dahin gab (Joh. 6, 38). Um die Kraft, dieß zu können, flehen wir in der dritten Bitte des Vaterunſers. Der Wille Gottes, um deſſen Erfüllung wir bitten, befaßt, ſoweit ſeine Verwirklichung von unſerer Mitwirkung abhängig iſt, drei Stücke in ſich: das ewige Leben, welches der letzte Zweck iſt, um deſſen willen wir geſchaffen (Pſalm 38, 48; Joh. 6, 39); die Erfüllung der göttlichen Gebote, die ſich zur Seligkeit verhält, wie das Arzneimittel zur Geſundheit (Matth. 19, 17; Röm. 12, 2; Jeſai. 48, 17; Pſalm 96, 11; Matth. 5, 48); die Herſtellung des rechten Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit im Menſchen (Röm. 7, 23; Gal. 5, 7), worin die von Gott gewollte Heiligkeit des Menſchen beſteht (1 Theſſ. 4, 3), welche aber erſt in der zukünftigen Erneuerung zur vollen Wahrheit wird (1 Kor. 15, 43). Wir ſagen, dein Wille geſchehe (fiat, nicht fac und auch nicht faciamus), um die Nothwendigkeit des Zuſammenwirkens göttlicher Gnade und menſchlicher Freiheit auszudrücken (Zach. 1, 3; 1 Kor. 15, 10; Augustinus: Qui te creavit sine te, non justificabit te sine te); wenn wir bitten, daß Gottes Wille auch auf Erden erfüllt werde, ſo meinen wir die Heiligung unſeres Sinnenlebens, ſo wie durch die Erfüllung im Himmel die Heiligung des Geiſtes. Dieſer Bitte entſpricht die Seligkeit der Trauernden (Matth. 5, 5), man mag die Bitte auf das ewige Leben (Pſalm 119, 5; 2 Kor. 5, 6) oder auf die dem Fleiſche bittere Beobachtung der göttlichen Gebote (Pſalm 125, 6) oder endlich auf den Kampf des Geiſtes wider das Fleiſch beziehen (Pſalm 6, 7). — Gieb uns heute unſer tägliches Brot. Tiefe Einſicht in die göttlichen Dinge erſchüttert das Herz des Menſchen mit gerechter Furcht; darum bedarf er einer Gnadenſtärkung (Jeſai. 40, 29) durch den heiligen Geiſt (Ezech. 2, 2), damit er nicht verzagend die Hoffnung aufgebe, das Nothwendige von Gott erlangen zu können. Deßhalb betet er unter Eingebung des heiligen Geiſtes die vierte Bitte, die ſich von den drei vorausgehenden dadurch unterſcheidet, daß ſie ſich auf Zeitliches und in der Zeit vollkommen Erfüllbares bezieht. Die Faſſung der Bitte ſchließt fünf Gebrechen aus; denn es wird nur Brot verlangt, d. h. das Nöthige und den Bedürfniſſen der Perſon, des Standes u. ſ. w. Angemeſſene (Sirach 29, 28; Pred. 6, 1 ff.; 5, 12; Joel 20, 14; 1 Tim. 6, 8), es wird nicht verlangt, was Anderen

gebührt (panem nostrum), es wird jede ängſtliche Bekümmerniß um die Zukunft (panis quotidianus = unius diei; Sprichw. 30, 8; Matth. 6, 31) und jedes unmäßige Begehren (panis decem dierum für Einen Tag) ausgeſchloſſen (Sprichw. 23, 21; Pred. 19, 1), und endlich mit dem Worte: Gib, dankend anerkannt, daß Gott der Geber aller Gaben iſt (1 Chronik 29, 14). Außer dem täglichen Brote wird auch das ſacramentale Himmelsbrot (Joh. 6, 51) und das Brot des göttlichen Wortes (Matth. 4, 4) in dieſer Bitte erbeten. Die dieſer Sättigung entſprechende Seligkeit iſt der Hunger und Durſt nach Gerechtigkeit. — Vergib uns unſere Schuld, ſo wie auch wir unſeren Schuldigern vergeben. Menſchen von großer Einſicht und Stärke führen öfter ihre Unternehmungen nicht zum glücklichen Ende, weil es ihnen an der rechten Überlegung (consilium) gebricht. Dieſe, eine beſondere Gnadengabe des heiligen Geiſtes, iſt insbeſondere in der Trübſal nöthig, ſo wie der Rath des Arztes in der Krankheit. Die geiſtige Krankheit des Menſchen iſt die Sünde, und der zur Hebung derſelben angezeigte ärztliche Rath das Almoſengeben (Dan. 4, 24), daher das der Bitte um Erlaß der Sündenſchuld beigefügte Verſprechen bereitwilliger Vergebung der vom Nächſten erfahrenen Kränkungen und Beleidigungen. Das durch die Sünde herbeigeführte Verhältniß zu Gott wird eine Schuld genannt, weil wir durch die Sünde Gott das nehmen, was ihm gebührt; denn Gott hat ein Recht auf unbedingte Anerkennung ſeines Willens, welchen wir ſündigend unſerem eigenen Willen nachſetzen. Die Bitte um Vergebung der Schuld lehrt uns, daß kein Menſch ohne Sünde iſt (1 Joh. 1, 8), Chriſtus und die heilige Jungfrau ausgenommen, deren Namen der heilige Auguſtinus nicht nennen hören will, wenn von Sünde die Rede iſt; daß wir aber niemals die Hoffnung der Vergebung aufgeben dürfen, weil Chriſtus ſelbſt uns um Vergebung der Schuld beten lehrt (Epheſ. 4, 19; Matth. 18, 32). Die Sünde ſchließt zwei Momente in ſich: Schuld und Strafe; die Nachlaſſung der Schuld wird durch die Reue, verbunden mit dem Vorſatze, zu beichten und Genugthuung zu leiſten, erwirkt (Pſalm 31, 5), die Nachlaſſung der in Folge der Reue aus einer ewigen in eine zeitliche verwandelten Strafe wird durch das Bekenntniß vor dem Prieſter erlangt (Joh. 20, 22). Hieher gehört auch die Wohlthat der Indulgenzen, die vom Papſte den darnach begehrenden Gläubigen aus dem Schatze der für die

ganze kirchliche Gemeinſchaft erworbenen Verdienſte Chriſti und der Heiligen zugewendet werden. Bedingung der Vergebung Gottes iſt unſere Verſöhnlichkeit gegen unſere Widerſacher (Sirach 28, 3; Luc. 6, 37). Wer die fünfte Bitte betet, ohne ſeinem Feinde verzeihen zu wollen, lügt nicht, weil er im Plural, alſo nicht in ſeinem, ſondern im Namen der Kirche ſpricht; aber er erhält nicht jene Gnaden, um die er bittet. Die Verſöhnlichkeit ſchließt Grade der Vollkommenheit in ſich; das Niederſte und Gewöhnlichſte iſt, dem Bittenden zu verzeihen (Pred. 28, 2) — vollkommener und edler iſt es, dem Beleidiger ſelbſt die Verſöhnung anzubieten (Pſalm 33, 15). Der Gewährung der fünften Bitte entſpricht die (Matth. 5, 7) verheißene Seligkeit der Barmherzigen. — Führe uns nicht in Verſuchung. Es genügt nicht, die Vergebung der begangenen Sünden zu erlangen, man muß auch den künftigen vorbeugen (Jeſai. 1, 16). Darum bitten wir Gott, er möge uns vor Verſuchungen bewahren. Unter Verſuchungen ſind hier nicht die Prüfungen verſtanden, welche Gott über den Menſchen kommen läßt, damit ſich deſſen Tugend bewähre (5 Moſ. 13, 3), ſondern die Anreizungen zur Sünde, die nicht von Gott kommen (Jac. 1, 13), ſondern vom Fleiſche, welches verbotene Luſt begehrt (Jac. 1, 14) und wider die ernſten Anſtrengungen des Tugendkampfes ſich ſträubt (Weish. 9, 15; Röm. 7, 21); — vom Teufel (Epheſ. 6, 13; 1 Theſſ. 3, 5), der gleich einem gewandten Feldherrn die Schwächen des Menſchen ſchlau ausſpäht (1 Petr. 5, 8), unter dem Scheine des Guten täuſcht und lockt (2 Kor. 11, 14) und den Verführten lähmt und bindet, daß er ſich nicht erheben könne (Job 40, 12); — von der Welt, welche durch ihre Güter (1 Tim. 6, 10) und Mühſale (Job 37, 19; 2 Tim. 3, 12; Matth. 10, 28) verſucht. Die vom Fleiſche kommenden Verſuchungen ſind darum ſo gefährlich, weil der Leib Hausgenoſſe der Seele iſt: Nulla pestis — ſagt Boëthius — efficacior est ad nocendum quam familiaris amicus. Chriſtus ſagt nicht, daß wir bitten ſollen, von jeder Verſuchung oder Prüfung verſchont zu bleiben, da die Prüfung einen guten und heilſamen Zweck und Erfolg haben kann (Jac. 1, 2. 12; Sir. 2, 1), ſondern daß wir in die Verſuchung nicht einwilligen (1 Kor. 10, 13). Gott läßt Verſuchungen zu (Pſalm 70, 9); aber Gott giebt die Kraft zum Siege über ſie durch die von ihm geſpendete Gnade der charitativen Liebe (Hohel. 8, 7) und der Erleuchtung (Pſalm 31, 8; 12, 5). Die Erfüllung

dieſer Bitte wirkt die den Reinen verheißene Seligkeit (Matth. 5, 8). — Erlöſe uns vom Übel. Dieſe Bitte hat eine allgemeinere Faſſung als die vorige, und bezieht ſich auf Übel aller Art. Gott bewahrt uns von dieſen auf vierfache Art: er verhütet, daß Trübſale über uns kommen, nicht etwa ſchlechthin (2 Tim. 3, 12), ſondern nach Art eines weiſen Arztes, der die allzu ſtarken und ſchmerzenden Mittel ſchwächt (Apok. 3, 8; Job 5, 19) [1]); er gibt uns in den verhängten Leiden ausreichenden Troſt, ohne welchen wir ſie nicht tragen könnten (2 Kor. 1, 8; 7, 6; Pſalm 93, 19); er macht uns durch geſpendetes Gutes alles Schlimmere vergeſſen (Tobias 3, 22; 2 Kor. 4, 17); er wendet das Übel ſelber zum Guten (Röm. 5, 3; Tobias 3, 13). Der Menſch wandelt es zum Guten durch Geduld, welche die Weisheit des Unglücklichen iſt (Sprichw. 19, 11) und den Frieden der Seele wirkt; daher der ſechſten Bitte die den Friedfertigen verheißene Seligkeit entſpricht. — Das Vaterunſer ſpricht in Kürze Alles aus, was der Menſch begehren und wovor er ſich hüten muß. Zuvörderſt muß er Gott ſelbſt begehren; dieß wird in der erſten Bitte ausgeſprochen. Die folgenden drei Bitten ſagen, was er von Gott zu begehren habe gemäß der (Matth. 6, 33) vorgezeichneten Rangordnung der Güter: Gottes Reich (zweite Bitte), ſeine Gerechtigkeit (dritte Bitte), und ſodann alles Übrige, was zur Erlangung dieſer Güter nothwendig iſt (vierte Bitte). Die letzten drei Bitten enthalten die den genannten drei Arten von Gütern entgegengeſetzten Übel, um deren Verhütung und Abwendung Gott zu bitten iſt.

Das Gebet des engliſchen Grußes lautet: Ave Maria gratia plena, Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui. Die erſteren dieſer Worte ſprach der Engel, die folgenden Eliſabeth, die letzten hat die Kirche hinzugefügt. Der Gruß des Engels lautet mit Ausnahme des ſpäter von der Kirche hinzugefügten Wortes: Maria ſo: Ave, gratia plena, Dominus tecum. Schon das Wort Ave drückt etwas Außerordentliches, eine Huldigung aus; mehreren Gerechten des alten Teſtamentes ſind Engel erſchienen, aber nicht um ihnen zu huldigen, ſondern um ihre Huldigung ent-

[1]) Letztere Stelle wird ſo erklärt: In sex tribulationibus i. e. praesentis vitae, quae per sex aetates distinguitur, liberabit te, in septima non tanget te malum.

gegen zu nehmen. An ſich gebührt es dem Engel, daß ihm von den Menſchen gehuldiget werde: denn der Engel nimmt als reiner Geiſt einen höheren Rang ein (Pſalm 103, 4), während der Menſch aus Staub und Aſche gebildet iſt (1 Moſ. 18, 27); er ſteht als Himmelsbewohner im nächſten Verkehre mit Gott (Dan. 7, 10), während der Menſch durch die Sünde von Gott nur allzuweit abgekommen iſt (Pſalm 54, 8); er ſonnt ſich ununterbrochen in der Fülle des göttlichen Gnadenlichtes (Job 25, 3), welches den Menſchen nicht ununterbrochen und nicht in gleicher Fülle leuchtet. Allein in Beziehung auf Maria hat ſich das Verhältniß umgekehrt; denn ſie übertrifft ſelbſt noch die Engel an Gnadenfülle, Reinheit und Innigkeit der Gottesgemeinſchaft. Sie beſitzt die größte Fülle der Gnaden, die ein Geſchöpf beſitzen kann; denn ſie wird durch dieſelbe vor aller perſönlichen Sünde bewahrt, und von der Erbſünde noch im Mutterſchooße gereiniget; während die übrigen Heiligen jeder durch eine beſondere Tugend groß geworden ſind, iſt ſie zum beſonderen Muſter aller Tugenden geworden, z. B. der Demuth (Luc. 1, 38); Keuſchheit (Luc. 1, 34) u. ſ. w. Dieſes höchſte Maaß göttlicher Gnadenfülle offenbarte ſich weiters darin, daß es in ſeinem Überfließen auch ihren Leib für die Empfängniß des Gottesſohnes heiligte (Luc. 1, 35) und ausreicht, nicht nur vielen, ſondern allen Menſchen Heil und Huld von Gott zu erwirken (Hohelied 4, 4; Sirach 24, 25). Auf dieſe Gnadenfülle wird durch den Namen Maria, d. h. Illuminata in se hingedeutet (Jeſai. 58, 11). Sie übertrifft die Engel weiters durch die Innigkeit ihrer Gemeinſchaft mit Gott. Sie wurde durch die Empfängniß Mutter des Sohnes Gottes und Tempel des heiligen Geiſtes, und wird deßhalb von der Kirche als totius trinitatis nobile triclinium beſungen; das Verhältniß des Engels hingegen zu Gott iſt das Verhältniß des Dieners zum Herrn, und er deutet mit den Worten Dominus tecum an, daß auch die Gottesmutter ſeine Herrin ſei. Eben dieſe Bedeutung Herrin iſt auch durch die ſyriſche Etymologie des Namens Maria begründet. Die heilige Jungfrau übertrifft die Engel endlich auch an Reinheit, weil ſie nicht nur an ſich vollkommen rein war, ſondern auch Anderen Reinheit erworben hat. Sie war rein von jeder Schuld und ausgenommen von dem dreifachen Strafloſe, welches die Menſchen in Folge der Urſünde traf: erſtlich von dem Strafloſe des Weibes, da ſie ihren Sohn ohne Corruption empfieng, ohne Beſchwerde unter dem Herzen trug und

in Freude gebar (Jeſai. 35, 2); ſie war als gottgeweihte Jungfrau (nach 1 Kor. 7, 32. 33) enthoben von der Laſt jener irdiſchen Sorgen, die im Schweiße des Angeſichtes verwaltet werden; ihr Leib verfiel nicht dem Looſe, zu Staub und Aſche zu werden, da ſie mit ihrem Leibe in den Himmel aufgenommen wurde (Pſalm 131, 8). Darum iſt ſie gebenedeit unter den Frauen (benedicta in mulieribus), indem ſie allein den Fluch der Erde aufhob, den Segen des Himmels trug und die Pforte des Paradieſes öffnete. Dieß iſt durch die etymologiſche Erklärung ihres Namens: Meeresſtern, ausgedrückt; denn wie der Stern die Schiffer in den Hafen leitet, ſo die Jungfrau die Menſchen zum Himmel. — Benedictus fructus ventris tui. Der Sinn dieſer Worte ſtellt ſich vollkommen hervor durch die Rückſicht auf die Frucht, nach welcher Eva verlangte. Was der Sünder in ſeinen Wünſchen nicht erreicht, erlangt der Gerechte (Sprichw. 13, 22). Die trügeriſche Hoffnung (1 Moſ. 3, 5), durch welche Eva ſich täuſchen ließ, erfüllte ſich an Maria, denn ſie wurde (gemäß 1 Joh. 3, 2) als Mutter des Gottesſohnes in der vollkommenſten Weiſe gottähnlich. Die dem Scheine nach ſüße Frucht, die Eva begehrte, enttäuſchte in ihrem Genuſſe bitter, brachte Schmach, Scham und Tod; die Frucht der heiligen Jungfrau bringt die entgegengeſetzte Wirkung hervor (Joh. 6, 57). Die Frucht Eva's war ſchön anzuſchauen; aber weit ſchöner, erquickender und herrlicher iſt der Anblick der Frucht Maria's (Pſalm 44, 3), nach welchem ſich die Engel ſehnen. Maria's Frucht heißt die gebenedeite, weil ſie geſegnet iſt von Gott (Epheſ. 1, 3), geprieſen von den Engeln (Apok. 7, 12) und Menſchen (Phil. 2, 11; Pſalm 117, 26).

Die Schrift de duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis beginnt mit der Unterſcheidung eines vierfachen Geſetzes. Das erſte iſt das Geſetz der Natur, d. i. die aus dem natürlichen Lichte der Vernunft kommende unmittelbare Erkenntniß der Principien des ſittlichen Handelns; die Kenntniß dieſes Geſetzes iſt jedem Menſchen angeſchaffen, Niemand kann ſich entſchuldigen, daß ſie ihm fehle (Pſalm 4, 6). Aber in die Lichtſaat Gottes hat der Teufel ſeinen finſteren Samen eingeſtreut; da der menſchliche Geiſt Gott ungehorſam wurde, ſo wurde auch das Fleiſch dem Geiſte ungehorſam und folgt fortan ſeinem eigenem Geſetze (lex concupiscentiae Röm. 7, 23). Um den von den Begierden des Fleiſches beherrſchten Menſchen wieder zum Gehorſam gegen Gott zurückzu-

führen, war ein geſchriebenes Geſetz nothwendig. Der Menſch kann aber auf zweifache Weiſe vor dem Böſen bewahrt und zum Guten angetrieben werden, durch Furcht, die zwar nicht die Gerechtigkeit ſelber, aber der Anfang derſelben iſt (Sirach 1, 16. 27), und durch Liebe. Darnach wurde auch ein doppeltes Geſetz geſchrieben, zuerſt das Geſetz Moſis mit ſeinen Schrecken (Hebr. 10, 28), die aber unzureichend waren, die Menſchen innerlich umzuwandeln, dann eben deßhalb das Geſetz Chriſti, welches vor dem Moſaiſchen Geſetze drei Stücke voraus hat; denn es macht ſeine Befolger nicht zu Knechten, ſondern zu Freien (2 Kor. 3, 17), es nimmt ſeine Sanction nicht vom zeitlichen, ſondern vom ewigen Sein des Menſchen (Jeſai. 1, 19; Matth. 19, 17; 3, 2), es iſt im Gegenſatze zu den beſchwerlichen Satzungen des alten Teſtamentes (Apſtgſch. 15, 10) ein leicht zu erfüllendes Geſetz (Röm. 8, 15). Das Geſetz Chriſti iſt das Geſetz der Liebe und Gnade, welches zum Zwecke der Gemeinfaßlichkeit in eine kurze Formel gebracht worden iſt (Röm. 9, 28); dieſe Formel bedeutet für das ſittliche Leben, was der Kanon (regula) für den Künſtler bedeutet. Das Geſetz Chriſti hat eine vierfache Wirkung: Es wirkt im Menſchen das geiſtige Leben (1 Joh. 4, 16), denn die Liebe wandelt den Liebenden in das Geliebte im guten und ſchlimmen Sinne (Oſeas 9, 10), daher der Gott liebende Menſch nach den Worten des Apoſtels (1 Kor. 6, 17) mit Gott Ein Geiſt, und Gott nach dem heiligen Auguſtinus die Seele des menſchlichen Geiſtlebens wird; wie der Leib ohne Seele, ſo iſt die Seele in der Trennung von Gott dem Tode verfallen (1 Joh. 3, 11). Das Geſetz Chriſti oder die Liebe treibt zur Beobachtung der göttlichen Gebote (Joh. 14, 13); nunquam est Dei amor otiosus — ſagt der heilige Gregorius M. — operatur enim magna, si est; si vero operari renuit, amor non est. Die Liebe bietet zuverläßigen Schutz gegen alle Übel, ihr wird alles Schlimme zum Guten (Röm. 8, 28). Sie führt endlich zur Seligkeit (2 Tim. 4, 8); der Unterſchied in den Graden der Seligkeit iſt durch die Gradunterſchiede der Liebe bedingt, daher die Apoſtel, obwol ſie anderen Heiligen in ſtrengen Selbſtverläugnungsübungen nachſtehen mögen, dennoch den höchſten Rang unter den Seligen einnehmen, weil ihnen die Erſtlinge des Geiſtes zu Theil geworden (Röm. 8, 23). Außerdem wirkt die Liebe Nachlaſſung der Sünden (1 Petr. 4, 8; Sprichw. 10, 12; Luc. 7, 47), Erleuchtung des vor Empfang der Gnade in Finſterniß

(Job 37, 19) getauchten Herzens (1 Joh. 2, 27; Pſalm 138, 24; Sirach 2, 10), vollkommene Freude und vollkommenen Frieden (Pſalm 118, 165), der den Gottloſen abgeht (Jeſai. 57, 20. 21); Gott allein vermag unſer Herz mit überſchwenglichem Glücke zu erfüllen (1 Joh. 3, 20) und will es in jenen, die ihn lieben und ſuchen (Pſalm 102, 5). Die Liebesgnade erhöht den Menſchen zur Freiheit der Kinder Gottes und gibt ihm den Anſpruch auf das ewige Erbe der göttlichen Verheißung (Joh. 15, 15; Röm. 8, 15. 16; 1 Joh. 3, 1; Weish. 5, 5). Wir haben die Charitas nicht aus uns ſelbſt, ſie wird in uns durch die zuvorkommende Liebe Gottes gewirkt (1 Joh. 4, 10). Sie übertrifft alle anderen Gnadengaben; denn dieſe können dem Menſchen ohne den heiligen Geiſt einwohnen, die Charitas aber nicht (Röm. 5, 5). Zur Erlangung und Bewahrung der Charitas werden gewiſſe Bedingungen erfordert. Zur Erlangung der Charitas führt die fleißige Anhörung des göttlichen Wortes, das mit ſeinen Flammen die Herzen der Hörer entzündet (Pſalm 118, 140; 104, 19; Luc. 24, 32; Apſtgſch. 10, 44) und die beſtändige Erwägung der himmliſchen Güter (Pſalm 38, 4). Durus est animus hominis qui etsi dilectionem nolit impedire, saltem non velit rependere (Auguſtinus). Um die Liebe zu bewahren, muß man alle ſchlimmen Gedanken und Regungen von ſich ferne halten (Jeſai 1, 16; Weish. 1, 3); im Beſonderen iſt es nothwendig, ſein Herz von den zeitlichen Dingen zu trennen, denn wie der heilige Auguſtinus ſagt: Charitatis venenum est spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium. Dieſem Zwecke der Losreißung vom Irdiſchen und Erhebung zum Himmliſchen dienen alle Ordensinſtitute (2 Macc. 1, 22). Eben ſo dient das Leiden und Dulden für Gott zur Feſtigung der himmliſchen Charitas (Hohel. 8, 7; 1 Moſ. 7, 17). Das Gebot der chriſtlichen Liebe hat Gott und den Nächſten zum Gegenſtande. Zur vollkommenen Erfüllung des Gebotes, Gott zu lieben, gehören vier Stücke: die dankbare Erwägung alles von Gott empfangenen Guten (1 Chron. 29, 14; Sirach 47, 10); die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit (1 Joh. 3, 20; Sirach 43, 32); die Losreißung von der Liebe zum Weltlichen und Irdiſchen (Jeſai. 40, 18; 28, 20; 2 Moſ. 20, 5); allſeitige Vermeidung der Sünde (Matth. 6, 24; Jeſai. 38, 3; 3 Kön. 18, 21; Joel 2, 12). Gegen die Gott ſchuldige Liebe verſündigen ſich jene, welche zwar gewiſſe Fehler meiden oder

beichten, andere aber nicht (Jacob. 2, 10; Pſalm 61, 9). Die Liebe zu Gott fordert, daß man ſich ganz, und daß man Alles, Herz, Seele, Gemüth, Kraft an Gott hingebe. Unter der Hingabe des Herzens verſteht man die rechte Intention, ohne welche keine Handlung gut iſt (Matth. 6, 23; 1 Kor. 10, 31; Röm. 3, 8). Aus ganzer Seele Gott lieben, heißt ſeinen Willen mit dem göttlichen ganz gleichförmig machen (Pſalm 39, 9; Seele = Wille Hebr. 10, 38). Die Liebe aus ganzem Gemüthe bedeutet die Hingabe des ganzen inneren Menſchen, wodurch jede Sünde im Gedanken ausgeſchloſſen wird (2 Kor. 10, 5; Jeſai. 1, 16; Sprichw. 3, 5). Aus allen Kräften Gott lieben, heißt all ſein Können und Vermögen für den Dienſt Gottes einſetzen (Pſalm 58, 10; Jeſai. 5, 22; Sprichw. 24, 11). Das zweite Gebot Chriſti iſt, den Nächſten zu lieben. Die Impulſe hiezu ſind die Liebe zu Gott (1 Joh. 4, 20) und Chriſtus (1 Kor. 12,.17), das Gebot Chriſti (Joh. 15, 12; 13, 25), die natürliche Verwandtſchaft aller Menſchen (Sirach 13, 19), das Verlangen nach der Theilnahme an dem gemeinſamen Verdienſtſchatze der in Liebe verbundenen Gläubigen (Pſalm 118, 63). Man ſoll den Nächſten wie ſich ſelbſt lieben; dieß ſchließt in ſich, daß man den Nächſten nicht um des Nutzens (Sirach 6, 10) oder Vergnügens wegen, das wir durch ihn gewinnen, lieben, ſondern ſein eigenſtes Beſtes wünſchen, daß wir ihn nicht Gott gleich oder über Gott ſtellen, ſondern uns gleich ſtellen (Hohelied 2, 4; Matth. 10, 37), daß wir ihn werkthätig (1 Joh. 3, 17) und aufrichtig (Pſalm 27, 3; Röm. 12, 9) lieben, daß wir in unſerer Liebe beharrlich ſeien (Sprichw. 17, 17), wozu Geduld (Sprichw. 25, 18) und Demuth (Sprichw. 13, 10) die Mittel ſind; daß wir ihn mit gerechter und heiliger Geſinnung lieben (Joh. 15, 9; Sirach 24, 24). Die Juden und Phariſäer verſtanden unter dem Nächſten, den man lieben ſolle, bloß die Freunde. Chriſtus hingegen lehrte, daß man auch die Feinde lieben müſſe (Matth. 5, 44); wer ſeinen Bruder haßt, iſt nicht im Stande des Heiles (1 Joh. 2, 9). Die Schrift redet wol auch von einem Haſſe (Pſalm 138, 22; Luc. 14, 26), dieſer kann aber nicht die Perſon, ſondern nur das Gebrechen treffen, gleichwie Gott das geſchaffene Sein liebt, deſſen Entehrung aber haßt (Pſalm 5, 7; Weish. 11, 25). Man kann, ohne die Liebe zu verletzen, dem Nächſten etwas von ihm als Übel Empfundenes zufügen, um ihn zu beſſern (Jeſai. 28, 19), oder um einen Feind der Kirche

unſchädlich zu machen (2 Macc. 1, 17); auch das Strafamt wird im Namen Gottes geübt (Röm. 13, 4). Die Strafe wird entweder zur Züchtigung oder um eines höheren und heiligeren Zweckes willen verhängt. Es genügt aber nicht, dem Nächſten nichts Schlimmes als ſolches zu wollen, man muß ihm auch Gutes wollen, nämlich ſeine Beſſerung und ſein ewiges Heil. Es gibt ein allgemeines und ein beſonderes Wohlwollen; erſteres gebührt Jedem und faßt in ſich, daß man für den Nächſten bete und in der äußerſten Noth ihm zu Hilfe komme. Aber man iſt ihm keine beſondere rückſichtsvolle Freundlichkeit ſchuldig, außer er ſucht unſere Verzeihung und beſondere Nachſicht, die man ohne unchriſtliche Feindſeligkeit nicht verweigern kann (Matth. 6, 14. 12). Gewährung der nachgeſuchten Vergebung iſt Chriſtenpflicht, freiwilliges Anerbieten der Vergebung eine chriſtliche Vollkommenheit, zu welcher viele Gründe aufmuntern: die Bewahrung der eigenen Würde, die in der Sohnſchaft Gottes beſteht (Matth. 5, 45. 47); das edle Streben nach dem Siege im Guten (Röm. 12, 21); die Erwerbung vieles Guten, indem man Feinde zu Freunden macht (Röm. 12, 20); die größere Geneigtheit Gottes, unſere Gebete zum Frommen anderer Menſchen zu erhören (ſo wird Jerem. 15, 1 auf das Gebet für die Feinde gedeutet, vgl. Luc. 23, 34 und die durch des Stephanus Gebet bewirkte Bekehrung Pauli); die Bewahrung vor der Sünde, indem uns nämlich Gott in eben dem Maaße an ſich zieht, als wir den Feind an uns ziehen (Oſeas 2, 6; Pſalm 118, 176; Hohelied 1, 3; Luc. 6, 37. 38; Matth. 5, 7).

Die zwei Gebote der Liebe faſſen alle Gebote des Dekaloges in ſich; die drei Gebote der einen Tafel gehören unter das erſte Gebot der chriſtlichen Liebe, die ſieben Gebote der zweiten Tafel unter das zweite Gebot. Die Erfüllung der drei Gebote der erſten Tafel bedeutet Verehrung Gottes durch Herz, Wort und That. Das erſte Gebot: Du ſollſt keine fremden Götter haben (2 Moſ. 20, 3), iſt gegen verſchiedene Irrungen gerichtet; gegen den Dämonendienſt (Pſalm 95, 5), gegen Zauberkünſte und Sortilegien, die nicht ohne Bündniſſe mit den Dämonen geübt werden können (1 Kor. 10, 20. 21), Sterndienſt und Aſtrologie (Weish. 13, 2; 5 Moſ. 4, 15), aſtrologiſchen Fatalismus, Verehrung der Elemente (Weish. 13, 2) und praktiſche Vergötterung der irdiſchen Dinge (Epheſ. 5, 5) und Menſchenvergötterung, die aus ſinnlicher Anhänglichkeit, Schmeichelei

und Hochmuth ihren Urſprung genommen hat. Die Gründe für das Verbot, fremde Götter zu haben, ſind: die unantaſtbare Ehre Gottes (Röm. 1, 23; Jeſai. 48, 11) des Allſehenden (Deus dicitur a videndo; hoc est enim unum signum Deitatis vgl. Jeſai. 41, 23; Hebr. 4, 13), gegen welche ſich die Divinatoren verſündigen (Jeſai. 8, 19); die allſpendende Güte Gottes (Pſalm 103, 28), die von den Anbetern anderer Götter mit grobem Undank vergolten wird (Oſeas 2, 5; Pſalm 39, 5; Gal. 4, 9); die Heiligkeit der dem Einen wahren Gott gelobten Treue (Hebr. 10, 28; Röm. 7, 2); die Furchtbarkeit der Herrſchaft des Satans (Jerem. 16, 13; Matth. 11, 30; Röm. 6, 19; Weish. 5, 7; Jerem. 9, 5); die Unermeßlichkeit des Lohnes der treuen Verehrer, weit über das, was Muhamedaner und Juden hoffen (Matth. 22, 30; Joh. 6, 69). — Zweites Gebot: Du ſollſt den Namen Gottes nicht eitel nennen. Wird eitel im Sinne von falſch (Pſalm 11, 3) genommen, ſo iſt das zweite Gebot ein Verbot falſcher Schwüre (Zach. 8, 17; 13, 3), durch welche der Schwörende Gott, ſich und dem Nächſten eine Unbild zufügt: Gott, indem er entweder der Allwiſſenheit (Hebr. 4, 13) oder der Heiligkeit (Pſalm 5, 7) oder der Richtermacht Gottes ſpottet; ſich ſelbſt liefert er dem ſchrecklichſten Gerichte Gottes. Gegen den Nächſten verſündiget er ſich, indem er, ſo viel an ihm iſt, das Vertrauen, das Fundament des geſelligen Zuſammenlebens (Hebr. 6, 16) untergräbt. Heißt eitel ſo viel als unnütz (Pſalm 93, 11), ſo iſt mit dem zweiten Gebote das Verbot der Schwüre ohne Noth ausgeſprochen (Matth. 5, 37), vor welchen in Hinſicht auf die große Verſuchlichkeit zu Zungenſünden (Jacob. 3, 2 ff.) gewarnt wird (Sirach 23, 9). Heißt eitel ſo viel als ungerecht (Pſalm 4, 3), ſo ergibt ſich das Verbot von eidlichen Verſprechungen des Ungerechten (Herodes Matth. 6), oder Schwüren, das Gute und Beſſere unterlaſſen zu wollen; ſolche Schwüre zu halten iſt verboten, und gleichwol iſt der Nichthaltende ein Meineidiger. Heißt eitel ſo viel als thöricht (Weish. 13, 1), ſo iſt das Verbot gotteslästerlicher Reden gemeint (3 Moſ. 24, 16). Man nimmt den Namen Gottes zu ſechs Stücken in den Mund: zur Bekräftigung einer Ausſage; zur Heiligung des Menſchen (1 Kor. 6, 11); zur Vertreibung des böſen Feindes (Jeſai. 4, 1; Taufexorcismus); zum Bekenntniſſe des Glaubens an ſeine Kraft (Röm. 10, 13. 14), um Gott durch das Wort des Mundes zu verherrlichen (Jeſai. 43, 7), wie man ihn

durch die guten Thaten verherrlichet (Matth. 5, 16); zum Schutze ſeiner ſelbſt und Anderer (Sprichw. 18, 10; Marc. 16, 17; Apſtgſch. 4, 12), zur vollkommenen Erfüllung aller Werke (Kol. 3, 17; Pſalm 123, 7). Man darf bei niemand Anderem, als bei Gott ſelbſt ſchwören (2 Moſ. 23, 13); die Schwüre bei geſchaffenen Dingen, bei dem eigenen Haupte, bei der eigenen Seele (2 Kor. 1, 23), beim Evangelium ſind nur in Kraft der in ihnen enthaltenen Beziehung auf die veritas prima ſtatthaft. — Das dritte Gebot, die Sabbatheiligung betreffend, wurde gegeben, erſtlich um der Meinung einer ewigen Exiſtenz der Welt vorzubeugen (2 Petr. 3, 3) und neben der Erinnerung an den zeitlichen Anfang der Welt auch die Beziehung auf eine neue Schöpfung durch Chriſtus auszudrücken; die Sabbatruhe ſollte das Ruhen Chriſti im Grabe ausdrücken (Pſalm 15, 9. 10) und den zukünftigen ewigen Sabbat vorbilden (Jeſai. 14, 3; 32, 18), deſſen Ruhe im Freiſein von den mühſeligen Beſchwerden des Erdenlebens, von den Verſuchungen und von der Knechtſchaft des Teufels beſteht, und von Chriſtus verheißen worden iſt (Matth. 11, 28); die Sabbatfeier ſoll die Herzen zur heiligen Liebe entflammen (Weish. 9, 15), welche wol in Einigen immerfort lebendig iſt (Pſalm 33, 2; 1 Theſſ. 5, 17; Pſalm 118, 164), in Anderen aber erſterben würde, wenn ſie in beſtimmten Friſten nicht immer auf's Neue angefacht würde (Jeſai. 58, 13; Job 22, 26); endlich ſoll das irdiſche Mühen und Gewerben für einige Zeit zur Erquickung und Erholung der Menſchen, insbeſondere der Dienenden unterbrochen werden (5 Moſ. 5, 14. 15). Die Heiligung der feſtlichen Tage ſchließt zweierlei in ſich, gemäß dem zweifachen Sinne des Wortes heilig, welches rein und gottgeweiht bedeutet; Heiligung als Reinbewahrung bedeutet die Unterlaſſung gewiſſer Dinge, heilig als Weihung für Gott die Begehung gewiſſer Handlungen. Zu vermeiden ſind: knechtliche Arbeiten (Jerem. 17, 24; 3 Moſ. 23, 7), ausgenommen den Fall der Noth (Matth. 12, 1), den Nutzen der Kirche (Matth. 12, 5) oder des Nächſten (Matth. 12, 10—15) und das Gebot einer höheren Auctorität (Joh. 7, 23); ferner Verſündigungen aller Art (Jerem. 17, 21; Pſalm 37, 5), welche knechtliche Werke des Geiſtes ſind (Joh. 8, 34) und die Sabbatfeier dem Herrn verhaßt machen (Jeſai. 1, 13); endlich der Müſſiggang und das Nichtsthun (Sirach 33, 29; 1 Macc. 2, 34 ff.; Klagel. 1, 7); daher derjenige, der ſich ſonſt nicht zu beſchäftigen weiß, wohl thut, nur die Hauptfeſttage

zu feiern (Pſalm 98, 4; 2 Macc. 2, 41). Die für den heiligen Tag anbefohlenen Verrichtungen ſind: das Opfer (4 Moſ. 28, 8. 9) von Allem, was wir haben (1 Chron. 29, 14), unſerer Seele (Pſalm 50, 19; 140, 2) unſeres Leibes (Röm. 12, 1; Pſalm 49, 23), unſerer Beſitzthümer (Hebr. 13, 16; Nehem. 8, 10); angelegentliche Beſchäftigung mit dem Worte Gottes (Joh. 8, 47; Epheſ. 4, 29; Jerem. 23, 29; 1 Kor. 15, 33; Pſalm 118, 11; 118, 105; 104, 19), fromme Übung und Betrachtung in heiliger Ruhe (Pſalm 45, 11; 36, 3; Hebr. 4, 9; Weish. 8, 16). Um aber zu dieſer heiligen Ruhe gelangen zu können, muß eine dreifache Unruhe entfernt werden; der Menſch muß ſich abthun von der Unruhe der Sünde (Jeſai. 57, 20), von den Leidenſchaften der Sinnlichkeit (Gal. 5, 17) und von den weltlichen Geſchäften (Luc. 10, 41; Jeſai. 58, 13), kurz Alles entfernen (Matth. 13, 46), was ihn hindern könnte, in den heiligen Frieden des Herrn einzugehen (Pſalm 131, 14).

Die ſieben Gebote der zweiten Geſetzestafel beziehen ſich auf Worte und Geſinnungen der Menſchen; auf Geſinnungen das neunte und zehnte Gebot, auf Worte das achte, auf Werke die vorausgehenden übrigen. Rückſichtlich dieſer ſind abermals theils Begehungen, theils Unterlaſſungen geboten, Begehungen im vierten Gebote, Unterlaſſungen in den drei folgenden mit Bezug auf die Einzelperſonen (fünfte Gebot), vereinigte moraliſche Perſonen (ſechste Gebot), Beſitzthümer der Perſonen (ſiebente Gebot). Das vierte Gebot verlangt, Vater und Mutter zu ehren. Der heilige Ambroſius ſagt, daß uns nächſt Gott die Eltern die Theuerſten ſein müſſen; Ariſtoteles ſagt, daß die Kinder den Eltern nie genügende Vergeltung leiſten können, daher wol ein gekränkter Vater ſeinen Sohn, aber nicht umgekehrt dieſer ſeinen Vater verſtoßen kann. Die Kinder verdanken den Eltern ihr Daſein (Sirach 7, 29), Unterhalt (Job 1, 21) und Erziehung (Hebr. 12, 9; Sirach 7, 25; Sprichw. 22, 6; Klagel. 3, 27; Tobias 4, 6; Weish. 4, 6; 2 Moſ. 20, 5). Die Eltern geben dem Kinde mehr, als ein Herr dem Untergebenen; dieſer empfängt von dem Herrn wol äußere Gaben, aber nicht die Exiſtenz; daher müſſen die Eltern mehr geehrt werden als jeder andere Gebieter, Gott ausgenommen, welchem der Menſch die von den Eltern nicht ererbte Seele verdankt. Dadurch, daß man den Eltern die ſchuldige Ehre erweist (Sirach 3, 8 ff.), ehrt man ſich ſelbſt (Sirach 3, 13). Den Unterhalt, welchen die

Eltern den Kindern ſpenden, müſſen dieſe durch die Sorge um die altgewordenen Eltern vergelten (Sirach 3, 14); ſelbſt die Thiere dienen hierin den Menſchen zur Lehre, wie Caſſiodor durch das Beiſpiel der Störche zeigt. Den Eltern als Erziehern ſind die Kinder Gehorſam ſchuldig (Kol. 3, 20), ſo weit es Gottes Geboten nicht zuwiderläuft (Luc. 14, 26; 5 Moſ. 32, 6). Die Pietät gegen die Eltern hat die Verheißung großen Lohnes: Gnade in dieſem, und Herrlichkeit im zukünftigen Leben (Sirach 3, 10; 1 Moſ. 27, 16; Luc. 16, 10), ein langes, d. i. an Thaten und Verdienſten reiches Leben auf Erden (Sirach 3, 7; Weish. 4, 13), Wiedervergeltung des den Eltern Erwieſenen durch dankbare Kinder (Sirach 3, 6; Matth. 7, 2), ein geehrter Name (Sirach 3, 13. 18), Fülle zeitlicher Güter (Sirach 13, 11). Böſe, undankbare Kinder ſind dem Gerichte des Todes verfallen; denn die Kinder haben von den Eltern das Leben, wie die Kriegsleute vom Könige ihre Lehen, und verwirken gleich dieſen ihren Anſpruch auf das Verliehene durch Injurien wider den Verleiher (Sprichw. 30, 17; Sirach 33, 20. 21). Außer den Eltern gibt es noch andere Menſchen, welche väterliches Anſehen behaupten: die Apoſtel und andere Heilige, welche durch Wiſſenſchaft und Glaube Vorbilder und Führer ſind (1 Kor. 4, 15; Sirach 44, 1; Hebr. 13, 7), die geiſtlichen Oberen (Luc. 10, 16; Hebr. 13, 17; Sprichw. 3, 9), Könige und Fürſten (4 Kön. 5, 13; Röm. 13, 1; Sprichw. 24, 1), Wohlthäter (Sirach 4, 10; 29, 20; Weish. 16, 29), Perſonen, die durch ihr Alter ehrwürdig ſind (5 Moſ. 32, 7; 3 Moſ. 19, 32; Sirach 32, 9. 13). — Rückſichtlich des fünften Gebotes ſind drei Irrthümer zu erwähnen: Einige meinten, es ſei nicht einmal erlaubt, Thiere zu tödten (dagegen 1 Moſ. 9, 3 und der Ausſpruch des Ariſtoteles: Venatio est sicut justum bellum). Andere ſagten, die Tödtung von Menſchen ſei ſchlechthin verboten, alſo auch die Hinrichtung von Verbrechern; man überſieht, daß eine ſolche Tödtung nicht eigenmächtig, ſondern im Auftrage Gottes, des Herrn über Leben und Tod (5 Moſ. 32, 39) vorgenommen wird (Sprichw. 8, 15; Röm. 13, 4; 2 Moſ. 22, 18; Röm. 6, 23). Wieder Andere glauben, durch das fünfte Gebot ſei bloß die Tödtung Anderer, nicht aber der Selbſtmord verboten, der an Samſon, Cato, frommen mit Schmach bedrängten Jungfrauen ſogar als Tugend geprieſen wird. Dagegen bemerkt Auguſtinus, daß ein Heroismus ſolcher Art nur aus außerordent-

licher Eingebung des heiligen Geiſtes ſich erklären und rechtfertigen laſſe. Ein Menſchenmord kann auf vielerlei Art vollbracht werden: Durch thätliches Vergreifen (Jeſai. 1, 15), welches nicht bloß gegen die Liebe (1 Joh. 3, 15), ſondern auch gegen die Natur iſt (Sirach 13, 19), indem nach des Ariſtoteles Bemerkung ſelbſt der Wolf ein ihm dargebotenes Wolfsfleiſch nicht frißt; daher ſolcher Unnatur der Tod als Strafe gebührt (2 Moſ. 21, 12). Man kann weiters durch die Zunge tödten und verwunden (Pſalm 56, 5), durch Hilfeleiſtung (Sprichw. 1, 15), Zuſtimmung (Röm. 1, 32), Vernachläßigung der pflichtgemäßen Hilfe (Sprichw. 24, 11). Man kann geiſtig tödten durch Verführung (Joh. 8, 44), oder auch geiſtig und phyſiſch zugleich durch Selbſtmord und Zerſtörung ungeborner Kinder. Das Verbot des Dekaloges, zu tödten, iſt nach evangeliſcher Auffaſſung nicht bloß auf äußere grobe Thaten, ſondern auch auf die innere Herzensgeſinnung, auf die zornmüthige Stimmung zu beziehen; und die Verſündigung wider den Geiſt des Gebotes wird im neuen Teſtamente derſelben Strafe für würdig erachtet, welche im alten Teſtamente der Verletzung des Buchſtabens zuerkannt war (Matth. 5, 43; 2 Moſ. 21, 14). Das fünfte Gebot ſpricht demnach gemeinhin die Warnung vor dem Zorne aus, und verlangt erſtlich, daß man ſich gegen das ſchnelle Erwachen des Zornes waffne (Jac. 1, 19). Zwar haben gegen die Stoiker die Peripatetiker Recht, daß auch dem Weiſen ein mäßiges Zürnen begegnen könne und dürfe; zürnte doch Chriſtus ſelbſt, der den Quell aller Weisheit in ſich trug, und man müßte widrigenfalls annehmen, daß das irascible Vermögen dem Menſchen umſonſt zu Theil geworden. Es gibt drei Arten von Zorn, einen leidenſchaftsloſen Zorn, nach Gottes Art (Mich. 7, 9); einen ſinnlichen, aber von der Vernunft beherrſchten Zorn, welcher nach Ariſtoteles der Tugend der Sanftmuth durchaus nicht entgegen iſt; und endlich einen von der Vernunft nicht beherrſchten Zorn, der entweder eine ſchwere oder läßliche Sünde ſein kann; eine ſchwere Sünde entweder durch den Gegenſtand ſeines Begehrens (z. B. Mord) oder durch freiwillige Zuſtimmung zum unwillkürlichen Begehren des zornigen Gemüthes nach einer ſchwer verbotenen That (z. B. Rachluſt). Nicht nur wegen ſeiner Sündhaftigkeit, ſondern auch wegen der durch ihn bewirkten Geiſtesknechtſchaft (Sprichw. 27, 3. 4) müſſen wir den Erregungen des Zornes ausweichen. Der Geiſt des fünften Gebotes heiſcht ferner,

daß man die zornmüthige Stimmung nicht allzulange währen laſſe (Pſalm 4, 5; Epheſ. 4, 26; Matth. 5, 24). Weiters, man ſoll ſeine Neigungen nicht gewähren laſſen, weder im Inneren durch Nährung eines Haſſes (1 Joh. 3, 15; 1 Moſ. 49, 7), noch durch Ausbrüche in Worten (Sprichw. 12, 16; 15, 1; Matth. 5, 22) und in Thaten, durch welche Liebe (Sprichw. 27, 4) und Gerechtigkeit (Jac. 1, 20) verletzt und die ſchlimmſten Sünden begangen werden (1 Moſ. 49, 6). — Das ſechste Gebot verbietet den Ehebruch. Das ehebrecheriſche Weib begeht (nach Sirach 23, 32) eine dreifache Sünde: ſie ſündiget gegen Gott, indem ſie wider ſein Geſetz frevelt, den in ihm beſtehenden Bund zerreißt (Matth. 19, 6) und das Sacrament der Kirche entehrt; ſie begeht ferner einen Treubruch (1 Kor. 7, 4; Sprichw. 2, 17) und endlich einen Diebſtahl, indem ſie Kinder eines fremden Mannes in das Erbe der Familie eindrängt, daher ſie ſchuldig wäre, zu ſorgen, daß ſolche Kinder in einen Orden treten oder auf andere Art ohne Nachtheil des Familiengutes einen Unterhalt finden. Der Ehebruch von Seite des Mannes iſt nicht weniger ſündhaft; er iſt der Gattin dieſelbe Treue ſchuldig, welche ſie ihm ſchuldet (1 Kor. 7, 4); die Schwäche des Mannes iſt an ſich ſtrafwürdiger als die des Weibes (1 Petr. 3, 7), und auch deßhalb, weil er das Haupt des Weibes iſt (1 Kor. 14, 34) und Sünden der Vorgeſetzten immer ſchwerer ſind als jene der Untergebenen. Nicht bloß der Ehebruch, ſondern jede Hurerei iſt Sünde (Hebr. 13, 4; 1 Kor. 6, 9); wird auch keiner Gattin dadurch die Treue gebrochen, ſo doch Chriſto, dem jeder Leib durch die Sacramente geweiht iſt (1 Kor. 6, 15). Hingegen iſt es ein häretiſcher Irrthum, zu glauben, daß die eheliche Geſchlechtsvereinigung an ſich ſchon eine Sünde ſei; wird ſie in der Abſicht der Kindererzeugung vollzogen, ſo iſt ſie ein tugendhaftes Werk, und die Abſicht, die ſchuldige Pflicht zu leiſten, macht ſie zu einem Werke der Gerechtigkeit; das Motiv der Luſt macht ſie innerhalb der durch die eheliche Treue gezogenen Gränzen zu einer läßlichen Sünde, bei blinder rückſichtsloſer Gier aber zu einer ſchweren Sünde. Die Werke der Unzucht ſind verboten; denn der Unzüchtige richtet ſeine Seele zu Grunde (Sprichw. 6, 32), verwirkt das Leben (3 Moſ. 20; 5 Moſ. 22), verſchwendet ſeine Habe (Luc. 15, 13; Sirach 9, 6), zeugt eine Frucht der Schande (Weish. 3, 16; 1 Kor. 7, 14), und insbeſondere bedeckt das ſündige Weib ſich mit ſchwerer

Schande (Sirach 9, 10; Sprichw. 6, 33). Der heilige Gregorius der Große ſagt, daß auf die ſinnlichen Verirrungen größere Schmach, auf die rein geiſtigen die größere Schuld fällt; der Grund des Erſteren iſt die thieriſche Selbſterniedrigung des Menſchen (Pſalm 48, 13). — Gegen das ſiebente Gebot kann man ſich auf mancherlei Art verſündigen: durch Diebſtahl (Matth. 24, 43), der eine Art Verrätherei iſt (Sirach 5, 17); durch Raub, beſonders denjenigen, der an Armen und Untergebenen begangen wird (Job 24, 9; Soph. 3, 3; Sprichw. 8, 15), mitunter durch Gewalt (Jeſai. 1, 23) oder ungerechte Geſetze (Jeſai. 10, 1); durch Vorenthaltung des verdienten Lohnes (3 Moſ. 19, 13; Röm. 13, 7); durch Betrug in Maaß und Gewicht (5 Moſ. 25, 13; 3 Moſ. 19, 35; Sprichw. 20, 10), durch Fälſchung der Waaren, Zinſenwucher (Pſalm 14, 5), durch Kauf weltlicher (Job 20, 15) und geiſtlicher Ämter (Joh. 10, 1). Von ausgeliehenem Gelde Zinſen nehmen iſt unerlaubt, weil das Geld eine Sache iſt, welche durch den Gebrauch für den Gebrauchenden verloren geht; daher kann man nicht neben der Subſtanz der Sache, die zurückgegeben werden muß, auch noch einen Entgelt für den Gebrauch der Sache vom Schuldner ſich ausbedingen. Gründe zur Warnung vor der Sünde wider das ſiebente Gebot ſind: die Schwere der Verletzung, die dem Nächſten angethan wird und einem Morde gleich kommen kann (Sirach 34, 25. 27); die Gefahr für das Seelenheil bei der ſo häufigen Verſäumniß einer vollkommenen Wiedererſtattung, die den Beſchädigten im vollen Umfange entſchädigen ſoll (Habakuk 2, 6); die Nutzloſigkeit des ungerechten Erwerbes für Zeit (Habakuk 2, 9; Sprichw. 28, 8; 13, 22) und Ewigkeit (Sprichw. 10, 2; 13, 8; Jeſai. 61, 8; Sirach 34, 24); die übrigen damit verbundenen Sünden und Schäden (Job 15, 34). — Gegen das achte Gebot, welches falſches Zeugniß zu geben verbietet, kann man ſich vor Gericht und im gewöhnlichen Verkehre verſündigen; vor Gericht durch falſche Anklage (3 Moſ. 19, 16), falſches Zeugniß (Sprichw. 19, 5; 25, 18; 5 Moſ. 19, 18), parteiiſches Urtheil (3 Moſ. 19, 15); außer Gericht durch Ehrabſchneidung (Röm. 1, 30; Sirach 7, 2; 10, 11; Sprichw. 22, 1), Anhörung derſelben (Sirach 28, 28; Sprichw. 25, 23), Ohrenbläſerei (Sprichw. 6, 19; Sirach 28, 15), Schmeichelei (Pſalm 10, 3; 140, 5; Jeſai. 3, 12), unzufriedenes Murren (1 Kor. 10, 11; Weish. 1, 11; Sprichw. 25, 15). Vornehmlich iſt durch das achte Gebot

jede Lüge verboten (Sirach 7, 14); denn der Lügner ſtellt ſich als einen Sohn des Teufels dar (Matth. 26, 73; Joh. 8, 44; 1 Moſ. 3, 4), zerreißt, ſo viel an ihm iſt, die auf gegenſeitiges Vertrauen geſtützte ſociale Gemeinſamkeit (Epheſ. 4, 4), macht ſich ehrlos (Sirach 34, 4), gibt ſein Seelenheil preis (Weish. 1, 11; Pſalm 5, 7). Die ſchwerſt verſchuldete aller Lügen iſt die Lüge in Glaubensſachen (2 Petr. 2, 1), die häufig aus Hochmuth und Wiſſensſtolz hervorgeht (Jeſai. 57, 4); dann kommt die boshafte Lüge zum Schaden des Nächſten (Kol. 3, 9), weiters die Lüge aus falſcher Scham, beſonders in der Beicht (Job 13, 7; Sirach 19, 23), die in der falſchen Scham gegründete Scheu, eine voreilig geſprochene Unwahrheit zurückzunehmen (Sirach 4, 30), die Lüge aus Eigennutz (Jeſai. 28, 15; Sprichw. 10, 4), zum Nutzen eines Anderen (Sirach 4, 26), die Scherzlüge, die durch häufige Übung zur Todſünde wird (Weish. 4, 12). — Auch vor bloßen Gedankenſünden ſoll man ſich hüten; weil Gott die Herzen angehören (Pſalm 72, 26) und von ihm durchforſcht werden (1 Kön. 16, 7). Mithin iſt es verboten, nach fremdem Eigenthum Gelüſte zu tragen, wegen der Zielloſigkeit des leidenſchaftlichen Begehrens (Sirach 5, 9; Jeſai. 5, 8), die ſich aus dem inſtinctiven Begehren des Menſchen nach dem Unendlichen, Ausfüllenden erklärt (Pſalm 102, 5), wegen der Ruheloſigkeit ſolcher Leidenſchaften (Sirach 5, 11; Matth. 6, 21; Luc. 8, 14), wegen der Nutzloſigkeit der Reichthümer (Sirach 14, 3), wegen der Unbilligkeit einer ungleichen Vertheilung (2 Moſ. 23, 8; Sirach 31, 5), wegen der Unverträglichkeit mit der Liebe zu Gott und zum Nächſten (Sirach 7, 20; Matth. 6, 24), und weil endlich dieſe Leidenſchaft auf alle anderen Sünden hinführt (1 Tim. 6, 9. 10). — Du ſollſt nicht begehren deines Nächſten Haus oder Weib. War mit dem vorigen Verbote die Begierlichkeit der Augen gemeint, ſo mit dieſem die Hoffart des Lebens und die Begierlichkeit des Fleiſches; denn das Begehren nach dem Hauſe bedeutet Verlangen nach Anſehen und Reichthum. Die Begierlichkeit des Fleiſches iſt — Chriſtus und Maria ausgenommen — in jedem Menſchen vorhanden, aber ſie ſoll keinen Menſchen beherrſchen (Röm. 6, 12). Sie gelangt aber zur Herrſchaft erſtlich im Innern des Menſchen durch freiwillige Einſtimmung in ihr Begehren (Matth. 5, 28), ſodann in Worten, die den ſündigen Gelüſten des Herzens Ausdruck geben (Matth. 12, 34; Epheſ. 4, 29), und endlich in Werken (Röm. 6, 13).

Zu den ſündigen Worten gehören auch die leichtfertigen Lieder, deren Erfinder bereits nach den Lehren der Philoſophen in einem wohlgeordneten Staate nicht geduldet werden ſollen. Die Mittel zur Verhütung ſolcher Sünden ſind: die Flucht vor der Gefahr (Sirach 9, 5 ff.; Sprichw. 6, 17; 1 Moſ. 19, 17); die Unterdrückung der Begierden (1 Kor. 9, 27), das Gebet (Pſalm 126, 1; Weish. 8, 21; Matth. 17, 20), anſtändige Beſchäftigung (Sirach 33, 29; Ezech. 16, 49), beſonders das Studium der heiligen Schrift.

In dieſen Auszügen haben wir eine Probe der Schrifttheologie des heiligen Thomas. Im weiteren Verlaufe werden wir auf ſeinen Abriß der ſyſtematiſchen Theologie zu ſprechen kommen, welcher die begriffliche Faſſung und Erklärung der ſchriftgemäßen Kirchenlehre zu ſeinem Zwecke hat, und gewiſſermaaßen eine nächſt höhere Stufe ſeiner theologiſchen Beſtrebungen darſtellt, die weiterhin in ein gelehrtes, ſpeculativ vertieftes Studium der einzelnen Hauptfragen ſich ausbreiteten, bis ſie endlich in großen, die Detailergebniſſe zuſammenfaſſenden Werken ihren letzten vollendenden Abſchluß fanden.

Wie Thomas als Noviz ſeiner Familie gegenüber ſeinen Beruf für den Ordensſtand zu vertheidigen hatte, ſo wurde er in ähnlicher Weiſe als Candidat des öffentlichen Lehramtes in die Lage verſetzt, ſeinen Beruf hiezu und überhaupt die evangeliſch kirchliche Berechtigung und Sendung ſeines Standes öffentlich zu vertreten und zu vertheidigen. Den Anlaß hiezu gaben die ſchon erwähnten Streitigkeiten zwiſchen der Univerſität und den Mendicanten. Die Erfolge der letzteren, die jedesmal im Rechte blieben, obſchon ſie nur erſt ſeit Kurzem und lediglich durch die Gunſt zufälliger Umſtände academiſche Rechte erlangt hatten, ſtachelten den Mißmuth der übrigen Lehrer und namentlich jener Partei, deren Führer Wilhelm von St. Amour war, auf's Äußerſte. Man ſah überdieß in den Mendicanten ein Element in die Univerſität eindringen, welches den freien Gemeingeiſt derſelben zu beeinträchtigen drohte, jedenfalls den ſelbſtſtändigen Bewegungen des autonomen Körpers hindernd entgegenſtand. Man dachte alſo daran, ihnen überhaupt den Beruf zum öffentlichen Lehren abzuſprechen. Die Gunſt, welcher ſie ſich von Seite des Papſtes und des Königs erfreuten, gab um einen Grund mehr, ſich ihrer, wo möglich, zu entledigen; die große Menge, welche an den mancherlei Reibungen der Univerſität mit den Behörden und öffentlichen Gewalten Wohlgefallen hatte, und

in dem Univerſitätskörper ein willkommenes Element liberaler Oppoſition gegen die bevorrechteten Stände und Organe der öffentlichen Gewalten erblickte, war für dieſe Abſicht nicht ſchwer zu gewinnen; zumal wenn man die Mendicanten in Verruf brachte als Leute, welche vom Geiſte der Hoffart durchdrungen ſeien und unter dem heuchleriſchen Scheine der Armuth Schätze häuften, kein Mittel zur Erwerbung derſelben verſchmähend. An ſolchen Anſchuldigungen ließ es denn Wilhelm von St. Amour auch nicht fehlen, und brachte ſie in Reden und Schriften unter das Volk; außerdem machte er den Anwalt der unzufriedenen Weltgeiſtlichkeit, und warf den Mendicanten vor, daß ſie ſich unbefugter Weiſe und im Widerſpruche gegen die kirchlichen Geſetze in die Geſchäfte der ſeelſorgerlichen Amtsführung einmiſchten, daß ſie nach Einfluß bei den Mächtigen und nach Herrſchaft über die Gewiſſen ſtrebten. Dieſe Anklagen fanden im Volke Widerhall, und wurden durch Volksdichter populär gemacht, unter welchen namentlich Ruteboeuf hervorragt, der gekrönte Hofpoet Ludwig's IX., der vorzüglich über den Predigerorden ſeinen gehäſſigſten Witz und Spott ausgoß [1]). Daß auch Geiſtliche in

---

[1]) „Von der Zwietracht will ich reden, die der Neid unter Leute geſät, deren Amt iſt, Barmherzigkeit und frommen Wandel zu lehren; Leute, die ſtets Glauben, Friede und Eintracht im Munde führen, deren Handlungen mich aber lehren, daß Reden und Thun zwei grundverſchiedene Dinge ſind."

„Die Jacobiner meine ich; ſie, die beſtändig von Gott reden, die uns verbieten, in Zorn zu gerathen, den Neid uns als böſes Laſter ſchildern, ſie führen Krieg um einen Lehrſtuhl, ſie wollen, ſie müſſen ihn haben."

„Als die Jacobiner auf die Welt kamen, zogen ſie bei Frau Demuth ein; damals waren ſie einfältigen und reinen Herzens, was nicht Gottes war, kümmerte ſie wenig.... Dem iſt nicht mehr alſo. Neid und Hochmuth ſind in ſie gefahren, und jede Gerechtigkeit iſt von ihnen gewichen."

„Die Univerſität wollen ſie unter ihre Kutte bringen. Wer aber ſchuldet ihr größeren Dank als ſie? Die Univerſität hat ſie bereichert, mit Büchern, mit Geld, mit Brot verſorgt.... Doch ſie haben für die empfangene Gaſtfreundſchaft den Herrn aus ſeinem eigenen Hauſe gejagt.... Mag alle Welt ſie für ehrliche Leute halten; der Proceß, den ſie in Rom geführt, läßt mich anderer Meinung ſein." Dieß eine Probe aus Ruteboeuf's Spottgedichten, nach Harry Hörtel's Überſetzung aus den Oeuvres complètes de Ruteboeuf, publ. par A. Jubinal. Vol. I, pag. 151. — Eine andere Stelle: „Die Jacobiner ſind Leute von ſolcher Wichtigkeit, daß ſie in Paris und Rom Alles vermögen. Sie ſind Könige, ſie ſind Apoſtel,

dieſer Art des Kampfes mit Wilhelm gemeine Sache machten, darf bei der eiferſüchtigen Verſtimmtheit der Weltgeiſtlichkeit nicht allzuſehr überraſchen; die Ehre der Widerlegung, die ſolchen Angriffen zu Theil wurde, hat der Nachwelt die Namen mehrerer geiſtlicher Pamphletiſten erhalten; ſo eines Laurentius Anglicus, eines Deſiderius Longobardus, eines Girard von Abbate-Ville. Die heftigſte der Angriffsſchriften war jene Wilhelm's: De periculis novissimorum temporum, welche zur größeren Verbreitung auch in's Franzöſiſche überſetzt wurde. Sie begann mit der Warnung vor falſchen Propheten, vor welchen die Kirche nicht genug auf ihrer Hut ſein könne; ein ſolcher falſcher Prophet ſei, wer ohne Beruf predige, und dieß ſei bei den Mendicanten der Fall. Denn das Predigen ſtehe einzig den Biſchöfen als Nachfolgern der Apoſtel, und den Pfarrern als Nachfolgern der zweiundſiebenzig Jünger des Herrn zu. Was gegen die kanoniſchen Satzungen der Kirche ſei und die Rechte der Biſchöfe verletze, könne ſelbſt der Papſt nicht erlauben. Die Biſchöfe würden dem Unfuge der Mendicantenprediger am Beſten ſteuern, wenn ſie den Mönchen das Almoſenſammeln verböten; das Betteln erzeugt Schmeichler, Läſterer, Lügner. Es iſt unwahr, daß Chriſtus und ſeine Jünger bloß von Almoſen gelebt hätten; der heilige Paulus wollte lieber von ſeiner Hände Arbeit leben, als der Mildthätigkeit der Gläubigen zur Laſt fallen. Die Mönche diſpenſiren ſich von der Nachahmung des Apoſtels Paulus durch das Vorgeben, daß ihnen ihre Studien dazu keine Zeit ließen; indeß könnten ſie vielleicht, trotz aller ihrer geiſtigen Anſtrengungen, die denn am Ende doch nur in gelehrten, der einfachen, geſunden Lehre verderblichen, und das Gemüth vertrocknenden Spitzfindigkeiten beſtehen, fortwährend im Zuſtande der Verdammniß leben. Es läßt ſich denken, welches Aufſehen dieſe Brandſchrift machte; Freunde und Feinde der Mendicanten wurden durch ſie in die lebhafteſte Bewegung geſetzt. Um ihren Anſchuldigungen Nachdruck zu geben,

---

ihre Reichthümer ſind unermeßlich. Wehe dem, der ſie nicht zu ſeinen Teſtamentsvollſtreckern macht, der Verluſt ſeiner Seele iſt ihm ſicher. Wie glücklich, daß ſolche Leute dem Lehramt vorſtehen! .... Niemand wagt ihnen die Wahrheit zu ſagen, er wollte denn ſein Leben dafür einſetzen; ich, der ich für meinen unbeſonnenen Kopf fürchte, ich ſage euch weiter nichts, als es ſind, es ſind .... Menſchen.

wies Wilhelm's Partei auf das ſogenannte ewige Evangelium hin, d. i. eine Sammlung von Schriften des Abtes Joachim von Flora, welcher Gerhard, ein Franciscanermönch und vertrauter Freund des Ordensgenerals Johann von Parma, einen gedrängten Auszug der Hauptgedanken Joachim's: Introductorius in evangelium aeternum genannt, vorausgeſchickt. In der That hatte Gerhard die an ſich ſchon gewagten und ſchwärmeriſchen Anſichten Joachim's in einen völlig häretiſchen Sinn umgedeutet, und den bevorſtehenden Eintritt eines neuen, dritten Weltalters verkündet, deſſen Führer und Leiter nach Beſeitigung der bisherigen Gewalten der ſichtbaren Kirche einzig die Söhne des heiligen Franciscus mit ihrer ſtrengen Asceſe und Armuth ſein ſollten. Dieſe Verirrung einer extremen Partei des Franciscanerordens wurde nun allen Mendicanten zur Laſt gelegt und als Beweis geltend gemacht, weſſen man ſich für die Zukunft von ihren hochmüthigen und herrſchſüchtigen Anſprüchen zu verſehen habe. Sobald daher die Dominicaner ihre Klage über das Buch de periculis an den Papſt geleitet hatten — folgte Wilhelm's Partei mit einer Denunciation des ewigen Evangeliums nach.

Verfolgen wir zuerſt den Verlauf der Klage wider Wilhelm's Schrift. Sogleich nach Veröffentlichung derſelben hatten ſich zwei in Paris anweſende Biſchöfe, von Sens und Rheims, angeboten, die Sache auf einem Provincialconcil unterſuchen und ausgleichen zu laſſen. Indeß hielten die Dominicaner nach ihren bisher gemachten Erfahrungen mit Grund dafür, daß ohne Dazwiſchentreten des Papſtes eine endgültige Austragung der Sache nicht zu erreichen ſein würde, und riethen daher, unmittelbar den römiſchen Stuhl entſcheiden zu laſſen. König Ludwig gieng hierauf ein, und ſandte Wilhelm's Schrift an Alexander IV., der damals ſich in Anagni aufhielt. Der Papſt beauftragte ſomit vier Cardinäle mit deren Prüfung: den Cardinalbiſchof Eudes von Tusculum, die Cardinalprieſter Johann Francioge und Hugo von St. Caro und den Cardinaldiacon Johann de'Urſini. Zugleich befahl er dem Ordensgeneral Humbert, die Schrift durch Theologen ſeines Ordens genau prüfen zu laſſen, und bezeugte den Wunſch, daß auch Thomas von Aquino hiezu beigezogen würde. Thomas verließ im Auftrag ſeiner Oberen ohne Verzug Paris, und erſchien zu Anagni am päpſtlichen Hofe, wo er nach einjähriger Trennung ſeinen Lehrer Albert wieder

fand; bald darauf traf auch Bonaventura ein. So vereinigten ſich unter Obhut des Oberhauptes der Chriſtenheit die Kräfte der beſten und berühmteſten Männer zu dem gemeinſamen Werke der Ehrenrettung ihrer hartbedrängten und bitter gekränkten Genoſſenſchaften, und entledigten ſich ihrer Aufgabe in der würdigſten Weiſe. Bonaventura nahm im Beſonderen die Widerlegung der Schmähungen Girard's von Abbéville auf ſich; die Beantwortung des Buches de periculis wurde in einem von Humbert berufenen Ordenscapitel an Thomas übertragen [1]). „Nimm, mein Sohn," — ſprach der ehrwürdige, greiſe Meiſter zu dem jugendlichen Bruder und Genoſſen — „nimm und lies dieß verhängnißvolle Buch; deinem Verſtande und deiner Liebe ſei in dieſer Stunde der Gefahr die Familie des heiligen Dominicus anvertraut. Lies, mein Sohn, unterſuche vor Gott; und gebe der Herr, daß der Sieg des Guten und der Friede der Kirche die Frucht deiner frommen Mühen ſei. Ich vereinige mein Gebet mit dem Befehle, welchen der Statthalter Jeſu Chriſti an dich ergehen ließ." Thomas machte ſich mit frommer Zuverſicht an die ihm zugewieſene Aufgabe, und konnte ſchon am folgenden Tage ſeinen Brüdern die frohe Hoffnung eines glücklichen Gelingens mittheilen. In den wenigen Tagen, die man ihm einräumte, vollendete er eine Schrift, die ihren Zweck vollkommen erreichte. Sie wurde ſofort dem Oberhaupte der Kirche eingehändiget, und in deſſen Gegenwart vor dem verſammelten Collegium der Cardinäle vorgeleſen. Welchen Eindruck ſie hervorbrachte, bewies eine bald darauf (am 5. October 1256) erlaſſene päpſtliche Bulle; das Buch Wilhelm's wurde als verläumderiſch und verabſcheuungswürdig verdammt, und den Beſitzern deſſelben unter Androhung des Bannes befohlen, es binnen acht Tagen zu vernichten. Dieſes Urtheil wurde in der Kirche zu Anagni öffentlich verkündet und das Buch in Gegenwart des Papſtes verbrannt.

Thomas hat die aus dieſem Anlaß abgefaßte Apologie ſeines Ordens ſpäter überarbeitet, und in dieſer Geſtalt iſt ſie ſeinen Werken als opusc. 19 eingereiht unter dem Titel: Contra impugnantes Dei cultum et religionem. Sie beginnt mit den Worten des Pſalmes: Siehe, deine Feinde kommen lärmend zuſammen;

[1]) Die Biographen Albert's des Großen wieſen dieſem die Hauptrolle zu. Vgl. die neueſte Schrift über ihn von Sighart, Regensburg 1857. S. 100.

die, welche dich haſſen, haben ihr Haupt erhoben. Über dein Volk haben ſie böſe Pläne gefaßt und gegen deine Heiligen ſich verſchworen. Sie ſagten: Kommt und laßt ſie uns aus der Mitte der Völker vertilgen und Israels Name werde nicht ferner genannt (Pſalm 82, 3—5). Der allmächtige Gott hat allen Menſchen die Beſtimmung gegeben, ſeiner Ehre (Jeſai. 43, 7) und ihrem eigenen Heile (1 Tim. 2, 4; Luc. 2, 14) zu dienen; um aber die rechte Ordnung zu bewahren, hat er einige derſelben, die er ſeine Mitarbeiter nennt (1 Kor. 3, 9), zu Leitern und Führern der übrigen für beide Zwecke erkoren. Aber auch der Satan hat ſeine eigenen Werkzeuge, um beide Zwecke zu hindern, und richtet beſonders gegen die dem Dienſte der heiligen Sache geweihten Diener des Herrn ſeine ſchwerſten Angriffe (1 Theſſ. 2, 15). Sie ſind die lärmenden Haſſer Gottes, von welchen der Pſalm ſpricht; jene ſchlimmen Feinde, welche Gottes Volk verderben, indem ſie ſeinen ſchlimmen Trieben ſchmeicheln (Jeſai. 3, 2); ſie ſind diejenigen, welche ſich wider die Heiligen verſchworen, indem ſie die Vertreter der Sache Gottes verfolgen, um ſie zu vernichten (Eſther 13, 15), oder wofern dieß unmöglich, wenigſtens ihren guten Namen zu ſchänden, um ihr Wirken zu vereiteln (Jac. 2, 6). Es iſt dieß, nach der Erklärung jener Pſalmesworte durch die glossa ordinaria, die Verfolgung, die vom Antichriſt ausgehend in den erſten Zeiten mit roher Gewalt auf die Heiligen einſtürmte (Röm. 8, 36), gegenwärtig aber die Waffen der Liſt insbeſondere gegen die Religioſen aufbietet, indem man ſie, wie die Philiſter an den Hebräern thaten (1 Kön. 13, 19), der Wiſſenſchaft ſowie dem Verkehre mit den Studirenden (Apok. 13, 17) entfremden, das Predigen und Beichthören verwehren (1 Theſſ. 2, 16) und den Pharaoniſchen Knechtsdienſt ausſchließlicher Handarbeit aufnöthigen will, ihren Stand und ſeine Inſtitutionen verläumdet (2 Petr. 2, 2), ſie um das Almoſen der Gläubigen zu bringen ſucht (3 Joh. 10) und mit Wort und Schrift in den weiteſten Kreiſen diffamirt (Jerem. 23, 15). Dieſen Feinden gegenüber ſoll nun gezeigt werden: 1) Was der Ordensſtand bedeute; 2) die Richtigkeit der Einwände gegen die Inſtitutionen deſſelben; 3) die Unwahrheit der wider ſeine Mitglieder erhobenen Beſchuldigungen. — Um zu erklären, was der Stand der Religioſen bedeute, wird auf den Sinn des Wortes religio zurückgegangen. Religio ſtammt von religare = iterato ligare, eine Sache mit etwas, womit ſie zuerſt

verbunden war, wiederverknüpfen; nun beſtand die Creatur in Gott, bevor ſie in ſich ſelber beſtand; ſie muß daher, gleichwie die Ströme zu ihrem Ausgangsorte wiederkehren (Pred. 1, 7), mit ihrem Seinsgrunde wieder verknüpft werden, und dieſe Verknüpfung iſt die Religion, die zunächſt im Glauben (Hebr. 11, 6) und gottesdienſtlichen Acten beſteht (nach Auguſtinus und Cicero), weiters aber in der Übung alles Guten zur Ehre Gottes (Jac. 1, 27). Ein Religioſe im erſteren Sinne des Wortes iſt jeder Chriſt, inſofern er in der Taufe dem Teufel und allen ſeinen Werken entſagt und ſich im Glauben Gott zum ſchuldigen Dienſte verpflichtet hat. Ein Religioſe im letzteren Sinne iſt jener, der nicht nur dem Teufel, ſondern allem Weltlichen entſagt, und ſich zu beſtimmten beſonderen Liebeswerken um Gottes Willen verpflichtet. Nun aber äußert ſich die Liebe in Acten des beſchaulichen und des nach Außen thätigen Lebens; daher gibt es auch Religioſen, welche ein beſchauliches Leben führen, wie die Mönche und Einſiedler, und andere Religioſen, welche ſich dem Krankendienſte, der Loskaufung Gefangener und anderen Werken der Barmherzigkeit widmen. Der Religioſe entſagt der Welt (2 Tim. 2, 4), d. i. jenen Dingen, die ihn von der Erfüllung ſeiner ſpeciellen Widmung für Gott abhalten, vornehmlich der Ehe (1 Kor. 7, 32), dem Eigenbeſitze (Matth. 13, 22), jedem Eigenwillen in unbedingter Hingabe an die göttliche Fügung und Leitung (1 Petr. 5, 7; Sprichw. 3, 5). Durch die darauf bezüglichen drei Gelübde bringt der Menſch ſein ganzes Sein und Haben Gott zum Opfer dar; im Gelübde der Keuſchheit ſeinen Leib (Röm. 12, 1), im Gelübde der Armuth die äußere Habe (Röm. 15, 31), im Gelübde des Gehorſams ſeinen Geiſt (Pſalm 50, 19). Durch dieſe unbedingte Hingabe an Gott wird die Religio oder Gottesverehrung des Religioſen zum Holokauſt, d. i. zur vollkommenen Erfüllung des Begriffes der Religio. Außerdem wird dem Religioſen noch Einiges zur Pflicht gemacht, nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern um die gewiſſenhafte Erfüllung der drei Hauptgelübde zu ſichern. Vergleicht man die verſchiedenen Ordensinſtitute untereinander, ſo hat man dasjenige relativ höher zu ſtellen, welches einen vergleichungsweiſe höheren Zweck verfolgt, oder vergleichungsweiſe zweckdienlicher organiſirt iſt, oder von einem vergleichungsweiſe ſtrengeren aſcetiſchen Geiſte beſeelt iſt, obwol dieſer letztere Geſichtspunkt erſt in zweiter Linie ſteht.

So viel über die Idee des Ordenslebens. Nunmehr die Beleuchtung deſſen, was die Gegner an den Inſtitutionen der Mendicantenorden mit der Idee des Ordenslebens unvereinbar finden:

a) Der Religioſe ſoll kein Lehramt verwalten. Aber aus Lehre und Beiſpiel der Heiligen iſt das Gegentheil zu entnehmen. Der heilige Hieronymus ſagt: Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis; multo tempore disce, quae postmodum doceas. — — Si clericatus te titillat desiderium, discas quod possis docere (ad Rusticum). Gregor von Nazianz iſt als Mönch nach Conſtantinopel gerufen worden, um dort über die heilige Schrift zu lehren; der Mönch Johannes Damascenus lehrte nicht nur Theologie, ſondern auch die freien Künſte; in ähnlicher Weiſe läßt ſich das Beiſpiel eines Hieronymus, Auguſtinus, Gregorius M., Baſilius, Chryſoſtomus als Beleg hiefür anführen — lauter Männer, die dem Mönchthum befreundet waren. — Chriſtus vereinte Lehre und That, und zeigt, wie der Lehrer ſein Wort durch ſein Leben bethätigen müſſe. Nun aber enthält die evangeliſche Lehre nicht bloß Gebote, ſondern auch Räthe. Daher werden die Religioſen die geeignetſten Lehrer ſein, weil ſie nicht bloß die Gebote, ſondern auch die Räthe Chriſti in ihrem Leben zu befolgen haben. — Der Religioſe ſtirbt der Welt ab, um Gott zu leben; das Lehramt der heiligen Wiſſenſchaft fordert Männer, welche der Welt abgeſtorben ſind und Gott leben (Pſalm 113, 17); mithin kann der Ordensſtand kein Hinderniß der Ausübung des Lehramtes ſein, im Gegentheil befähiget gerade das beſchauliche Leben zu einer tieferen Erfaſſung der göttlichen Wahrheiten (Sirach 38, 25). Nach dem heiligen Hieronymus muß man die beſte Schriftkenntniß bei den Religioſen vorausſetzen und ſuchen. — Für jedes Werk der Barmherzigkeit kann ein eigener Orden gegründet werden; mithin kann ein Orden auch die ſpecielle Beſtimmung zum Lehramt erhalten, welches gleichfalls ein Werk der Barmherzigkeit iſt. — Der Waffendienſt ſcheint von der Idee des Ordenslebens weiter abzuſtehen, als das Lehramt, und doch gibt es auch Kriegerorden; warum ſoll es nicht auch Orden geben, welche mit den geiſtigen Waffen der Lehre und Wiſſenſchaft die Kirche vertheidigen? (2 Kor. 10, 4.) — Wer für das Größere als tauglich erachtet wird, iſt es auch für das Geringere; nun hält man die Religioſen für tauglich zur Übernahme kirchlicher Würden; alſo ſind ſie gewiß auch befähiget zu lehren. —

Der Dienſt für das gemeine Beſte ſteht höher als die Sorge für ſich ſelbſt; der Mönch, welcher in einſamer klöſterlicher Übung nur für ſein Seelenheil thätig iſt, gewinnt als Lehrer Gelegenheit, in weiteren Kreiſen Gutes zu ſchaffen; und je mehr Lehrer ſich finden, deſto mehr Gewinn für das Gute (Weish. 6, 26; 4 Moſ. 11, 29).— Man zweifelt gewiß nicht, daß der Religioſe durch gelehrte Schriften wirken dürfe; warum will man ihm das mündliche Lehren verſagen, welches unter anderer Form daſſelbe iſt? — Nun wird freilich vielerlei eingewendet. Chriſtus verbietet ſeinen Apoſteln, ſich Rabbi nennen zu laſſen (Matth. 25, 8) und ertheilt hiemit einen Rath, welchen alle nach beſonderer Heiligkeit des Lebens Strebenden zu befolgen haben; alſo können die Religioſen nicht als akademiſche Lehrer auftreten. Darauf iſt zu ſagen: Den Werken der Übergebühr iſt ein ausgezeichneter Lohn verheißen (Luc. 10, 35); da nun den Lehrern eine Strahlenkrone im Himmel zu Theil wird (Dan. 12, 3), ſo muß auch das Lehren ein Werk der Übergebühr ſein, und kann als ſolches den Religioſen unmöglich von Chriſtus widerrathen ſein, um ſo weniger, da niemals etwas im Widerſpruche gegen ein ausdrückliches Gebot (Matth. 28, 19; Gal. 6, 1) gerathen werden kann. Zudem ſind alle Räthe des Herrn zunächſt von den Apoſteln befolgt worden; gleichwol wurden eben ſie in alle Welt zum Lehren ausgeſendet. Auch dieß iſt nicht zuläßig, daß man Chriſti Wort (Matth. 25, 8) nicht auf das Amt ſelber, ſondern bloß auf den Namen Lehrer bezieht, und auf die Ehren, die dem Lehrer um ſeines Amtes willen zu Theil werden. Man ſtößt ſich doch auch daran nicht, daß der Prieſter in ſeidenen Gewändern ſeinen Platz höher nimmt als der Diakon. Der Lehrer gibt ſich nicht ſelber den Namen Lehrer, und derſelbe iſt keine hochmüthige Anmaßung, ſondern nur Ausdruck einer faktiſch beſtehenden Sache; die Apoſtel ſelber nennen ſich Lehrmeiſter (1 Tim. 2, 7; 2 Tim. 1, 11). Die Warnung Chriſti hat demnach einen anderen Sinn; entweder iſt das ehrgeizige Streben nach den Auszeichnungen des Lehramtes gemeint, oder darauf hingewieſen, daß der Menſch nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur durch Gottes Gnade Lehrer iſt. Es gibt nur Einen, der durch ſich ſelbſt Lehrer iſt, nämlich Gott, ſo wie einzig auch er ſeinem Weſen nach Vater und Herr iſt, obſchon auch Menſchen erlaubter Weiſe im Namen Gottes Herren- und Vaterwürde anſprechen. Und geſetzt, der Heiland hätte einen Rath in dem von

den Gegnern angenommenen Sinne ertheilt, ſo würde daraus noch nicht folgen, daß ihn Religioſen aller Orden befolgen müſſen, weil kein Orden alle Räthe Chriſti zugleich ſich zur Pflicht macht; gäbe es ja doch ſonſt gar keine Verſchiedenheit der Orden, ſondern nur eine einzige Ordensfamilie. — Die Gegner berufen ſich weiters auf den in das Decretum Gratiani (16, qu. 1, 4) aufgenommenen Spruch des heiligen Hieronymus: Monachus non doctoris habet, sed plangentis officium. Aber Hieronymus will damit nur ſagen, was dem Mönche als Mönche, d. i. als Büßer obliegt; oder daß dem Mönche als ſolchem das Lehren nicht als Pflicht obliegt. Etwas Anderes aber iſt, was dem Mönche als Kleriker zuſteht und obliegt, beſonders, wenn ein beſtimmter Mönchsorden ſpeciell für den Lehrberuf beſtimmt iſt. Dem Mönche als ſolchem iſt das Waffentragen verboten; dem Mönche als Templer iſt aber die Führung der Waffe Beruf. Geſetzt, es ſei beſtimmten Orden das Lehren verboten, ſo folgt daraus noch nicht, daß es allen verboten ſei; ſo wenig als das für einzelne beſtimmte Orden beſtehende Verbot von Linnenkleidern allen Orden aufgedrungen werden kann. — Man ſagt weiter, der Religioſe entſage durch ſein Gelübde allen Gütern und Ehren der Welt. Aber er entſagt der Welt nicht in dem Sinne, als ob er von ihren Gütern gar keinen Gebrauch mehr machen wollte, ſondern er gelobt, daß er darnach kein Verlangen mehr tragen will. Zudem iſt das Lehramt keine Ehre, ſondern ein Dienſt, und die Ehre nur ein Lohn, der dem Dienſte gezollt, aber von Religioſen nicht geſucht wird. — Man wendet ein, daß der Religioſe vollkommene Demuth gelobe, was ſich mit der Übernahme der Lehramtswürde nicht vertrage. Der Religioſe gelobt aber nicht vollkommene Demuth, ſondern vollkommenen Gehorſam; überhaupt ſind nicht die pflichtgemäßen Tugenden, ſondern die freier Wahl überlaſſenen Tugendmittel Gegenſtand der Ordensgelübde. Geſetzt aber, ſie hätten Demuth gelobt, ſo iſt damit noch immer die Ausübung des Lehramtes vereinbar; denn in den höchſten Ehren kann der Menſch Demuth bewahren, wie der heilige Papſt Gregor der Große durch ſein Beiſpiel zeigt, und die Demuth iſt eigentlich der größten Ehren ſchönſter Schmuck (daher Sirach 3, 20). — Man beruft ſich ferner auf den Areopagiten, welcher in der kirchlichen Hierarchie die Stände der Heilsausſpender und Heilsempfänger unterſcheidet, und zu letzteren die Mönche rechnet. Aber dieß betrifft die Mönche nur als

Mönche, nicht als Prieſter; Dionyſius kannte zudem noch gar keine prieſterlichen Mönche. Das Lehramt der Schule ſteht an Dignität unter dem prieſterlichen Amte; darf der Mönch die Functionen des letzteren ausüben, ſo kann ihm auch das erſtere nicht verwehrt ſein. — Man citirt 16, qu. 1, um die Behauptung zu belegen, daß ſich die Ausübung eines kirchlichen Amtes mit einer genauen Beobachtung der Ordensregel nicht vertrage, und folgert daraus, daß dasſelbe in Hinſicht auf die Verwaltung des Lehramtes ſtatt habe. Man vergißt hiebei, die Subſtanz des Gelübdes von gewiſſen anderen Obſervanzen, z. B. Stillſchweigen, Faſten u. ſ. w., zu unterſcheiden, von welchen in Hinſicht auf den gemeinen Nutzen der Lehramtsverwendung Abgang genommen werden kann, wie man aus gleichem Grunde auch den Kloſtervorſtehern ähnliche Abweichungen von der gemeinen Regel geſtattet. — Nach den Worten des Apoſtels (2 Kor. 10, 13) ſoll Niemand das ihm zugewieſene Maaß überſchreiten; dieß thun aber die Mönchsorden, deren Stifter keine Lehrer waren und keine Lehrgeſellſchaften gründen wollten. Darauf zur Antwort, daß es genüge, wenn die Regel das Lehramt nicht ausſchließt oder verbietet. Und ſollte es etwa gefehlt ſein, wenn zu den Functionen, welche die erſten Stifter ihren Ordensinſtituten zugewieſen haben, im Laufe der Zeit neue hinzutreten? Dann wäre es — freilich im Widerſpruche mit Phil. 3, 13 — auch gefehlt, daß die minder ſtrengen Orden ihre Ordensregel freiwillig verſchärfen. — Wenn Demuth für alle Chriſten, mithin auch für die nicht dem Ordensſtande angehörigen Lehrercorporationen Pflicht iſt, ſo iſt nicht einzuſehen, warum die Religioſen aus Rückſichten der Demuth auf Verlangen und zu Gunſten der übrigen Lehrer die bisherige Zahl ihrer Lehrer beſchränken ſollten. Völlig unbillig iſt es, zu verlangen, daß eine ganze Corporation von Religioſen nur Einen Lehrer ſtellen, alſo bei allem wiſſenſchaftlichen Eifer nicht mehr erreichen können ſoll, als aus dem Säculariſtande jeder Einzelne für ſich erreichen kann. Das heißt, wiſſenſchaftlich befähigte Männer dafür beſtrafen, daß ſie Religioſen ſind, und ihnen die Möglichkeit einer vollkommenen Ausbildung rauben, die durch die Ausübung des Lehramtes ſo weſentlich gefördert wird.

b) Die Religioſen können nicht Mitglieder ſäculärer Lehrcorporationen ſein. Dieſe Anſicht iſt vom Unheil, ſie iſt falſch und

leichtſinnig. Sie iſt vom Unheil; denn ſie thut dem kirchlichen Gemeingeiſte Abbruch, ſtreitet gegen die chriſtliche Idee des Zuſammenwirkens in Eintracht und Liebe, beeinträchtiget den Wiſſenſchaftsbetrieb der hohen Schulen (Pred. 4, 9), für welchen gerade die Religioſen ſo viel zu leiſten in der Lage ſind (Sirach 38, 25), und droht durch gegenſeitige Abſperrung der Ordens- und Säcularlehranſtalten Spaltungen in der Lehre herbeizuführen (Gal. 2, 1 ff.). Die gerügte Anſicht iſt auch falſch; denn ſie ſtreitet gegen die bibliſche Lehre, daß jeder nach dem Maaße der ihm verliehenen Gnaden für gemeinſame Zwecke zu wirken beſtrebt ſein ſoll (1 Petr. 4, 16; Sirach 33, 18; 1 Kor. 12, 21). Auch ſagt die natürliche Einſicht, daß jeder, der ſich zu beſtimmten Leiſtungen befähiget hat, berechtiget ſei, Zutritt zu jenen Genoſſenſchaften zu ſuchen, in deren Kreiſen die von ihm erlernten Fertigkeiten ausgeübt werden. Schließen doch auch die militäriſchen Ordensgeſellſchaften andere Soldaten nicht von der Theilnahme an den Schlachten aus, die ſie den Ungläubigen liefern. Endlich iſt die Behauptung auch leichtfertig, indem ſie ſich auf keine ſoliden Gründe, ſondern nur auf grobe Verwechslungen ſtützt. Sie ſagen, es ſei widerſinnig, daß Jemand zwei Geſellſchaften zugleich angehöre; ſie überſehen aber, daß man verſchiedenen Geſellſchaften in verſchiedener Weiſe angehören kann, wenn die eine derſelben in gewiſſem Sinne innerhalb der anderen ſteht, oder ihre Zwecke und Satzungen eine anderweitige temporäre Verwendung nicht ausſchließen. Wäre die Univerſität ſo organiſirt, daß ſie die Religioſen von der Mitwirkung zum Lehramte ausſchließen müßte, ſo wäre dieß eben nur aus einer fehlerhaften Organiſation, nicht aber aus der Idee des Univerſitätsinſtitutes zu erklären. Die apoſtoliſchen Warnungen (Röm. 16, 17; 2 Theſſ. 3, 6; 2 Tim. 3, 1) beziehen ſich auf die Gemeinſchaft mit Irrgläubigen; geſetzt aber, es wären keine Irrgläubigen, ſondern Friedensſtörer gemeint, ſo müßten die Religioſen erſt in geſetzlichen Formen der ihnen zur Laſt gelegten Unverträglichkeit und Streitſucht überwieſen werden. Dem Papſte die Befugniß des Eingreifens in die fragliche Sache abſprechen, iſt geradezu häretiſch. Die Univerſität iſt ein öffentliches Inſtitut, ſteht alſo unter der Aufſicht der öffentlichen Gewalt; daher kann ſie die päpſtlichen Verfügungen in der ſtreitigen Sache nicht etwa aus dem Grunde ablehnen, weil ſie bloße Privathändel zwiſchen den Mönchen und weltlichen Lehrern

betreffe. Eben ſo falſch iſt, den Papſt anzuklagen, daß er, die Mendicanten begünſtigend, ſeine Gewalt zum Niederreißen ſtatt zum Aufbauen gebrauche; er zeigt eben nur, daß ihm das Gedeihen der Anſtalt höher ſtehe, als das Parteiintereſſe der weltlichen Lehrer.

c) Die Religioſen, welche nicht Seelſorger ſind, ſollen nicht predigen und Beichte hören. Dieſe Anſicht iſt das andere Extrem zu der Meinung Jener, die einſt glaubten, daß die Heiligkeit des Mönchsſtandes durch ſich ſelbſt ſchon ohne Erlaubniß des Biſchofes den Religioſen die Befugniß zu predigen und Sünden zu vergeben verleihe. Beide Extreme treffen aber darin zuſammen, daß ſie die biſchöfliche und päpſtliche Jurisdictionsgewalt aufheben; denn in beiden Fällen hat der Biſchof keine Jurisdictionsgewalt an die Religioſen zu übertragen. Wilhelm von St. Amour und ſeine Genoſſen bekennen ſich zu dieſem Grundſatze, inſofern ſie behaupten, daß die vom Biſchofe auf die Pfarrer übertragene Jurisdictionsgewalt nicht wieder daneben beliebig anderen Geiſtlichen übertragen werden könne. Dagegen iſt erſtlich einmal zu zeigen, daß die Biſchöfe auch nach Beſtellung von jurisdictionirten Seelſorgern noch immer im Vollbeſitze der ihnen urſprünglich eignenden Jurisdictionsgewalt bleiben. Beweis hiefür ſind die Stellen bei Gratian 10, qu. 1, c. Sic quidam und das folgende Capitel, 16, quaest. 1, cunctis fidelibus; ferner die bibliſchen Ausſprüche Luc. 10, 1; 1 Kor. 1, 2; 3, 6; 4, 21; 11, 34; 2 Kor. 2, 10; 10, 13. Nach dem Areopagiten ſchließt jeder höhere Grad der kirchlichen Hierarchie die Gewalten der unter ihm ſtehenden Grade in ſich, und beſitzt ſie in vollkommenerer Weiſe als dieſe ſie beſitzen. Die Prieſter handeln als Organe des Biſchofes; was er durch ſie wirken läßt, kann er auch ſelbſt zu thun ſich vorbehalten. Nach Hebr. 13, 17 iſt man den Vorgeſetzten für ihre Fürſorge Gehorſam ſchuldig; nun aber ſind die Parochianen dem Biſchofe noch weit mehr Gehorſam ſchuldig als dem Pfarrer, alſo ſteht dem Biſchofe eine weit größere fürſorgliche Macht über die Parochianen zu, als dem Pfarrer. Die Prieſter ſind Coadjutoren des Biſchofes; der Coadjutor abſorbirt aber niemals die Macht deſſen, dem er helfend zur Seite ſteht. Die Biſchöfe ſind Stellvertreter Chriſti, in welchem die geſammte Hierarchie gipfelt; es klingt alſo lächerlich und nahezu blasphemiſch, dem Biſchof die Schlüſſelgewalt in Rückſicht auf ſeine Diöceſanen abſprechen zu wollen. Man ſagt, die Parochianen dürfen den

Pfarrer im Bußgeſchäfte nicht umgehen, weil er ihnen die Euchariſtie zu ſpenden hat, deren Empfang den Stand der Gnade vorausſetzt und fordert; gleiches gilt aber auch von den Sacramenten der Firmung und Prieſterweihe, die doch nur der Biſchof ertheilen kann. Die Biſchöfe behalten ſich allgemein nach eigenem Ermeſſen gewiſſe Beichtfälle vor; ſie könnten dieß nicht thun, wenn ſie nicht im permanenten Vollbeſitz der Jurisdiction über alle Gläubigen wären. Die Macht des Biſchofes iſt eine univerſelle, die des Pfarrers eine particuläre; nun aber wirkt allgemein die univerſellere Macht ſelbſt in jener beſonderen Beziehung ſtärker, in welcher die particuläre Macht thätig iſt. Die Prieſter empfangen ihre Gewalten vom Biſchofe; die ſpirituellen Gaben werden aber im Geber durch ihre Austheilung nicht gemindert; alſo bleiben dem Biſchofe die geiſtlichen Gewalten auch noch nach ihrer übertragenden Mittheilung auf Andere. — Steht nun der perenne, unverlierbare Vollbeſitz der biſchöflichen Gewalten feſt, ſo läßt ſich weiter auch darthun, daß die Biſchöfe neben den Pfarrern beliebig jeden anderen Prieſter zum Predigen und Ausſpenden des Bußſacramentes beſtellen können. Dazu ſind ſie durch das kirchliche Recht ermächtiget, wie aus: Extra de offic. jud. ord. c. Inter cetera und Extra de haereticis c. Excommunicavimus, §. Quia vero hervorgeht. Auch die Apoſtel haben in denjenigen Gemeinden, welchen ſie Prieſter mit ordentlichen Gewalten vorgeſetzt hatten, öfters andere Männer geſchickt mit dem Auftrage, zu predigen und andere heilige Dienſte zu verſehen (1 Kor. 4, 17; 2 Kor. 12, 18; Tit. 1, 5). Wie die Biſchöfe in jedem Pfarrſprengel ihrer Diöceſen ohne Erlaubniß der Pfarrer das Wort Gottes verkünden und das Bußſacrament ausſpenden können, ſo können ſie auch jeden Prieſter beſtellen, es anſtatt ihrer zu thun. Die Legaten der Päpſte und deren Pönitentiare predigen und hören allenthalben Beichte, ohne den Conſens des Ortsſeelſorgers nachzuſuchen. — Es fragt ſich alſo nur, ob auch die Mönche zur Übernahme ſolcher Befugniſſe geeignet ſeien. Und hierüber kann kein Zweifel beſtehen. Das kirchliche Recht erklärt ausdrücklich (16, qu. 1, cap. Pervenit; ibid. cap. Sunt tamen nonnulli), daß den Mönchen von Papſt und Biſchöfen die Ermächtigung zum Predigen und zur Spendung der Sacramente ertheilt werden könne. Die Biſchöfe ſollen die Urtheile Gottes nachahmen (1 Kor. 4, 16); Gott hat aber mehrere Religioſen unmittelbar zum Predigtamte berufen, ſo den

Mönch Equitius, den heiligen Benedictus. Die Regulargeiſtlichen ſind zu Allem befähiget, was die Säculargeiſtlichen ausüben, mit Ausnahme deſſen, was die Ordensregel verbietet (16, qu. 1: Sunt tamen nonnulli); das Predigen iſt aber durch keine Kloſterregel verboten. Die Mönche können zu Kirchenwürden befördert werden, in deren Beſitz ſie aus eigener Macht dieſe Acte geiſtlicher Jurisdiction ausüben; um ſo mehr ſind ſie fähig, dieſelben in fremdem Auftrage zu üben. Auch iſt nicht einzuſehen, warum der Ordensſtand, der nach kirchlicher Auffaſſung ein Stand der Vollkommenheit iſt, ein Hinderniß und nicht vielmehr ein Grund der Übertragung ſolcher Vollmachten an prieſterliche Religioſen ſein ſollte. In der orientaliſchen Kirche werden die Beichten faſt ausſchließlich bei Mönchen abgelegt. Den Mönchen werden öfter die allerwichtigſten Aufträge ertheilt, z. B. als päpſtliche Legaten zu fungiren, Biſchöfe zu confirmiren; alſo kann ihnen auch die Übernahme der relativ minder wichtigen Functionen nicht verwehrt ſein. Das Beichthören ſteht in einer näheren Beziehung zum Berufe eines Religioſen, als Proceſſe ſchlichten u. ſ. w.; wenn nun Letzteres den Mönchen aufgetragen werden kann, um wie viel mehr auch Erſteres. — Es iſt aber auch überaus heilſam, daß außer den ordentlich angeſtellten Seelſorgern noch andere Prieſter für gleiche Zwecke ſich verwenden laſſen. Der Heiland ſelber ſagt, daß die Ernte groß, der Arbeiter aber wenig ſeien; man ſoll den Herrn der Ernte bitten, daß er mehr Arbeiter ſenden möge (Matth. 9, 37. 38; vgl. Weish. 6, 26; 2 Tim. 2, 2). Die glossa ordinaria legt die Stelle (1 Esdra 3, 8) dahin aus, daß nicht bloß Biſchöfe und Prieſter predigen ſollen, ſondern das Volk jeden der heiligen Rede Kundigen bitten ſoll, den Dienſt des Wortes zu verwalten. Ähnliches ließe ſich aus dem in 1 Chron. 23 u. 24; 2 Chron. 30, 6; Eſther 8, 14 Erzählten entnehmen. Der heilige Gregor der Große (5. Homilie über Ezechiel) ſtellt die reiſenden Sendboten des Glaubens über die ſtändigen Prediger des Evangeliums. Dieſe müſſen, durch viele ämtliche Geſchäfte in Anſpruch genommen (Apſtgſch. 6, 2), ſelber wünſchen, in ihren geiſtlichen Functionen durch andere Prieſter unterſtützt zu werden. Dazu kommt die geiſtige Unfähigkeit ſo vieler in der Seelſorge angeſtellter Geiſtlicher, die oft kaum Latein verſtehen; man findet nur ſehr Wenige, welche die heilige Schrift durchſtudirt haben. Eine möglichſt große Zahl unterrichteter Prieſter iſt namentlich

für die Verwaltung des Bußsacramentes nothwendig; manche Pfarrsprengel sind so ausgedehnt, daß der ordentliche Seelsorger allein für die Zahl und Bedürfnisse der Confitenten seiner Gemeinde schlechthin nicht ausreicht. Viele gibt es, die aus Scham oder anderen Gründen ihrem Pfarrer nicht beichten wollen; diese werden gar nicht beichten, wenn es ihnen nicht möglich gemacht wird, andere Priester aufzusuchen. Dieß vorausgeschickt wird es unschwer sein zu beweisen, wie gut und heilsam es ist, wenn ein Orden besteht, der mit Erlaubniß der Kirchenoberen sich speciell dem Predigtamte und Beichtstuhle widmet. Denn erstlich gleichen die armen reisenden Predigermönche ganz und gar ihrem apostolischen Vorbilde (Apstgsch. 4, 32; Matth. 10, 5 ff.); sodann sind solche apostolische Heimsuchungen ganz im Geiste der biblischen Lehre (Jac. 1, 27); die Apostel selber haben sich von anderen Geschäften und Diensten entlastet, um sich ganz und ungetheilt dem Predigtamte widmen zu können (Apstgsch. 6, 2). Die Stiftung eines Predigerordens ist also gewiß eben so gut und noch mehr gerechtfertiget, als die Gründung ritterlicher Orden und solcher Orden, welche sich den Werken der leiblichen Barmherzigkeit widmen; weil die Werke der geistlichen Barmherzigkeit höher stehen als jene der leiblichen, und der geistliche Kampf dem Religiosen mehr zusteht, als der Kampf mit dem Schwerte (2 Tim. 2, 3). Zur gedeihlichen Führung der Seelsorge sind Männer nothwendig, welche durch Wissenschaft und Wandel ausgezeichnet sind; nun findet sich offenkundig keine so große Zahl derselben, daß allen Gemeinden der katholischen Kirche solche Männer könnten vorgesetzt werden; mithin ist die Einführung besonderer Orden durch die bestehenden Verhältnisse angezeigt. Ohne die Existenz solcher Orden wäre es auch nicht möglich, dem lateranensischen Concil Genüge zu leisten, welches verlangt, daß an allen Metropolitankirchen mehrere Lehrer der Theologie angestellt sein sollten; durch die Lehrthätigkeit der Religiosen wird aber mehr geleistet, als das Concil fordert, und nahezu erfüllt, was Jesai. 11, 9 geschrieben steht. Die Erfolge, welche die Religiosen durch ihre Bemühungen um das Heil der Kirche und die Gläubigen bisher errungen haben, sind das sprechendste Zeugniß für ihr Recht, zu bestehen. Abgesehen hievon wirken sie mit Gutheißung des kirchlichen Oberhauptes; mithin hat Niemand ein Recht, ihr Bestehen und ihre Zwecke anzufeinden (vgl. 25, qu. 1: Nulli fas sit sine

status sui periculo vel divinas constitutiones vel apostolicae sedis decreta temerare). Das Gesagte reicht aus, um die vielen Einwendungen der Gegner abzuweisen, welche Thomas weitläufig bespricht, und unter Zugrundelegung der hier gegebenen Entwickelungen ausführlich widerlegt.

d) Die Religiosen seien verhalten, sich mit körperlichen Arbeiten zu beschäftigen. Diese Ansicht ist der falsche Gegensatz eines anderen Extrems, in welches vor Alters einige Mönche durch die Behauptung verfielen, daß die Religiosen ohne Schaden ihres Heiles und Berufes sich zu körperlichen Arbeiten nicht herbeilassen könnten. Das Richtige ist, daß sie, den Nothfall ausgenommen, zu solchen Arbeiten nicht verpflichtet sind und auch ohne Verrichtung derselben im Stande der Gnade sein können. So bemerkt der Glossator zu Matth. 6, 26, daß die Heiligen mit Recht mit den Vögeln des Himmels verglichen werden, weil sie, statt irdisch thätig zu sein, mit der Betrachtung der himmlischen Dinge beschäftiget seien. Gregor der Große (2. Homilie über Ezechiel) findet gleichfalls den höchsten Grad menschlicher Vollkommenheit in der beschaulichen Ruhe des einzig für Gott glühenden Gemüthes. Eben so wird Luc. 10, 40 ff. vom Glossator auf den Vorrang des contemplativen Lebens vor dem activen gedeutet. Der heilige Benedict lebte durch drei Jahre in der Waldeinsamkeit der Betrachtung; er verschaffte sich daselbst den nöthigen Lebensunterhalt nicht etwa durch seiner Hände Arbeit, sondern ein Mönch brachte ihm den täglichen Nahrungsbedarf. Ähnliches ließe sich von vielen anderen Heiligen erzählen. Die körperliche Arbeit ist entweder moralisch geboten oder nur gerathen; im letzteren Falle bleibt sie auch für den Mönch, wofern seine Regel nicht Anderes besagt, bloßer Rath, im ersteren Falle wären auch alle Säcularpersonen zu körperlichen Arbeiten verpflichtet. Der heilige Augustinus sagt, daß man solche, welche nach ihrer Bekehrung ihre irdische Habe unter die Armen vertheilen, zum Arbeiten nicht nöthigen soll, wenn sie früher zu arbeiten nicht gewohnt gewesen sind. Die Aufforderungen des Apostels zur Händearbeit (1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 10; Ephes. 4, 28) sind nur bedingnißweise gemeint; können jene Sünden, welchen durch Arbeit vorgebeugt werden soll, ohne diese vermieden werden, so ist die Arbeit keine Pflicht. Die körperliche Arbeit ist wol dem Menschen im Allgemeinen als Loos und Beruf auf Erden zugefallen; was aber von der

Menſchheit im Ganzen gilt, gilt nicht ſchlechthin von jedem einzelnen Gliede derſelben, gleichwie die Ehe, obwol für die Geſammtheit des menſchlichen Geſchlechtes nothwendig, nicht für jeden Einzelnen Pflicht iſt. Der Apoſtel ſelber ſagt: Wer das Evangelium verkündet, ſoll vom Evangelium leben; wer dem Altar dient, ſoll an den Opfern auf dem Altare Theil haben; ſoweit nun dieß bei den Religioſen zutrifft, ſind ſie auch von der Pflicht körperlicher Arbeit enthoben. Der geiſtliche Nutzen ſteht höher als der irdiſch leibliche; wenn nun ſelbſt jene, welche bloß der zeitlichen Wohlfahrt der Menſchen dienen, Gaben zu ihrem Unterhalte annehmen dürfen (Röm. 13, 6); um wie viel mehr die Religioſen, welche ſich dem geiſtlichen Wohle der Menſchen widmen. Der heilige Paulus arbeitete bloß in jenen Städten, in welchen er den Juden predigte, die nur am Sabbat zuſammenkamen; zu Athen aber predigte er jeden Tag, und arbeitete daher gar nicht. Die Verpflichtung zur körperlichen Arbeit ſteht den Werken der Barmherzigkeit nach (1 Tim. 4, 8), dieſe müſſen aber wieder dem Berufe des Predigtamtes weichen (Apſtgſch. 6, 2; Luc. 9, 60); um ſo weniger darf das Predigtamt um der Handarbeit willen verſäumt werden. Die Muße, die dem Prediger gegönnt iſt, muß zum Schriftſtudium verwendet werden, damit die Quellen der heiligen Beredſamkeit nie verſiegen, wie Gregor der Große (zu 2 Moſ. 25, 15) bemerkt. Hieronymus zog als Mönch die Beſchäftigung mit der heiligen Schrift der Händearbeit vor und beklagt ſich in der Einleitung ſeiner Erklärung zum Buche Job, daß er deßhalb ein Gegenſtand neidiſcher Verfolgungen ſei; und doch ſei er auf etwas weit Edleres bedacht, als die Bereitung der Leibesnahrung je ſein kann, nämlich auf Bereitung einer zum unvergänglichen Leben nährenden Speiſe.

e) Es iſt unſtatthaft, daß die Religioſen gar kein Vermögen, weder jeder Einzelne für ſich, noch alle gemeinſam beſitzen. Vor Zeiten äußerte ſich Vigilantius ähnlicher Weiſe über die freiwillige Armuth; die Katharer erneuerten dieſen Irrthum, wie aus einer Schrift des lombardiſchen Häreſiarchen Deſiderius hervorgeht; die Pariſer Akademiker ſind ihm nachgefolgt und behaupten, man dürfe in keinen Orden treten, der kein Vermögen beſitze oder nicht durch Arbeit ſeinen Unterhalt erwerbe. Armuth geloben heiße nicht, nichts beſitzen, ſondern ſo leben wie die Armen leben. Dagegen ſpricht aber der klare Sinn der Worte Chriſti (Matth. 16, 21) und ſeine

eigene Armuth (Matth. 17, 26; Luc. 9, 58), ſo wie die der Apoſtel (Matth. 19, 27). Der Gloſſator unterſcheidet (mit Beziehung auf Luc. 14, 33) zwiſchen renuntiare omnibus und relinquere omnia; das in der citirten Stelle geforderte renuntiare iſt allgemeine Chriſtenpflicht, weil kein Chriſt am Zeitlichen hängen darf; ſomit bleibt für die evangeliſche Vollkommenheit nur das relinquere und Entſagen auf jeden Beſitz. Damit ſtimmen die Ausſprüche der heiligen Väter und Lehrer, Hieronymus, Auguſtinus, Ambroſius, Gregorius M., Chryſoſtomus, Bernardus überein; vgl. auch Gratian 1, qu. 2, c. Si quis. Socrates, der Thebaner, warf ſein Gold weg, als er nach Athen gieng, um die Weltweisheit zu ſtudiren; um ſo viel weniger ziemt es den Betrachtern himmliſcher Dinge, ſich mit Sorge und Erwerb zeitlicher Güter zu beſchäftigen. Auch der auszeichnende Lohn, den Chriſtus der freiwilligen Armuth verheißt, beſtätiget ihr hohes, ſittliches Verdienſt; die Apoſtel ſollen dafür, daß ſie Alles verließen, einſt Richter über die zwölf Stämme Iſraels ſein. Der Apoſtel räth die freiwillige Jungfrauſchaft wegen der weltlichen Sorgen und Gedanken, die den Verehelichten gefangen nehmen (1 Kor. 7, 33); das Gleiche gilt aber auch vom zeitlichen Beſitze, deſſen Sorgen nach den Worten des Heilandes gleich den Dornen den Samen des göttlichen Wortes erſticken (Luc. 8, 15). — Die evangeliſche Armuth verzichtet nicht bloß auf jeden Eigenbeſitz, ſondern auch auf jeden Antheil am Gemeinbeſitze. Wir leſen nicht, daß die Apoſtel nach ihrer Verzichtung auf allen Eigenbeſitz gemeinſam etwas beſeſſen hätten; Auguſtinus erkennt den erſten Judenchriſten den Vorrang vor den erſten Heidenchriſten zu, aus dem Grunde, weil jene, ihre ganze Habe zu den Füßen der Apoſtel legend, auch in Gemeinſchaft nichts beſaßen; Hieronymus äußert ſich bitter über gewiſſe Mönche, die als Religioſen reicher ſind, als ſie früher als Weltleute geweſen — ein Tadel, der leicht auch die begüterten Klöſter treffen kann; Gregor der Große ſtellt den Mönch Iſaak als Muſter auf, der ſich trotz des Andringens ſeiner Jünger beharrlich weigerte, Schenkungen zu Gunſten ſeines Kloſters anzunehmen. Unter den ägyptiſchen Mönchen wurden jene für die vollkommeneren gehalten, welche in Einöden lebend aller irdiſchen Habe entbehrten. Ein Gemeinbeſitz kann Beute der Tyrannen werden; ſomit wäre es dieſen möglich, die Mönche im Erſtreben der evangeliſchen Vollkommenheit zu hindern, wenn gemeinſame Güter

ein wesentliches Erforderniß des Klosterlebens wären. Die Sorge um den zeitlichen Besitz raubt viel Zeit und Mühe, welche von den Religiosen zu Besserem verwendet werden kann. Die unbedingte Armuth der Religiosen macht es nicht schlechthin nothwendig, daß sie durch Handarbeit ihren Unterhalt verdienen sollen. Es wurde bereits bemerkt, daß die körperliche Arbeit nur für Jene Pflicht ist, welche ihren Unterhalt nicht auf andere Weise finden können; auch in der ersten Christengemeinde zu Jerusalem, welche allem Besitze entsagte, waren Jene, welche früher an körperliche Arbeit nicht gewohnt waren, von der Verpflichtung hiezu enthoben; die Anstrengung und Abmüdung der Körperkräfte lähmt den geistigen Aufschwung der frommen Beschaulichkeit. Zudem ist kein Grund vorhanden, warum jene, die um Christi willen die Armuth wählen, durch körperliche Arbeit einen Erwerb suchen sollen; die körperliche Arbeit ist nicht um ihrer selbst willen Zweck, der dadurch verdiente Unterhalt kann auf andere Weise gewonnen werden, Almosengeben ist auch nicht der Grund, warum man den Stand der Armuth wählt, da man zur Unterstützung der Armen weit mehr thun kann, wenn man sich seiner Habe nicht entäußert. Mit Übergehung der dreiundzwanzig Einwendungen, welche Thomas auf Grund der hier gegebenen Beweisführung widerlegt, wenden wir uns einer letzten Hauptinstanz wider die Idee des Mendicanteninstitutes zu:

f) Die Religiosen sollen nicht vom Bettel leben, der an sich unstatthaft ist und am allerwenigsten den Predigern des Evangeliums ziemt; die Gläubigen würden wol thun, ihnen jede Bitte um Almosen abzuschlagen. Auch diese Ansicht läßt sich auf einen alten Häresiarchen zurückführen, auf den im dritten Briefe des heiligen Johannes erwähnten Diotrephes, welcher meinte, daß man den auf der Durchreise begriffenen Christen fremder Diöcesen kein Almosen und keinen Unterhalt reichen solle. Dagegen ist aber zu sagen, daß man diejenigen, die um Christi willen arm sind, anders anzusehen habe, als wie gewöhnliche Bettler, die der Faulheit fröhnen. Der heilige Benedictus hat während der drei Jahre, die er in einer Höhle verborgen zubrachte, von frommen Gaben gelebt; das kirchliche Recht (1, qu. 2, c. Sacerdos) erklärt, daß Derjenige, welcher seine irdische Habe seinen Eltern oder den Armen oder der Kirche geschenkt, mit Ehren (cum laude pietatis) von den Gläubigen Almosen annehmen könne. Der heilige Augustinus will nicht, daß die Mönche über

der Arbeit ihrer Hände die den geistlichen Übungen zu widmende Zeit verlieren. Wäre es eine Sünde, daß ein armer Pilger Almosen verlangt, so würde auch Derjenige sündigen, der ihm eine Pilgerreise als frommes Werk auferlegt. Es ist erlaubt, Gaben der Freunde anzunehmen; welches Band wäre aber heiliger und inniger als das der christlichen Heilsgemeinschaft? Also darf jeder Christ von seinem Mitchristen Gaben annehmen. Das kirchliche Recht gestattet den Religiosen, tausend Mark anzunehmen; also wird ihnen auch erlaubt sein, kleinere Gaben zu empfangen. Viele Säculargeistliche, welche keine Seelsorge verwalten, leben von kirchlichen Einkünften, die letztlich doch auch von den Schenkungen der Gläubigen herrühren. Eher als den bettelnden Religiosen könnte man jenen Säculargeistlichen vorwerfen, daß sie auf Kosten der Armen leben, weil das kirchliche Vermögen, aus welchem ihnen ihre Bezüge zufließen, wesentlich auch für die Armen bestimmt ist. Man sagt freilich, Geben sei seliger als Nehmen, das Nehmen versetze den Gebenden in eine unwürdige Abhängigkeit; aber diese Einwände gelten nicht in Beziehung auf Jene, welche aus Liebe zu Anderen freiwillig arm geworden sind, und leibliche Gaben mit geistlichen vergelten. Man darf auch nicht fürchten, daß solche freiwillig Arme der Kirche zur Last fallen, da sie geringe Bedürfnisse haben und mit Wenigem zufrieden sind; auch ist der Beruf zur Erwählung der freiwilligen Armuth nicht so allgemein, daß sie etwa durch ihre Überzahl den Gläubigen zur Last fielen. — Die Mendicantenprediger dürfen sich nicht scheuen, um Almosen zu bitten, gemäß 1 Kor. 9, 7. 11. 14; Luc. 10, 7; sie haben mindestens eben so gut ihren Unterhalt anzusprechen, als die kirchlichen Prälaten, da ja nicht so sehr das Amt, als die Leistung zu lohnen ist. Sie können sich auch auf die Praxis der apostolischen Zeit berufen; denn unter den (Röm. 15, 26) genannten pauperes sancti sind gewiß nicht die Apostel, sondern viele andere evangelische Sendboten zu verstehen, da ja sonst nicht in ganz Macedonien und Achaja für sie gesammelt worden wäre. Die Prälaten, welche predigen, können nicht nur für sich, sondern auch für die dienstlichen Personen, von welchen sie begleitet sind, von den Gläubigen Geld empfangen; nun aber ist unter allen Diensten, durch welche ein Prälat unterstützt werden kann, die Hilfe im Predigtamte der vorzüglichste; also sind die Mendicanten auch aus diesem Grunde

berechtiget, die Gläubigen um Almoſen anzuſprechen, und zwar mehr als die kirchlichen Vorgeſetzten des gläubigen Volkes; denn dieſe ſind vermöge ihres Amtes zu Dienſten für das gläubige Volk verpflichtet (1 Kor. 9, 16), die Religioſen aber nicht. Der heilige Auguſtinus ſagt (in ſeiner mehrerwähnten Schrift de opere monachorum), daß auch die Religioſen als Evangeliſten von den Gläubigen ihren Unterhalt anſprechen können. Unter allen kirchlichen Dienſten iſt die Verkündigung des Evangeliums der vornehmſte und wurde als ſolcher von Chriſtus (Marc. 1, 38; Jeſai. 61, 1) und den Apoſteln erklärt (1 Kor. 1, 17); wenn nun nach Auguſtin's Worten Keiner von denen, die einem kirchlichen Dienſte obliegen, durch ſeiner Hände Arbeit ſich das Brot zu verdienen braucht, ſo ſind gewiß auch die Prediger deſſen enthoben. Das Predigtamt ſteht höher als der Beruf eines Rechtsanwaltes; wenn letzterer von ſeinem Amte leben darf, ſo gewiß nicht weniger der Verkünder des Evangeliums. Ähnliches ergibt ſich aus dem Vergleiche des Predigers mit dem Arzte. Der Prediger darf, obwol der Wucher verboten iſt, von Wucherern Gaben annehmen, weil er als Anwalt der Betrogenen die Wucherer durch ſeinen Einfluß zur Reſtitution des unerlaubten Gewinnes bewegt (extra, de sent. excomm. c. Cum voluntate); er iſt aber nicht nur Anwalt der durch Wucher Übervortheilten, ſondern aller Gläubigen, die ſeine Worte hören, alſo darf er von Allen ohne Unterſchied Gaben empfangen. Der Architekt ſpricht eben ſo gut ſeinen Lohn an, wie Diejenigen, welche durch ihre körperlichen Anſtrengungen den von ihm entworfenen Plan ausführen; der Prediger leiſtet aber daſſelbe in Bezug auf die ſittlichen Verhältniſſe der Menſchen, was der Architekt für das Zuſtandekommen eines Gebäudes leiſtet; mithin hat er in gleicher Weiſe auf Lohn Anſpruch. Die Gegner berufen ſich auf das Bibelwort: Es ſei kein Armer und kein Bettler unter euch (5 Moſ. 15, 4); damit iſt aber nicht die freiwillige Armuth verworfen, ſondern den Wohlhabenden die Sorge um die Dürftigen zur Pflicht gemacht. Pſalm 36, 25 beſagt nur, daß die Gerechten niemals von Gott verlaſſen werden; daß nach Pſalm 108, 10 die Armuth von Gott als Strafe der Ungerechtigkeit verhängt wird, ſchließt nicht aus, daß Gerechte freiwillig die Armuth als Mittel der geiſtlichen Vollkommenheit wählen. Auguſtinus dringt nur inſoferne auf körperliche Beſchäftigung der Mönche, als Gefahr vorhanden iſt, daß

ſie durch träges Nichtsthun einer verſchuldeten Armuth anheim fallen und den Gläubigen auf ärgerliche Weiſe läſtig werden könnten. Das weltliche Geſetz, welches den Bettel ſo ſtrenge verpönt (De mendicantibus validis. l. Unica), meint nur die faulen, arbeitſcheuen Landſtreicher. Wenn man ſagt, daß das Betteln eine Schande ſei, ſo darf man den nothwendigen Unterſchied zwiſchen einer ſittlich verſchuldeten turpitudo interior und der den ſittlichen Werth nicht aufhebenden turpitudo exterior nicht vergeſſen; wer aus Liebe zu Chriſtus ſich freiwillig die rein äußerliche turpitudo der Armuth auferlegt, und die Scham des Bettelns erträgt, iſt nicht tadelnswerth, ſondern erringt das Verdienſt der frommen Demuth. Sollte er den Unwillen der um eine Gabe Gebetenen erregen, ſo iſt die Schuld des Ärgerniſſes nicht an ihm, ſondern an dem Anderen, deſſen Pflicht es wäre, fromme Zwecke nicht ununterſtützt zu laſſen. Chriſtus ſelber iſt ſo arm geweſen, daß er die Unterſtützung der Frommen anſprechen mußte (Pſalm 39, 18; 69, 6; 108, 17; Luc. 19, 5; Marc. 11, 11); und zweifelsohne waren die von ihm ausgeſendeten Jünger (Matth. 10; Marc. 6; Luc. 9) in der gleichen Lage; nicht minder die Schüler der Apoſtel, wie aus 3 Joh. zu entnehmen. Jedermann hat die Pflicht, für ſich mehr als für Andere zu ſorgen; wenn nun der heilige Paulus für Andere Unterſtützung verlangte, ſo darf man nach ſeinem Beiſpiele für ſich und die Brüder Almoſen verlangen. Der heilige Alexius, durch deſſen Verdienſt Rom vor der Zerſtörung gerettet wurde, wie der Papſt und die Kaiſer Honorius und Arkadius durch eine Stimme vom Himmel erfuhren, lebte von erbetteltem Almoſen, um welches er unerkannt auch bei den Dienern ſeines Vaters warb. Hieronymus ſagt zum Lobe der Fabiola, daß ſie ihr Vermögen verſchenken und vom Almoſen leben wollte. Wer im Namen Chriſti um Almoſen bittet, gibt ſeinem Nächſten Gelegenheit, ein gutes Werk zu verrichten. Die Bitte iſt keine Unverſchämtheit, ſondern ſie iſt nothwendig, um den Anderen mit den Bedürfniſſen des Bittenden bekannt zu machen. Wäre das Bitten um Almoſen etwas ſittlich Verwerfliches, ſo könnte es nicht als ein mit Pilgerfahrten verbundenes Bußwerk auferlegt werden. Es iſt durchaus nicht nothwendig, daß ſich der Mendicantenprediger zu unwürdigen Schmeicheleien herbeilaſſe, um Gaben zu gewinnen; er wird ſich mit dem begnügen, was ihm Wohlgeſinnte ohne dieſes Mittel geben (Phil. 4, 12), er wird aber auch

ſündige Reiche, welche ſich ihm nähern, nicht zurückweiſen, in der Hoffnung, ſie für Gott zu gewinnen. — Die Mendicanten ſind wol berechtiget, auf die frommen Gaben der Gläubigen zu rechnen, und zwar zunächſt im Namen des Gotteswortes der heiligen Schrift: Matth. 10, 41; Röm. 15, 26; 2 Kor. 8, 14; 2 Theſſ. 3, 13; 3 Joh. 5; woran ſich die Ausſprüche heiliger Männer reihen, z. B. eines Hieronymus, die Auslegungen des Gloſſators zu verſchiedenen Stellen der heiligen Schrift, z. B. zu Sprichw. 21, 13; Pſalm 103, 14; 2 Kor. 9, 9; Luc. 16, 9.

Nachdem in ſolcher Weiſe gezeigt worden, daß die Ordensinſtitute der Mendicanten der Idee des Ordenslebens gemäß ſeien, werden ſie im dritten Theile gegen allerlei Anſchuldigungen und üble Nachreden vertheidiget, welche theils den Orden als ſolchen, theils die perſönlichen Abſichten und Geſinnungen ſeiner einzelnen Glieder betreffen. In Hinſicht auf Erſteres laſſen ſich die Gegner eine zweifache Ungerechtigkeit zu Schulden kommen; ſie verläſtern das entſchieden Gute und Verdienſtliche an den Mendicanten als etwas Schlechtes und Verwerfliches, und laſſen bezüglich deſſen, worin die Orden ſich möglicher Weiſe verfehlen könnten, nur eine gehäſſige und ſchlimme Ausdeutung als das Richtige und Wahre zu.

Die Gegner tadeln an den Mendicanten, was entſchieden gut und löblich iſt. Schon das Kleid, welches ſie tragen, iſt ein Gegenſtand des Anſtoßes. Es wird mit den Schafspelzen der reißenden Wölfe, und ſeine Träger werden mit den ſchwarzen und braunen Roſſen der Apokalypſe (6, 4) verglichen; in einem Archive der römiſchen Kirche ſoll noch jetzt ein Auftrag aufbewahrt ſein, welchen die Päpſte einſt den Biſchöfen Galliens rückſichtlich ſolcher zugehen ließen, welche unter dem Vorgeben beſonderer Frömmigkeit von der gewohnten Tracht abwichen; die heiligen Väter warnen vor der geiſtlichen Hoffart, die in der Oſtentation mit ärmlichen Kleidern liegt; Chriſtus der Herr hat kein ſchlechtes, ſondern ein koſtbares Gewand (die tunica inconsutilis) getragen u. ſ. w. Daß letzteres eine offenbar irrige Annahme ſei, beweist Thomas daraus, daß Chriſtus den Täufer im härenen Bußgewande preiſt; auch haben die Phariſäer, die ihm vorwarfen, daß er Wein trinke, mit Sündern umgehe u. ſ. w., niemals die Beſchuldigung wider ihn erhoben, daß er in koſtbaren Kleidern einhergehe. Die Heiligen des alten (Hebr. 11, 37) und neuen Teſtamentes haben unſcheinbare Bußge-

wänder getragen, in der Apokalypſe (11, 3) wird geweiſſagt, daß die Bußprediger des Herrn in Sack und Aſche auftreten werden. Gregor der Große macht aufmerkſam, wie nachdrücklich die heilige Schrift auf den Gegenſatz zwiſchen dem Gewande des armen Lazarus und dem prunkenden Anzuge des reichen Praſſers hinweiſe; Menſchen, welche ſich aus Eitelkeit in Seide und Purpur kleiden — ſagt Cyprian — können Chriſtum den Herrn nicht anziehen; nach Hieronymus ſind sordes vestium candidae mentis indicia. Die größten Sünder, wie Achab (3 Kön. 21) haben bei Gott Barmherzigkeit gefunden, wenn ſie ihrem Prunk entſagen, und in zerknirſchter Geſinnung ſchlechte Bußkleider anzogen. Der Schmuck der Frauen wird durch das löbliche Beſtreben, ihren Männern zu gefallen, entſchuldiget; an den Jungfrauen wird der Schmuck tadelnswerth gefunden, um wie vielmehr an den Klerikern! Die Kirchengeſetze (21, qu. 4) erklären Geiſtliche, welche Kleiderprunk lieben, gerechter Rüge würdig. Daß ſchlichte, ärmliche Kleider ſcheinheiligen Abſichten dienen, iſt etwas rein Zufälliges; eben ſo kann auch Faſten, Gebet und jede Art Abtödtung in ſcheinheiliger Weiſe mißbraucht werden. Mit Recht bemerkt der Gloſſator (zu Matth. 7, 15): daß die Wölfe Schafspelze anziehen, iſt kein Grund für die Schafe, ſich ihrer eigenen Pelze zu entledigen. Wäre die Armuth in der Kleidung nicht an ſich etwas Gutes, ſo würde die Scheinheiligkeit nicht darauf verfallen. — Die Mendicanten ſollten ſich nicht in fremde Geſchäfte miſchen gemäß den apoſtoliſchen Weiſungen (1 Theſſ. 4, 11; 2 Theſſ. 3, 11; 2 Tim. 2, 4). Aber es iſt ja auch apoſtoliſche Lehre, daß es ein reiner und unbefleckter Gottesdienſt ſei, die Waiſen und Wittwen in ihrer Trübſal zu beſuchen (Jac. 1, 27). Paulus empfiehlt und ſchickt die Phöbe zu den Römern (Röm. 16, 1) und ſagt, daß wir, um das Geſetz Chriſti zu erfüllen, einer des Anderen Laſt auf uns nehmen ſollen (Gal. 6, 2). Die von den Gegnern angezogenen Stellen beweiſen nur, daß man ſich nicht unberufener Weiſe, und nicht in unlautere Angelegenheiten einlaſſe oder bloß aus eigennützigen Abſichten ſich eindränge. — Die Mendicanten ſollten ihre ambulante Seelſorge einſtellen; der Apoſtel tadelt ſolches Verhalten (2 Theſſ. 3, 11; vgl. Jeſai. 30, 7; Jerem. 14, 10); der Heiland will, daß man an Einem Orte beharrlich wirke (Marc. 6, 10; Luc. 10, 7); der heilige Auguſtinus charakteriſirt die herumſchweifenden Mönche als nusquam missos, nusquam fixos, nusquam

stantes, nusquam sedentes. Auch dieſe Art Polemik iſt nicht neu. Dionyſius erzählt in ſeinem Briefe an Apollophanius, daß er als Heide ſich über den Apoſtel Paulus beluſtiget habe, der aller Orten herumreiſe und die ganze Welt durchziehe. Aber Paulus und die übrigen Apoſtel haben hiedurch nur den Auftrag des Herrn erfüllt (Marc. 16, 15; Joh. 15, 16); einem Apoſtel ziemt es nicht anders, wie die Gloſſe zu Job 37, 11 bemerkt und demgemäß Zach. 6, 7; Jeſai. 27, 6; Pſalm 18, 5; Röm. 16, 11 deutet. Ähnlich Gregor der Große zu Job 38, 25. In der Erklärung zu Ezech. 1, 13 vergleicht er die reiſenden Prediger mit dem feurigen Rade der Viſion; ſelber brennend entzünden ſie in ihrem Laufe, was ſie berühren. Eben ſo vertheidiget er ſie in der Erklärung zu Ezech. 1, 24. Das Wanderleben iſt nur dann verwerflich, wenn es in unſtetem Sinne oder ungenügſamer Erwerbſucht ſeinen Grund hat oder auf die Abwege des Böſen führt (Judä 4). Und eben nur in dieſem Sinne ſind die von den Gegnern vorgebrachten Bibelſtellen zu verſtehen. — Weiters wird an den gelehrten Studien der Mendicanten Anſtoß genommen. Die zum Theile höchſt gezwungenen und ſehr geſuchten Einwände ſind hergenommen aus 2 Tim. 3, 7; 1 Kor. 8, 1; 2 Theſſ. 3, 11; ferner wird eine Bemerkung des Gloſſators zu Apok. 13, 11 und eine Gloſſe Gregor's des Großen zu Job 16, 10 beigebracht, und auf den heiligen Benedict hingewieſen, der den Wiſſenſchaften entſagt habe, um ganz Gott zu leben. Dieſe Taktik — bemerkt Thomas — iſt keine neue Erfindung der Gegner der Mendicanten; bereits Julian der Abtrünnige hat den Verſuch gemacht, die ihm verhaßten Chriſten durch Entziehung der Mittel und Gelegenheiten wiſſenſchaftlicher Ausbildung geiſtig todt zu machen. Der wiſſenſchaftliche Beruf der Mendicanten läßt ſich klar aus der heiligen Schrift beweiſen; ſollen ſie ihrer Aufgabe gewachſen ſein, ſo müſſen ſie ſtudiren: Jeſai. 5, 13; Oſeas 4, 5; Pſalm 118, 66. Mit Recht ſagt der heilige Hieronymus: Sancta rusticitas solum sibi prodest, et quantum aedificat ex vitae merito ecclesiam Christi, tanto nocet si contradicentibus non resistat. Eben ſo räth er zum Studium als einem Mittel, welches dem Erwachen ſündhafter Begierden zuvorkommt und entgegenwirkt, und bereits die Erde zum Himmel macht. Ähnliches äußert der Commentator des Ariſtoteles im ſiebenten Buche der Physica. Der Religioſe ſoll nicht nur das Schriftſtudium betreiben, auch die Beſchäftigung mit

Profanwiſſenſchaften iſt durch ihre großen Vortheile berechtiget. Der heilige Hieronymus hat nichts dagegen, daß Pammachius für die weltlichen Wiſſenſchaften eingenommen iſt; er räth dem Freunde nur, derſelbe möge die captiva mulier ihres falſchen Schmuckes entleiden und mit Prophetenlauge reinigen, dann möge er ſich ihrer freuen und mit ihr Früchte zeugen, ohne Gefahr einer Sünde, da die Moabitin zur Iſraelitin geworden iſt. Auguſtinus iſt der Anſicht, man ſolle die beſſere heidniſche Philoſophie, namentlich die Platoniſche nicht verſchmähen, vielmehr als rechtmäßigen Beſitz aus den Händen ihrer bisherigen heidniſchen Pfleger reclamiren. Die Gloſſe bemerkt zu Dan. 1, 8: „Hätte der Prophet die Kenntniß der ägyptiſchen Weisheit für ſündhaft gehalten, ſo würde er ſie nie erlernt haben. Er erlernte ſie aber nicht, um ſie zu ſeiner Führerin zu machen, ſondern um ſie zu beurtheilen und ihrer Unwahrheiten zu überführen. Wäre es nicht lächerlich, ihrer unkundig gegen die Aſtrologie zu ſchreiben, oder ohne Kenntniß der Philoſophie gegen die Philoſophen zu eifern?“ Der von Benedict's Verhalten hergenommene Einwand gegen die gelehrten Studien beruht auf einer Mißdeutung der Motive, welche den heiligen Mann der wiſſenſchaftlichen Laufbahn entfremdeten. Nicht die Wiſſenſchaft, ſondern die ſittliche Verdorbenheit ihrer Jünger, in deren Mitte er als Jüngling verſetzt wurde, ſtieß ihn ab und machte den Entſchluß in ihm reifen, ſein Lebensziel auf anderen Wegen zu ſuchen. Wie das verdammende Urtheil Gregor's des Großen über die profanen Studien verſtanden ſein will, lehrt eine Bemerkung deſſelben zu Jeſai. 18, 1; papyrus bedeutet an dieſer Stelle die weltliche Wiſſenſchaft; in vasis papyri legatos mittere super aquas heißt, Propaganda machen mit Grundſätzen, die der Sinnenweisheit ſchmeicheln und die Völker in den Strudel des ſchuldhaften Verderbens hineinreißen. — Man findet es anſtößig, daß die Mendicantenprediger die Mittel der Gelehrſamkeit und Bildung für Inhalt und Form ihrer Predigten ausbeuten, gegen das Gebot des Apoſtels und überhaupt der Schrift: 1 Kor. 1, 17; 2, 1; 2, 4; 2 Kor. 11, 6; Nehem. 13, 24 (azoticus sermo = eloquium rhetoricum et physicum); Jeſai. 1, 22; 15, 1 (Ar = sapientia saecularis, cujus murus arte dialectica constructus nocte vastatur); Sprichw. 7, 16 (tapetes de Aegypto = ornatus eloquentiae vel dialecticae artis versutia); 1 Tim. 3, 7. Auf alle dieſe Einwände läßt ſich mit den Worten

des heiligen Hieronymus an einen berühmten Redner Roms antworten, daß nur Jene an dem Gebrauche weltlicher Wiſſenſchaft und Beredſamkeit in heiligen Dingen ſich ſtoßen, welche nicht wiſſen, daß in den heiligen Büchern ſelber die Wiſſenſchaft der Weltweiſen vielfach benützt iſt, und alle Ausleger dieſer Bücher von den älteſten angefangen in gleicher Weiſe verfahren ſind. Er bittet ſeinen Freund, dieſer möge dem Tadler deſſen rathen, ne vescentium dentibus edentulus invideat et oculos caprearum talpa contemnat. Auguſtinus bemerkt (doctr. christ. l. IV), daß die Verfaſſer der heiligen Schriften nicht bloß weiſe und tiefſinnige, ſondern auch beredte Männer geweſen ſeien, und daß es dem kirchlichen Redner wol anſtehe, beide Eigenſchaften mit einander zu vereinen, damit er zugleich belehren, rühren und bewegen könne. Was Auguſtinus forderte, erfüllte er ſelbſt und neben ihm ein Gregorius M., Ambroſius, Baſilius, Dionyſius u. ſ. w. Paulus ſelbſt nahm in ſeinen Predigten die weltliche Weisheit zu Hilfe (Apſtgſch. 17; Tit. 1). Gregor der Große bemerkt zu Job 9, 9, daß die Heiligen, welche in ihren Worten die Zeugniſſe der weltlichen Weisheit zu Hilfe nehmen, Gott nachahmen, der menſchlicher Rede ſich bediente, um von den Menſchen verſtanden zu werden. Verwerflich iſt der Gebrauch der weltlichen Wiſſenſchaft nur, wenn ihm Eitelkeit zu Grunde liegt, und die Abſicht nicht auf Verherrlichung der himmliſchen Wahrheit, ſondern des eigenen Selbſt gerichtet iſt; lobenswerth hingegen, wenn die Abſicht auf Gewinnung der Hörer für die heilige Sache des Evangeliums und auf Widerlegung ihrer Feinde gerichtet iſt.

Wenn an den Mendicanten das unläugbare Gute getadelt wird, ſo iſt ſelbſtverſtändlich auch Anderes, was je nach Geſinnung und Abſicht des Handelnden gut oder ſchlimm ſein kann, der ſchonungsloſen Rüge Preis gegeben. Die Mendicanten handeln gegen Gottes Wort, wenn ſie ihr Ordensinſtitut anempfehlen oder um Anempfehlung deſſelben ſich bewerben (vgl. Röm. 16, 28; Matth. 23, 15; 2 Kor. 3, 1; 4, 2; 4, 5; 10, 12. 18; Sprichw. 27, 2; 28, 25; Joh. 8, 54). Dagegen laſſen ſich eben wieder aus der heiligen Schrift Belege beibringen, daß Heilige ihre eigene Sache empfohlen haben: Nehem. 5, 18; Job 31, 1; 29, 14; Röm. 15, 18. 19; 1 Kor. 7, 7; 15, 10; 2 Kor. 11, 21; 2 Kor. 3, 6; Gal. 1, 16. Aus der Gegeneinanderhaltung der angegebenen Ausſprüche ergibt ſich, daß die Anempfehlung der eigenen Leiſtungen und Verdienſte je nach

Umständen löblich oder tadelnswerth sein könne; ersteres, wenn es zum Frommen Anderer geschieht, oder auch wenn die dringende Noth der Selbstwehr es erfordert. Wenn Job vor seinen Freunden alles Gute aufzählt, was er gethan, so will er seine Seele aus der äußersten Bedrängniß retten, und sich durch die im Bewußtsein gerechten Wandels gegründete Hoffnung auf Gottes Schutz vor Anwandlungen der Verzweiflung retten. Wie der Christ seinen Glauben, so darf auch der Religiose seinen Stand und die Vollkommenheit desselben anempfehlen (vgl. Apstgsch. 26, 29). Die von den Gegnern citirten Aussprüche entscheiden nichts gegen das Verhalten der Mendicanten. Röm. 16, 18; Matth. 23, 15; 2 Kor. 10, 12 tadeln eigentlich das Bestreben, falsche Lehren anzuempfehlen; 2 Kor. 3, 1 enthält keine Verwerfung der Empfehlungsschreiben, sondern besagt nur, daß der Apostel solcher nicht bedürfe, während er doch seinerseits viele seiner Freunde und Getreuen empfahl, den Timotheus, den Marcus, die Phöbe u. s. w. Eben so wenig kann man aus 2 Kor. 4, 2 folgern, daß es den Mendicanten nicht erlaubt sei, die Vorzüge ihres Ordens vor anderen Orden hervorzuheben; dagegen spricht 1 Kor. 15, 10; 2 Kor. 11, 23; 3, 6; 1 Tim. 5, 17. Die übrigen Stellen rügen größtentheils das eigensüchtige Selbstlob, durch welches der Ehre Gottes Abbruch gethan wird. — Die Mendicanten thun Unrecht, sich gegen die Angriffe ihrer Feinde zu vertheidigen; die Schrift und die heiligen Väter sagen, daß man verdienten und unverdienten Tadel geduldig tragen solle. Man übersieht, daß das Interesse der guten Sache eine Vertheidigung oft nothwendig macht, und deßhalb auch die Apostel und andere heilige Männer, ein Gregor von Nazianz, Bernhard, Hieronymus u. s. w., so demüthig und geduldig sie sonst waren, für ihre angegriffene Ehre eingestanden sind (vgl. Röm. 3, 8; 2 Kor. 10, 10; 3 Joh. V. 10). Augustinus sagt: Gratanter suscipit osculum columbinum pulcherrima et modestissima charitas; dentem autem caninum vel evitat castissima cautissimaque charitas vel retundit solidissima veritas. (de Trin. l. II.) Übrigens wissen die Mendicanten recht wol, daß man nach den Worten des heiligen Gregorius M. einem unverbesserlichen Ehrabschneider einzig ein getrostes, gottvertrauendes Schweigen entgegenzusetzen habe. — Die Mendicanten sollten als apostolische Männer nicht bei Gerichten Recht suchen (vgl. 1 Kor. 6, 7; Matth. 5, 40; Luc. 6, 29. 30; Matth. 10, 14; Luc. 9, 5; 1 Kor. 11, 16 u. s. w.).

Dagegen iſt aber zu erinnern, daß auch der heilige Paulus an die Entſcheidung des Kaiſers appellirte (Apſtgſch. 25), und eine Wache zu ſeiner perſönlichen Sicherheit verlangte (Apſtgſch. 23), daß Paulus und Barnabas das ungerechtfertigte Begehren der judaiſtiſchen Chriſten vor das Gericht der Apoſtel zu Jeruſalem brachten, um die chriſtliche Freiheit zu wahren (Apſtgſch. 15; Gal. 2, 4). Der heilige Papſt Gregor bemerkt zu Job 9, 29, daß heilige Männer auch ihre zeitlichen Rechte und Beſitzthümer gegen die Angriffe Übelwollender vertheidigen dürfen, und daß dieß, ſofern hiedurch die Angreifer von der Ausführung eines Unrechtes abgehalten werden, ſogar ein Werk der Liebe ſei. Und eben ſo iſt es eine Pflicht der Liebe, Unterdrückte gegen ihre Verfolger in Schutz zu nehmen (Job 29, 17; Sprichw. 24, 11; Pſalm 81, 4). Werden die Religioſen in Hinſicht auf ihren Stand und Beruf angegriffen, ſo müſſen ſie ſich mit allen rechtlich erlaubten Mitteln vertheidigen; ſie ſind dieß der heiligen Sache ihres Berufes ſchuldig. In Hinſicht auf das Zeitliche ziemt es ihnen, Unrecht zu dulden, wofern nicht Andere darunter leiden und das gemeine Beſte Gefahr läuft (Sirach 34, 24) oder die Bosheit Anderer ermuthiget würde (Pred. 8, 11). Aus 1 Kor. 1, 6. 7 geht allerdings hervor, daß diejenigen, welche ſich dem Stande der Vollkommenheit gewidmet haben, ihr Eigenthum nicht auf gerichtlichem Wege zurückfordern dürfen (vgl. 14, qu. 1, c. Episcopus); aber die Religioſen haben ja keine res proprias, ſondern nur res communes, welche Eigenthum der Kirche ſind; alſo führen ſie in Rechtsſtreitigkeiten hierüber nicht ihre Sache, ſondern die Sache der Kirche. Wäre ihnen dieſes Rechtsmittel unterſagt, ſo könnte es noch viel weniger den Biſchöfen erlaubt ſein, deren Stand vollkommener iſt, als der Stand der Religioſen. Der bei Matth. 5, 39 ff. gegebene Rath beſagt nicht, daß man ſich ohne Anlaß jeder Vergewaltigung preis geben ſolle, ſondern daß man dieſelbe im Nothfall ſich gerne gefallen laſſe. Die Stelle Matth. 10, 14 bezieht ſich auf das Verhalten Andersgläubiger, welches man dem Gerichte Gottes anheimſtellt (vgl. Marc. 6, 11; Luc. 10, 11; Matth. 10, 15); wenn aber Ähnliches innerhalb der chriſtlichen Geſellſchaft vorfällt, ſo iſt es nicht dem Gerichte Gottes, ſondern dem Gerichte der Kirche zu überantworten (1 Kor. 5, 13). Das ärgerliche Aufſehen, welches ſolche Streitſachen verurſachen, iſt kein ſchlechthin zureichender Grund, ihnen ganz aus dem Wege zu gehen; das

phariſäiſche Ärgerniß zu meiden, iſt ohnedieß keine Schuldigkeit (Matth. 15, 14), und ſelbſt der Gefahr, die Schwachen zu ärgern, kann man im Nothfalle nicht ausweichen, obwol man es möglichſt zu begütigen trachten ſoll. Das phariſäiſche Ärgerniß zu meiden, iſt oft nicht einmal erlaubt; Thomas von Canterbury mußte die Rechte der Kirche wahren, und that ſeine Pflicht, daß er mit Blut und Leben dafür einſtand. — Die Mendicanten ſind rachſüchtig, weil ſie ihren Feinden Strafen erwirken, und verſündigen ſich hiedurch gegen Lehre und Beiſpiel Chriſti und der Apoſtel (vgl. Matth. 5, 44; 10, 16; Röm. 12, 17; Gal. 4, 29; 5, 26). Chriſtus verwies ſeinen Jüngern, daß ſie Feuer vom Himmel verlangten (Luc. 9, 54) und die Apoſtel Simon und Judas legten bei dem Perſerkönig Fürbitte für die ihnen feindſelig geſinnten Götzenprieſter ein. Dagegen iſt nicht zu vergeſſen — erwidert Thomas —, daß Chriſtus die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb (Joh. 2), Ananias und Sapphira durch Petri Wort mit augenblicklichem Tode beſtraft wurden (Apſtgſch. 5), Paulus den Magier Elymas mit Blindheit ſchlägt (Apſtgſch. 13, 10), den blutſchänderiſchen Korinther aus der Kirche ausſchließt und dem Satan überliefert (1 Kor. 5, 3). Die Stelle Hohelied 2, 15 (Capite nobis vulpes parvulas) wird vom Gloſſator auf die Schismatiker und Häretiker gedeutet. Dionyſius Areopagita ſagt, daß die Engel darum nicht böſe ſind, weil ſie öfter Böſes verhängen; da nun die kirchliche Hierarchie das Abbild der himmliſchen iſt, ſo läßt ſich von geiſtlichen Perſonen daſſelbe ſagen. Im Decrete Gratian's (23, qu. 3, c. Qui potest) heißt es, daß Derjenige, welcher den Unfügen Böswilliger begegnen könnte und es nicht thut, ſich gewiſſermaaßen zum Genoſſen ihrer Schuld mache. Die Stelle Job 39, 21 (von dem Roſſe, das ſich den Bewaffneten entgegenſtürzt) wird vom Gloſſator auf die eifrigen Prediger des Herrn gedeutet, deren Pflicht es iſt, die Ungerechten zu bekriegen und zu erſchüttern, nicht aus Haß, ſondern aus heiliger Liebe gegen ſie. Der Angriff auf die Böſen kann wol öfter die Geſtalt einer Verfolgung annehmen; aber wie der heilige Auguſtinus lehrt, gibt es neben der ungerechten Verfolgung auch eine gerechte (vgl. 23, qu. 4, c. Si ecclesia und Pſalm 17, 38; 100, 5). Daß man, wo die gelinden Mittel der Güte zureichen, nicht zu jenen der ſtrengen Ahndung greife, verſteht ſich von ſelbſt. — Die Mendicanten ſollten nicht um Menſchengunſt werben (Pſalm 52, 6;

Gal. 1, 10). Der Bote, welcher der Braut die Geſchenke ihres Verlobten bringt — ſagt der heilige Gregorius — verſündiget ſich, wenn er der Braut zu gefallen trachtet; unter dem Boten ſind aber die Diener Gottes zu verſtehen, unter der Braut die Gemeinde Chriſti. Hierauf iſt zu erwidern, daß nicht jedes, ſondern nur das gefallſüchtige Werben um den Beifall der Menſchen oder das Werben durch unerlaubte Handlungen ſündhaft ſei, ſo wie auch, wenn man über die Nichterlangung menſchlichen Beifalles unzufrieden iſt. Daß und zu welchen Zwecken man den Menſchen zu gefallen trachten ſoll, lehrt die heilige Schrift (Röm. 15, 2; 1 Kor. 10, 32; Röm. 12, 17; Matth. 5, 16); wie alles Trachten, ſoll auch dieſes auf Verherrlichung Gottes gerichtet ſein, und Gottes Ehre nach Kräften zu fördern, iſt Beruf und Aufgabe des Religioſen. Man darf ihnen daher auch nicht verargen, wenn ſie ſich um Gottes willen über das Gelingen ihrer Bemühungen freuen; ſo freute ſich Barnabas, als er nach Antiochien kam und die Früchte des apoſtoliſchen Wirkens mit Augen ſah (Apſtgſch. 11, 23); ſo erzählten Paulus und Barnabas allen Brüdern mit großer Freude den Fortgang der Heidenbekehrung (Apſtgſch. 15, 3). Die Schrift fordert uns auf, Gott freudig zu dienen (Pſalm 99, 2) und die Philoſophie ſagt, daß es keinen Gerechten gebe, der ſich nicht über gerechte Werke freue. Der Menſch ſoll in ſtetem Danke gegen Gott leben; er dankt aber für das nicht, was ihm keine Freude macht; alſo ſoll er ſich über alles Gute freuen. Das höchſte Gut iſt Gott, welcher daher auch der höchſte Gegenſtand unſerer Freude ſein ſoll; alles Andere, mithin auch unſere Leiſtungen ſind ein Gegenſtand berechtigter Freude, ſoweit ſie zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Mitmenſchen gereichen. Daraus ergibt ſich die Antwort auf die Einwände, die aus Luc. 10, 17; Job 31, 25; Jerem. 9, 23 hergenommen werden. — Endlich verargt man den Mendicanten, daß ſie an den Höfen der Großen Zutritt ſuchen, in deren Umgebung ſich aufhalten u. ſ. w.; über die Unſtatthaftigkeit deſſen könnten ſie ſich aus der heiligen Schrift (z. B. Matth. 11, 8 u. ſ. w.), aus den heiligen Vätern (z. B. Hieron. ad Paulin.) und aus Philoſophen (Boëthius de consol.) belehren. Aber aus den allegirten Auctoritäten geht nur hervor, daß es unſtatthaft ſei, bloß des Vergnügens und Zeitvertreibes halber, oder aus Ehrgeiz u. ſ. w. ſich in die Nähe der Großen zu drängen, ohne anderweitigen Beruf, zu

handeln und zu wirken. Eine wirklich vorhandene Berufspflicht kann aber Jemanden, der die beschauliche Ruhe weit höher stellt, gegen seine Herzensneigung bestimmen, in der Umgebung der Großen sich einzufinden, gleichwie Paulus, obwol nach Christus sich sehnend, als seinen nothwendigen Beruf erkannte, im irdischen Weltgewühle noch länger zu weilen (Phil. 1, 21). Die heilige Schrift zählt viele heilige Männer auf, welche an Höfen weilten und sogar hohe Würden bekleideten, einen Joseph, Moses, Nathan, Daniel, Nehemias, Mardochäus; Phil. 4, 22 werden mehrere Heilige erwähnt, welche zum kaiserlichen Hause gehören; Sebastian lebte am Hofe Diocletian's, die Martyrer Johannes und Paulus gehörten zu Constantin's Hausgenossenschaft; Papst Gregor erzählt von sich, daß er vor seiner Erhebung zur Papstwürde an einem irdischen Hofe Dienste that, wohin ihm viele im Kloster liebgewonnene Freunde folgten.

Wenn die bisher widerlegten Beschuldigungen dem Orden im Ganzen zur Last fallen, so läßt man es auch nicht an Verunglimpfungen der Denk- und Handlungsweise seiner einzelnen Glieder fehlen. Es könnte zwar scheinen, als ob es angezeigt wäre, über diese Seite des Angriffes gänzlich hinwegzugehen, in Erwägung dessen, was Joh. 15, 18; 1 Kor. 4, 3; Job 26, 20 geschrieben steht. Aber es ist nicht zu verkennen, daß die Angriffe gegen die einzelnen Glieder den Orden selber treffen sollen, dem die Sorge für seine Ehre heilige Pflicht ist; ja es ist eigentlichst auf seine Vernichtung abgesehen (Jesai. 7, 5; Jerem. 11, 19; Esther 7, 4). Da wäre Schweigen Verrath (Sirach 4, 26; Joh. 10, 13; Ezech. 13, 5) und gegen das Beispiel der Apostel selber (3 Joh. V. 10; 2 Kor. 10, 10). Die Taktik der Gegner besteht aber darin, daß sie das wirklich Schlimme vergrößern, Einiges ungerechtfertigter Weise in's Schlimme deuten, anderes Schlimmes geradezu erfinden und das Gute schlimm auslegen. Sie vergrößern das Schlimme, was wirklich vorhanden war oder ist: sie werfen einzelnen Gliedern Handlungen vor, die ihrem früheren Leben vor dem Eintritt in den Orden angehören, uneingedenk dessen, was 1 Kor. 6, 11 geschrieben steht; vielmehr berufen sie sich auf 2 Tim. 3, 2, um daraus der Welt das Schlimmste von dem zukünftigen Wirken der Angeschuldigten vorauszusagen. Sie bürden das, was Einer oder Zwei sich zu Schulden kommen ließen, dem ganzen Orden auf, als

ob dieſer für alle ſeine Glieder ſchlechthin zu bürgen im Stande wäre, als ob nicht unter den Apoſteln ſelber ein Verräther geweſen (Joh. 6, 71) und in dieſer verderbten Welt überhaupt die Zahl der Guten eine verhältnißmäßig geringe wäre (Hohel. 2, 2). Endlich übertreiben ſie weitaus die wirklich begangenen Fehler Einzelner, handeln aber hierin als ächte Phariſäer (Matth. 7, 3; 23, 23) gegen das Gebot der Schrift (Sprichw. 24, 15), uneingedenk ihrer eigenen Fehler und der allgemeinen menſchlichen Gebrechlichkeit (1 Joh. 1, 8). — Sie ſetzen ohne hinreichenden Grund Schlimmes voraus; ohne in die Herzen der Ordensglieder geſehen zu haben, behaupten ſie, daß dieſelben einzig nur Lob und Ehre der Menſchen ſuchen, und daß ſie mit der Zeit ganz entarten und den verdorbenen Grund des ganzen Inſtitutes vor aller Welt bloß legen werden. Ob das recht und chriſtlich ſei, möge nach Röm. 14, 13; Jeſai. 41, 23; Jerem. 17, 9; 1 Kor. 4, 5 beurtheilt werden. — Die Gegner laſſen ſich weiters die ſchwärzeſten Andichtungen zu Schulden kommen; das Schlimmſte, was in den Anfängen der Kirche auftauchte, was im weiteren Verlaufe ihrer geſchichtlichen Entwickelung an's Licht treten kann, und was nach den Worten der Schrift in der letzten Zeit erſcheinen wird — alle dieſe Übel der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſind durch die Mendicanten repräſentirt; denn ſie ſind die falſchen Apoſtel, die Diebe und Räuber, die reißenden Wölfe, die böſen Eindringlinge, die Antichriſte, vor welchen die Schrift warnt. Die Gegner ſehen freilich nicht ein, wie thöricht ſie reden, wenn ſie die Mendicanten falſche Apoſtel ſchelten; ein falſcher Lehrer (Prophet nach altteſtamentlicher Sprechweiſe, Apoſtel in der Sprache des neuen Teſtamentes) wird derjenige genannt, welcher entweder ohne Sendung auftritt (Jerem. 23, 21) oder falſche Lehren verkündet (Jerem. 23, 16; in Ezech. 13, 6 und Jerem. 26, 15 ſind beide Merkmale zuſammengefaßt). Die Gloſſe zu Gal. 1, 7 und Marc. 13, 22 deutet den Ausdruck Pſeudoapoſtel auf die Verbreiter häretiſcher Lehren. Wenn nun ein Religioſe mit Ermächtigung der kirchlichen Oberen auftritt, und keine häretiſchen Lehren prediget, ſo kann er, mag er ſonſt noch ſo übel als möglich beleumundet ſein, nicht als Pſeudoapoſtel gebrandmarkt werden. Was man ſonſt den Mendicanten nachſagt, niemals hat man die Beſchuldigung vorgebracht, ſie hätten häretiſche Lehren geprediget. Ob die Gegner nicht fühlen, daß der Vorwurf mit ſchwerſter Wucht

auf ſie zurückfallen könnte, wenn jedes ſittliche Gebrechen hinreicht, den Prediger zum Pſeudoapoſtel zu ſtempeln? — Diebe und Räuber werden die Mendicanten geſcholten, weil ſie nicht durch die Thüre in den Schafſtall eingehen, d. h. ohne Erlaubniß der nächſten geiſtlichen Vorgeſetzten der Gemeinden predigen und Beichte hören. Allein, unter der Thür iſt ja, wie aus der Gloſſe erhellt, einzig Chriſtus zu verſtehen, und unter den Dieben und Räubern die Glaubensdiebe und Glaubensräuber, Ketzer, Juden und Heiden. Eben ſo ungereimt iſt es, die reißenden Wölfe auf die Mendicanten zu deuten; der von den Gegnern angeführte Grund würde eher auf den Miethling als auf den Wolf paſſen. Unter letzterem kann nur ein Solcher verſtanden werden, der dem gläubigen Volke etwas mit Gewalt entreißt, entweder ſeine zeitlichen Güter, wie ein Tyrann, oder ſeine geiſtlichen Güter, wie der Teufel und die in deſſen Dienſt thätigen Irrlehrer. Eben ſo ſollen die 2 Tim. 3, 6 erwähnten Eindringlinge auf die Mendicanten zu beziehen ſein, welche ſich in die Häuſer, d. i. in die Gewiſſen der Menſchen eindrängen. Allein, wenn man die erwähnte Stelle, welche von den Gegnern mit beſonderem Nachdruck premirt wird, näher anſieht, ſo fällt gleich in die Augen, daß der Apoſtel, während er andere Gefahren als zukünftige hinſtellt (erunt in novissimis diebus), die Eindringlinge als eine Plage ſeiner Zeit erwähnt (er ſagt: penetrant, nicht: penetrabunt). Wer aber darunter gemeint ſei, wird Tit. 1, 10 geſagt: Vaniloqui, seductores, qui de circumcisione sunt, reprobi circa fidem u. ſ. w., alſo jedenfalls Häretiker. Und wäre es auch anders gemeint, ſo könnte es nimmer auf die Mendicanten paſſen, da dieſe ſich nicht einſchleichen, ſondern mit Erlaubniß des Papſtes und der Biſchöfe öffentlich predigen und wirken. — Durch eine ſehr künſtlich aufgebaute Argumentation ſoll endlich auch noch bewieſen werden, daß die Mendicanten die Boten des Antichriſt ſind. Zu dem Ende wird zuerſt bewieſen, daß die Zeiten des Antichriſt bereits gekommen ſeien oder wenigſtens nahe bevorſtehen. Schon in der heiligen Schrift wird die letzte Zeit als eine nahe bezeichnet (1 Kor. 10, 11; 1 Joh. 2, 18; Hebr. 10, 37; Jac. 5, 9); da nun ſeit den Tagen der Apoſtel ein ſo langer Zeitraum verſtrichen, ſo müſſe man des Anbruches der letzten Zeit immerfort gewärtig ſein. Wollte man auf jene Stellen der Schrift ſich berufen, um die Kürze aller Zeit, verglichen mit der Ewigkeit, darzuthun, ſo wäre

nichts dawider einzuwenden. Aber eine bestimmte Zeit als die letzte bezeichnen zu wollen, ist eine Vermessenheit, welche die Schrift (Apstgsch. 1, 7; Matth. 24, 36; 2 Thess. 2, 2) auf das Entschiedenste rügt; eben so spricht sich der heilige Augustinus dagegen aus, und Hieronymus und Eusebius erzählen, daß in der alten Kirche einige Häretiker wegen ähnlicher Ansichten von der Kirche verdammt worden seien. Die Zeit des Antichrist und der Wiederkunft Christi ist ungewiß (1 Thess. 5, 2; Matth. 24, 37). Die Gegner meinen freilich Gewisseres sagen zu können; jedes Weltalter hat tausend Jahre gedauert; seit Christus stehen wir im letzten Weltalter, in welchem schon weit über tausend Jahre verflossen sind, also muß das Ende nahe sein. Hierauf bemerkt Augustinus, daß das Alter der Reife (senectus) eine eben so lange Epoche zu umfassen pflege, als alle vorausgehenden Lebensepochen. Eben so sind die acht Zeichen ganz gefehlt angewendet, an welchen nach biblischen Angaben der Anbruch der letzten Zeit erkannt werden soll. Als erstes Kennzeichen wird Dan. 7, 25 genommen (putabit quod possit mutare tempora) und auf den Introductorius in das ewige Evangelium des Abtes Joachim angewendet [1]); aber solche Versuche, das Evangelium Christi zu ändern, kommen ja schon zu den Zeiten der Apostel vor (Gal. 1, 6), mithin ist die Berufung auf Dan. 7 nicht stichhältig. Als zweites Kennzeichen wird Psalm 9, 2 genommen; eben so verfehlt, weil der Antichrist nicht ein falsches Gesetz, wie im Sinne der Deutung jener Stelle liegt, sondern vollkommene Gesetzlosigkeit lehren und sich selbst als Gott ausgeben wird (2 Thess. 2, 4). Versteht man aber unter dem Antichrist jeden falschen Lehrer, so kann man abermals nicht Joachim oder seinen Vorredner als specifischen Antichrist bezeichnen, um so weniger, da es nach 1 Joh. 2, 18 schon zu den Zeiten der Apostel viele Antichriste gegeben hat. Weiters wird Dan. 5, 25 (Mane, Thekel, Phares) auf das Ende des neuen Babylon, der katholischen Kirche bezogen; aber eine solche Deutung kann doch nur von Häretikern ausge-

[1]) Die mit Erwähnung dieser Schrift verbundene Angabe, daß sie eine von der Kirche verdammte Schrift sei, ist ein Beweis, daß das hier im Auszuge mitgetheilte opusc. 19 des heiligen Thomas eine spätere Überarbeitung seines ersten Entwurfes ist. Denn der Introductorius wurde erst in Folge der Klagen der Wilhelmisten verurtheilt, also später, als Thomas seine Schrift Contra Impugnantes zum ersten Male ausarbeitete.

gangen ſein, und wie ſie an ſich widerſinnig und willkürlich iſt, namentlich einem Katholiken nichts gelten. Die fünf anderen Zeichen werden aus der Weiſſagung des Herrn bei Matth. 24, 9 ff. entnommen, aber in einem Sinne ausgedeutet, der durchaus nicht die ſpecifiſche Charakteriſtik der Zeiten des Antichriſt ausdrückt, ſondern auf alle Zeiten der Kirche, namentlich die älteſten paßt, während andererſeits überſehen wird, daß in den Erſcheinungen der Gegenwart gerade dasjenige fehlt, was die Zeiten des Antichriſt in ſpecifiſcher Weiſe charakteriſirt. Denn die Gräuel der letzten Zeit werden nicht aus dem Schooße der Kirche hervorgehen, ſondern von den Ungläubigen kommen (Apok. 20, 7). Dieß muß freilich geläugnet werden, um den zweiten Theil des Beweiſes liefern zu können, daß nämlich die Mendicanten des dreizehnten Jahrhunderts die Sendboten des Antichriſt ſeien. Nicht von Juden und Heiden — wird behauptet — ſondern von Chriſten drohen die Gefahren der letzten Zeit; denn der Apoſtel charakteriſirt jene Verderber als Leute, die mit dem Scheine der Heiligkeit gleißen (2 Tim. 3, 5), auch nicht offenkundige Sünder ſind, mit dem Ruhme der Wiſſenſchaft ſich ſchmücken (2 Tim. 3, 7); als Vorbild derſelben iſt Achitophel zu erkennen (2 Kön. 16), welchem ſie in der doppelten Beziehung gleichen, daß ſie einerſeits als Orakel ihrer Zeit gelten, andererſeits aber ihrem wahren Herrn abtrünnig werden und zum Antichriſt übergehen (2 Tim. 3, 8), wie Achitophel von David abfiel und zu Abſalon übergieng. Daß endlich dieſe Verderber der letzten Zeit Menſchen ſein müſſen, welche ſich zur Befolgung der evangeliſchen Räthe verpflichtet haben, wird durch die Erklärung beſtätiget, welche Gregor der Große zu Job 30, 12 gibt. Wer mit dieſer Charakteriſtik gemeint ſei, iſt zwar nicht rund herausgeſagt, aber ſo vernehmlich angezeigt, als wenn Jemand ſtatt „Sokrates" den Ausdruck „Sohn des Sophroniskus" wählt. Übrigens beruht das ganze Gebäude dieſer künſtlichen Zuſammenſtellungen auf lauter unhaltbaren exegetiſchen Künſteleien. Daß alle Boten des Antichriſt mit dem Scheine chriſtlicher Heiligkeit gleißen werden, wie aus 2 Tim. 3, 5 entnommen werden ſoll, iſt nach 1 Kor. 11, 26 geradezu unrichtig; die Stelle 2 Tim. 3, 7 wird höchſt widerſinnig auf ausgezeichnete wiſſenſchaftliche Leiſtungen gedeutet, da ſie eher das Gegentheil davon ausdrückt; daß die Verderber zuerſt gläubig wären, und dann vom Chriſtenthume abfallen würden, ſtreitet

gegen die Worte des Apoſtels, welcher ſagt, daß ſie, während ſie noch den Schein chriſtlicher Heiligkeit zu behaupten trachten, ſchon verderbt und böſe wären; eben ſo verfehlt iſt die Berufung auf Gregor's Ausſpruch, der nicht ſpeciell von Religioſen, ſondern von auserwählten Gliedern der Kirche ſpricht, worunter Fromme aller Art, fromme Laien, Biſchöfe u. ſ. w. verſtanden ſein können. — Schließlich wird noch auf die Verdächtigung der frommen Übungen der Mendicanten, ihrer mit beſonderer Gnade Gottes vollbrachten Leiſtungen, Wunder u. ſ. w. kurz geantwortet. Wer ſie wegen ihrer Faſten, Gebetsübungen u. ſ. w. Heuchler ſchilt, macht ſich eines freventlichen Urtheiles ſchuldig; die Mendicanten wollen als gute Chriſten durch ihr Beiſpiel die Gläubigen erbauen, und die chriſtliche Gerechtigkeit fordert, ſie für ſo lange als aufrichtig fromme Männer zu halten, als ſich nicht das Gegentheil offenkundig hervorſtellt. Daß auch ſie ihre menſchlichen Schwächen und Gebrechen haben, wird nicht geläugnet, ſelbſt Gute und Treffliche ſind des Looſes zu fehlen nicht enthoben; ihnen aber deßhalb den ſo ſchwer wiegenden Vorwurf der Scheinheiligkeit aufzubürden, läßt ſich in keiner Weiſe verantworten. Wie ganz anders ſpricht ſich der Geiſt der Kirche durch den Mund des heiligen Gregor aus: Sciendum vero est, quod sunt nonnulli, quos charitatis gremio nutriens mater ecclesia tolerat, quousque ad spiritualis aetatis incrementa perducat, qui nonnunquam et sanctitatis habitum tenent et perfectionis meritum exsequi non valent. — — Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare (lib. 31 Moralium super Job. 39, 39).

Wir haben dieſe Schrift des heiligen Thomas in möglichſter Ausführlichkeit mitgetheilt, weil ſie als Apologie ſeines Ordens zugleich auch die Rechtfertigung und Motivirung ſeines eigenen Lebensberufes enthält und einen näheren Einblick in die Art und Weiſe gewährt, in welcher von beiden Seiten der Kampf geführt wurde. Dieſer endete mit einer gänzlichen Niederlage der Univerſitätspartei; als ihre Abgeordneten am päpſtlichen Hofe anlangten, war das Urtheil über die Schrift de periculis bereits gefällt, jeder Proteſt wurde abgewieſen, und ſomit blieb nichts anderes als die Unterwerfung unter die päpſtlichen Entſcheidungen übrig. Odo von Douai und Chriſtian von Beauvais fügten ſich unbedingt; ſie

verpflichteten ſich eidlich, die Bulle: Quasi lignum vitae, zu achten, die Lehrer aus den Mendicantenorden als Glieder der Univerſitätscorporation anzuerkennen, namentlich die Angelegenheit der beiden Bewerber um den höchſten academiſchen Grad, Thomas und Bonaventura, nach Kräften fördern zu helfen, und öffentlich die den Irrthümern Wilhelm's entgegengeſetzten Lehren vorzutragen. Wilhelm hingegen verweigerte ſeine Unterwerfung, und zog ſich, aus Frankreich verbannt, voll Groll und Mißmuth auf ſein Landgut St. Amour in Burgund zurück, günſtigerer Zeiten harrend. Einige Jahre ſpäter (1263) erhielt er von Papſt Urban IV. Erlaubniß zur Rückkehr nach Paris, und wurde von ſeiner Partei wie im Triumphe empfangen. Seinen Groll gegen die Mendicanten konnte er lebenslang nicht vergeſſen; der Kampf für die Immunitäten der Univerſität war die fixe Idee, in welche er ſich verrannt hatte, und in der leidenſchaftlichen Beſchränktheit ſeines rechthaberiſchen Charakters war er ſchlechterdings unvermögend zu begreifen, daß er eigentlich nur gegen die Freiheit der Wiſſenſchaft und gegen die überlegene Macht des Talentes zu Felde ziehe. So verſuchte er denn zehn Jahre nach der Verurtheilung des Buches de periculis den bereits verjährten Streit noch einmal zu wecken, und ſandte (1266) an Clemens IV. eine neue Schrift: Collectiones sacrae scripturae, die im Weſentlichen nichts Anderes enthalten, als was er bereits früher geſagt hatte. Ein auf Befehl des Papſtes ausgefertigtes Antwortſchreiben [1]) ermahnte ihn zur Eintracht und Friedfertigkeit, ohne auf den Inhalt der eingeſendeten Arbeit näher einzugehen, weil eben ihr Gegenſtand eine abgethane Sache war, über deren Bedeutung alle erleuchteten Männer des Jahrhunderts in ihrem Urtheil einig waren. Wilhelm's Schrift wurde dem Dominicanergeneral Johannes von Vercelli zugeſtellt, mit der Weiſung, es Thomas' Gutachten anheim zu ſtellen, ob er eine Widerlegung derſelben für nöthig erachte oder nicht. Thomas begnügte ſich, ſeine Schrift Contra Impugnantes in der überarbeiteten Geſtalt, in welcher wir ſie kennen, zu veröffentlichen; doch fügte er noch eine Abhandlung bei: Contra Retrahentes ab ingressu religionis, in welcher er ſich auf eine bereits früher verfaßte Schrift beruft: De perfectione vitae spiritualis. Beide Abhandlungen ſind in die Reihe

[1]) Bulaeus hist. Univ. Paris. III, S. 382.

ſeiner kleineren Schriften als opusc. 17 und opusc. 18 aufgenommen. Seine letzte Entgegnung wurde von Wilhelm nicht weiter mehr beantwortet; dieſer ſtarb vielmehr bald darauf (1270), und nahm neben der ſittlichen Schuld, die erhabenſten Ideen der Kirche in zweien großartigſten Schöpfungen ihres Geiſtes befeindet zu haben [1]), den Ruhm mit ſich in's Grab, Mitgründer jenes Inſtitutes zu ſein, welches von ſeinem Freunde Robert Sorbon in's Leben gerufen wurde, und unter dem Namen Sorbonne ſpäter zu ſolcher Bedeutung gelangte, daß die berühmteſte aller theologiſchen Facultäten den Namen des Inſtitutes ſich aneignete und durch denſelben ihren Mitgliedern Ruhm und Glanz zuwendete.

Wir wollen der Vollſtändigkeit wegen in Kürze nachtragen, was Thomas in den beiden ſpäter verfaßten Abhandlungen zur Apologie des Ordensſtandes und ſeiner Praxis noch weiter beibringt. In der Abhandlung Contra Retrahentes, deren ſpätere Abfaſſungszeit aus ihrer mehr durchgebildeten ſcholaſtiſch-argumentativen Form, ſo wie aus der häufigen Beziehung auf Ariſtoteles unverkennbar erſichtlich iſt, beleuchtet Thomas vier Vorwürfe, welche man den Religioſen, namentlich den Dominicanern machte. Man fand es bedenklich, daß Menſchen, welche in der Befolgung der allgemein verbindlichen Sittenvorſchriften noch nicht erprobt ſind, mit einem Male zum Höchſten und Schwerſten, zur Befolgung der evangeliſchen Räthe ſich anheiſchig machen ſollten; daß man den Ordenscandidaten nicht Zeit und Gelegenheit gönne, ihr Vorhaben mit vielen anderen erfahrenen Männern zu beſprechen und zu berathen; daß ſie ſich durch ein Gelübde binden müſſen; daß endlich die Mendicanten auf jedes Beſitzthum, nicht nur auf den Eigenbeſitz, ſondern auch auf den Gemeinbeſitz verzichten wollen.

Zur Befolgung der evangeliſchen Räthe ſollten ſich nur ſolche verpflichten dürfen, welche in Befolgung der allgemein verbindlichen Vorſchriften des chriſtlichen Lebens erprobt ſind, alſo keine Kinder, keine Neubekehrten, keine Sünder, die in plötzlicher Sinnesänderung die Welt verlaſſen und im Kloſter ein Büßerleben führen wollen. Wenn aber die Erziehung zur Befolgung der allgemein verbind-

[1]) Der Theolog und Dichter Johannes Meung hat dieſen traurigen Ruhm durch einige Verſe ſeines Roman's von der Roſe gefeiert, welche bei Bulaeus III, S. 686 zu finden ſind.

lichen Sittenvorſchriften der Befolgung der evangeliſchen Räthe nothwendig vorauszugehen hätte, ſo wäre ja auch die allgemein anerkannte Praxis verwerflich, daß Kinder bereits im zarten Alter den Religioſen übergeben werden, um in klöſterlicher Zucht erzogen zu werden. Und doch billiget die Kirche dieſe Praxis (20, qu. 1, c. Addidistis), und Heilige haben ſie geübt; viele fromme und vornehme Eltern haben dem heiligen Benedictus ihre Söhne übergeben, unter welchen ſich namentlich auch Placidus und Maurus befanden. Nach einer Stelle bei Dionyſius Areopagita (am Schluſſe der hierarchia ecclesiastica) zu ſchließen, fand ein ähnlicher Brauch ſchon zu Zeiten der Apoſtel ſtatt; Chriſtus ſelbſt hieß die Kleinen zu ſich kommen, man kommt ihm aber nach ſeinen eigenen Worten (Matth. [redacted]1) nur durch Befolgung ſeiner Räthe nahe. Johannes der Täufer wäre nicht der Vorläufer des Herrn und größer als alle Propheten geworden, wenn er nicht ſchon als Knabe in der ſtrengen Schule des Bußlebens ſich geübt hätte (Luc. 1, 80). Die Schrift fordert zur ſtrengen Schulung der Jugend auf (Klagel. 3, 27; Sprichw. 22, 6); Anſelmus vergleicht jene, welche in Klöſtern erzogen worden ſind, mit Engeln; nach Ariſtoteles kommt Alles darauf an, daß der Menſch ſchon in früher Jugend zu dem erzogen werde, was er lebenslänglich üben und beobachten muß; eine wichtigſte Angelegenheit für den Geſetzgeber ſei die Sorge, daß die Erziehung der Jugend auf ihre zukünftige Beſtimmung berechnet ſei. Der Soldat muß ſchon als Knabe zum Soldaten, der Handwerker als Knabe zum Handwerker, der Geiſtliche ſoll ſchon als Knabe zum Geiſtlichen erzogen werden; warum nicht auch der Religioſe ſchon als Knabe zum Religioſen? Eben ſo wenig läßt ſich gegen die Aufnahme Neubekehrter in den Ordensſtand Einſprache thun; waren ja auch die Apoſtel Chriſti Neubekehrte, Paulus der Jüngſtbekehrte, Chriſtus ſelbſt wurde gleich nach der Taufe in die Wüſte geführt, um vom Teufel verſucht zu werden, und die Geſchichte macht uns mit vielen verdienſtreichen Männern bekannt, welche zum Segen der heiligen Sache Gottes gleich nach ihrer Bekehrung zum Glauben Religioſe geworden ſind. Und wer möchte es wagen, Neubekehrten von ihrem eifrigen Verlangen nach Vollkommenheit abzurathen oder Hinderniſſe zu bereiten? Auch bußfertige Sünder ſind nicht abzuweiſen; Chriſtus hat den Zöllner Matthäus alſogleich angenommen, obwol dieſer ſeinen ganzen zeitlichen Erwerb auf-

geben mußte, um dem Herrn folgen zu können; und es liegt in der Natur der Sache, daß der bußeifrige Sünder zur Sühnung ſeiner Schuld Mehreres und Schwereres auf ſich zu nehmen gewillt ſei, als ein Anderer, der ſich keine Schuld aufgeladen hat; alſo ſind vor Allem gerade neubekehrte Sünder zum Eintritt in den Ordensſtand berufen. Dieß iſt auch die Anſicht der Kirche, wie aus 33, qu. 2, c. Admonere zu entnehmen; Papſt Stephan ermuntert einen gewiſſen Aſtulf, der ein ſündiges Leben geführt hatte, er möge in's Kloſter gehen, und in demüthiger Reue Buße thun; die Geſchichte erzählt uns von ſo vielen heiligen Männern und Frauen, welche nach einem ſündhaften Leben plötzlich ſtrenge Büßer geworden ſind. Die kirchliche Anſicht und Praxis wird auch durch die Philoſophie beſtätiget; multum abducentes a peccato ſagt — Ariſtoteles — in medium veniemus, quod tortuosa lignorum dirigentes faciunt. Den Einwendungen gegen dieſe Praxis der Religioſen liegt das Vorurtheil zu Grunde, daß die ſittliche Vollkommenheit in den Räthen beſtehe, und die Befolgung der Gebote die Vorbereitung auf die Befolgung der Räthe ſei [1]), während doch die Räthe, wie

---

[1]) Daher auch die falſche Auslegung von Matth. 19, 16 ff.: Quod inducunt de adolescente — — manifestum est secundum Hieronymum efficaciam non habere. Dicit enim super Matth.: Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis: Diliges proximum sicut te ipsum, opere complevisset, quomodo postea audiens: Vade et vende omnia et da pauperibus, tristis recessit? Et sicut Origenes super Matth. narrat, scriptum est in evangelio secundum Hebraeos, quod cum Dominus dixisset ei: Vade et vende etc. coepit dives scalpere caput suum, et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis, feci legem et prophetas? Scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum; et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore morientes prae fames et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit: Si vis perfectus esse etc. Impossibile est enim implere mandatum, quod dicit: Diliges proximum etc. et esse divitem, et maxime tantas habere possessiones. Sed haec intelligenda quantum ad perfectum modum observantiae hujus praecepti. Nihil autem prohibet dicere, eum prius imperfecte praecepta observasse, et quantum ad hoc eum non esse mentitum, sicut Chrysostomus et alii expositores dicunt; nec tamen quia exercitato aliqualiter in observantia mandatorum Dominus perfectionis consilium dedit, ideo necessaria forma praescribitur, ut solis talibus aditus ad consilia

die Gebote, lediglich auf die Erfüllung des Einen, höchſten Gebotes der Liebe zu Gott und zum Nächſten abzwecken, nur mit dem Unterſchiede, daß die Räthe auf eine ſicherere und vollkommenere Weiſe zur Erfüllung jenes Hauptgebotes anleiten, aber nicht bloß dieſes Hauptgebotes, ſondern auch aller anderen Gebote, welche auf Erfüllung deſſelben abzwecken. Ja die Befolgung der Räthe iſt ſelbſt eigentlich nur die vollkommenſte Erfüllung der Gebote. Denn wer z. B. dem Eigenthum gänzlich entſagt, iſt von der Sünde der Beeinträchtigung des Beſitzrechtes Anderer noch weiter entfernt, als derjenige, welcher ſein Eigenthum rechtmäßig zu beſitzen und zu verwalten fortfährt. Wäre es nun nicht thöricht, denjenigen, der die Gebote auf die vollkommenſte Weiſe erfüllen will, davon abzuhalten und zu bereden oder zu nöthigen, daß er ſie einſtweilen nur auf minder vollkommene Weiſe erfülle? Kann man jemals Gott zu viel lieben? Vgl. Sirach 43, 32; 1 Kor. 9, 24; Hebr. 4, 11. Wird man denjenigen, der nach der vollkommenſten Lebensweiſe verlangt, nicht der Gefahr ausſetzen, daß er ſein Verlangen aufgebe und den Gefahren, die er vermeiden will, ſich bloßſtelle, wenn man will, daß er zuerſt im Vermögensbeſitze und ehelichem Glücke die Tugenden der Mäßigkeit, Enthaltſamkeit und Keuſchheit ausüben lernen ſoll? Oder iſt es gerecht und weiſe, Jemanden die mancherlei aſcetiſchen Mittel, durch welche der Religioſe den Gefahren der Sünde ausweicht, abzurathen, und ihm zu ſagen, er ſoll das Gegentheil davon ſich indulgiren und die weltlichen Freuden, z. B. Tanz, lockere Geſellſchaft, Umgang mit Frauen u. ſ. w. aufſuchen [1])? — Der Eintritt in den Ordensſtand — ſagen die

---

pateat, quia etiam Matthaeum non exercitatum in praeceptis, sed potius in peccatis conversatum, ad consilia sequenda vocavit. Opusc. 17, c. 7.

[1]) In opusc. 18, c. 9 wird die Frage beantwortet, warum Chriſtus ſeine Jünger nicht zu Bußübungen anhielt, welchen die Schüler des Johannes ſich unterziehen mußten: Discipuli Christi non habebant opus jejunio, quia praesentia sponsi illis fortitudinem dabat majorem, quam discipuli Joannis per jejunium haberent, unde Dominus ibidem dicit: Venient dies, quando auferetur ab eis sponsus, et tunc jejunabunt. Quod exponens Chrysostomus dicit: Jejunium triste est non naturaliter, sed illis qui imbecillius adhuc dispositi sunt. His enim, quando sapientiam contemplari desiderant, delectabile est. Quod ergo discipuli im-

Gegner — ſollte Gegenſtand einer langen und umſtändlichen Berathung mit vielen verſtändigen und erfahrenen Menſchen ſein. In der heiligen Schrift finden wir nichts von ſolchen umſtändlichen Berathungen; von Petrus und Andreas heißt es, daß ſie auf den Ruf des Herrn augenblicklich ihre Fiſchernetze bei Seite legten, und ihm ſofort folgten; ähnlich Jacobus und Johannes, ſo wie der Zöllner Matthäus; zu dem Jüngling, der erſt ſeinen Vater begraben wollte, ſpricht Chriſtus: Laß die Todten ihre Todten begraben. Zu den bezüglichen Stellen der Evangelien mögen die Erklärungen eines Chryſoſtomus, Hilarius, Auguſtinus, Remigius nachgeleſen werden. Man ſagt freilich, daß die Apoſtel nicht zögern konnten, da der Herr ſelber ſie rief; anders ſei es aber mit allen anderen Menſchen, die mit Chriſtus nicht von Angeſicht zu Angeſicht verkehren können. Aber was Chriſtus zu ſeinen Jüngern ſprach, gilt allen Menſchen (Marc. 13, 37) und das Wort der Schrift iſt für uns das Wort Gottes ſelber, dem wir zu unſerem Heile zu folgen haben (Röm. 15, 4). Daß Chriſtus die Räthe, die er ertheilte, nicht bloß für diejenigen, mit welchen er eben ſprach, ſondern für alle gab, die ihm folgen wollen, geht an mehreren Stellen deutlich aus dem Contexte der Schrifterzählung hervor. Als Petrus (Matth. 19, 27) fragt, welcher Lohn den Zwölfen zu Theil werden ſoll, die Alles um Chriſti willen verlaſſen haben, ſo ſpricht die Antwort des Herrn in einer auf alle Menſchen hinzielenden Allgemeinheit aus: Amen dico vobis: Omnis, qui reliquerit domum etc. Das Wort, folge mir, welches Matth. 19, 21 zu einem einzelnen Jünglinge geſagt iſt, wird Matth. 16, 24 an Alle, die es hören wollen, gerichtet. Wie von Außen durch das Wort der Schrift, ſo ſpricht Gott auch innerlich zum Menſchen, und dieſem Rufe darf der Menſch noch weniger widerſtehen, weil er ſich ſonſt der Gnade des heiligen Geiſtes, der die Herzen der Menſchen bewegt, widerſetzen würde (vgl. Jeſai. 50, 5; Phil. 3, 13; Röm. 8, 14). Dieſer innerliche Ruf erſetzt die menſchliche Berathung und Überlegung (Jeſai. 59, 19); daher ſoll man ihm folgen (Gal. 5, 16; Apſtgſch. 7, 51; 1 Theſſ. 5, 19; Ezech. 1, 20), wie es die Heiligen gethan haben.

---

becilles erant, non erant tempus tristitiam introducendi, donec firmarentur. Per hoc monstrat, quod non gulae erat, quod flebat; sed dispensationis cujusdam.

Ein Beiſpiel hievon bei Auguſtinus Confess. VIII, c. 6. Auguſtinus ſelber klagt ſich an, daß er, als Gott ihn innerlich rief, noch zauderte und überlegte; alſo iſt es eher tadelnswerth als löblich, nach vernommenen Einſprechungen der Gnade erſt noch zu erwägen und mit Anderen zu berathen, was zu thun ſei. Die Gnade wirkt in den Berufenen ſo mächtig und augenblicklich, daß die heilſamen Entſchlüſſe ohne Vermittelung langer Überlegung augenblicklich zu Stande kommen; ſo lehrt die Schrift (Apſtgſch. 2, 4; Sirach 11, 23), ſo der heilige Auguſtinus (Praedest. Sanct.) und Gregorius (Hom. Pentec.). Ariſtoteles ſagt in ſeiner Ethik (Abſchnitt: de bona fortuna): De his qui moventur a Deo, consiliari non expedit eis. Habent enim principium tale, quod melius est intellectu et consilio. Und worüber ſollte man eigentlich zweifeln und erwägen? Etwa, ob der Rath Chriſti wirklich das Beſſere ſei? Ein ſolcher Zweifel wäre Frevel. Oder ob man nicht etwa, wenn man dem Rathe folgt, die Freunde betrübe und im Zeitlichen Schaden leide? Aber wer von ſolchen Bedenken geängſtiget wird, hängt noch mit fleiſchlicher Liebe an der Welt; der heilige Auguſtinus hat ſich ſolche Erwägungen ſtrenge verwieſen; und der heilige Hieronymus ſagt: Solum pietatis genus est, in hac re esse crudelem (gegen die dringlichen und verführeriſchen Bitten der Freunde und Blutsverwandten). Es bleiben nur zwei Dinge übrig, die allerdings Gegenſtand einer ernſtlichen Überlegung ſind: der Modus der Ausführung und etwaige Hinderniſſe, z. B. Eheſtand, Sclavenſtand. Aber zu Erwägungen ſolcher Art darf man nicht die leiblichen Verwandten beiziehen (Mich. 7, 6; Matth. 10, 36), und überhaupt ſoll man jeden Rath weltlich geſinnter Menſchen zurückweiſen (Sirach 37, 12. 14). Der heilige Benedict hielt als Knabe ſeine frommen Vorſätze vor ſeiner Erzieherin geheim und floh zu einem Mönche, dem er ſich anvertraute; dieſer geiſtliche Freund bewahrte den ihm anvertrauten Entſchluß als Geheimniß und bot zur Ausführung deſſelben ſeine Hilfe. Es bleibt in dieſer Hinſicht nur das Bedenken übrig, ob Jemand körperlich kräftig genug ſei, die Entbehrungen und Übungen des Ordensſtandes auf ſich zu nehmen; dafür iſt aber ein Probejahr eingeführt, innerhalb deſſen ſich Jeder ſattſam überzeugen kann, ob er ſeinen Kräften zu viel zugemuthet habe. — Man ſtößt ſich an den Gelübden, welche die Religioſen ablegen müſſen; es würde von einer größeren ſittlichen Stärke zeugen, wenn

man fromme Vorſätze ohne einen ſolchen Zwang hielte. Hierauf diene zur Antwort, daß von einem Zwange, der die Freiheit aufhebt, keine Rede iſt; das Gelübde iſt eben nur das Mittel, dem Willen ſeine ſittliche Freiheit zu ſichern und ihn darin zu feſtigen, indem man ihn zum servus justitiae macht. Hält man eine ſolche Feſtigung für eine Unterdrückung der Freiheit, ſo muß man nach analogen Geſichtspuncten auch den Heiligen und Gott ſelber die Freiheit abſprechen, weil der Wille Gottes und der Seligen unabänderlich im Guten befeſtiget iſt. Die Philoſophie (Ariſtoteles) ſchätzt den Werth der Tugend nach der Feſtigkeit und Beſtändigkeit des Willens, die Rechtswiſſenſchaft faßt die Gerechtigkeit als ein ſich gleichbleibendes, für immer entſchiedenes Wollen auf, die heilige Schrift fordert zur Beharrlichkeit auf (Sprichw. 13, 8; 1 Kor. 15, 58); nun aber trägt das Gelübde eben ſo gut wie der Schwur (Pſalm 118, 106) zur Feſtigung des Willens bei, alſo iſt es etwas Löbliches und Preiswürdiges. Weiters hat man auch zu beachten, daß jedes Werk einer Tugend niederen Ranges an Werth gewinnt, wenn es eine Tugend höheren Ranges fördert; nun wird durch die Angelobung von Werken der Selbſtverläugnung die Tugend der Gottesverehrung befördert, weil das Gelübde ſelber ein gottesdienſtlicher Act iſt; mithin ſind die tugendhaften Werke vollkommener als jene, zu welchen man ſich durch kein Gelübde verbunden hat. Daher die Aufforderungen zu Gelübden Jeſai. 19, 21; Pſalm 75, 12. Man unterſcheidet feierliche und einfache Gelübde; erſtere können vor Eintritt der Pubertät nicht abgelegt werden, zu letzteren kann ſich, unbeſchadet der Rechte der Eltern oder Vormünder, jedes Kind gültiger Weiſe verpflichten, welches bereits zum Gebrauche der Vernunft gelangt und die Bedeutung ſeiner Handlung zu beurtheilen fähig iſt. Dieß als Antwort auf die aus mißverſtandenen Verboten und Clauſeln des kirchlichen Rechtes (1, qu. 2, c. Quam pio; 20, qu. 2, c. Puella; 22, qu. 5, c. Pueri und c. Honesti) hergeholten Einwendungen. Der Spott aber, welchen man über die Gelübde der Kinder ausſchüttet, iſt für fromme Ohren verletzend, und zeugt nur von einem traurigen Mangel und Abhandenkommen des frommen Kinderſinnes, der in jedem Chriſten vorhanden ſein ſollte (1 Kor. 3, 18). Nach den Anſichten jener Spötter müßten auch der heilige Benedict und Johannes der Täufer Thoren geſcholten werden, weil ſie ſchon als Kinder ein Leben der Buße und Entſagung gewählt haben. —

Endlich tadelt man die unbedingte Armuth, welche die Mendicanten zum Geſetze ihrer Orden gemacht haben; eine ſolche habe Chriſtus nicht einmal von den Apoſteln gefordert, der heilige Benedict habe bedeutende Schenkungen für ſein Kloſter angenommen, Papſt Gregor die von ihm gegründeten Klöſter wol ausgeſtattet; es wäre ſonderbar, daß dieſe angeblich evangeliſche Vollkommenheit der unbedingten Armuth durch zwölf Jahrhunderte in der Kirche der Vergeſſenheit anheimgegeben worden ſei; zudem könnten auch die damit verbundenen unaufhörlichen Nahrungsſorgen nur ein Hinderniß der übrigen geiſtlichen Beſtrebungen der Mendicanten ſein. Derlei Anſichten zeugen aber nur von der durchgängigen Unbekanntſchaft mit der heiligen Schrift und dem Geiſte des chriſtlichen Alterthums. Aus der heiligen Schrift wiſſen wir, daß Chriſtus vollkommen arm geweſen (2 Kor. 8, 9; Matth. 8, 20; 17, 26); zum Kreuze verurtheilt wurde er ſogar ſeiner Kleider beraubt (Pſalm 21, 19). Wenn nun die Nachfolge des Kreuzes Chriſtenberuf iſt, ſo werden diejenigen Chriſto am nächſten ſein, welche ſeine äußerſte Blöße und Armuth am Kreuze nachahmen, d. i. ſchlechterdings nichts beſitzen wollen; er ſelbſt preiſt die Armen im Geiſte ſelig und verheißt ihnen das Himmelreich. Seinen Apoſteln legte er gänzliche Armuth auf (Matth. 10, 9); die Apoſtel haben ſich derſelben zu Chriſti Lebzeiten willig unterzogen (Luc. 21, 35), haben ſie nach ſeinem Hingange beibehalten und in der Chriſtengemeinde zu Jeruſalem eingeführt (Apſtgſch. 4, 32. 35), eben ſo auch in Alexandrien unter der Leitung des Evangeliſten Marcus, wie Hieronymus bemerkt. Nach des heiligen Auguſtinus Angabe wurde ſie deßhalb nicht allgemeines Geſetz der Kirche, weil die Heidenvölker dafür nicht vorbereitet waren. So kam es denn, daß die Gemeindekirchen allmählig Güter erwarben, obſchon der Stand der vollkommenen Armuth ſich in einzelnen Genoſſenſchaften erhielt, wie bei den ägyptiſchen Mönchen. Der Mönch Iſaac, der aus Syrien nach Italien kam und da Jünger um ſich ſammelte, behielt nach des heiligen Gregor Erzählung auch im Abendlande die ſtrenge Regel des Morgenlandes bei, und pflegte zu ſagen, ein Mönch, der nach irdiſchem Beſitze begehrt, ſei kein Mönch. Damit verurtheilte er nicht bloß den perſönlichen Eigenbeſitz, ſondern jeden Gemeinbeſitz; denn er gebrauchte die angeführten Worte, wenn ſeinem Kloſter Schenkungen angetragen wurden. Damit wollte jedoch dieſer heilige Mann, welchen Gott nach dem

Zeugniſſe des Papſtes Gregorius mit überſchwenglichen Gnaden lohnte, den Gemeinbeſitz der Klöſter nicht ſchlechthin verdammen, ſondern nur auf die Gefahren hindeuten, welche er mit ſich bringe. Jedenfalls geht aber daraus auch hervor, daß die vollkommene Entſagung auf Beſitz der Gipfel der evangeliſchen Vollkommenheit ſei. Dieß leuchtet auch Jedem ein, welcher erwägt, daß der Menſch, ſo lange er mit irdiſchen Sorgen ſich befaſſen muß, die vollkommene Freiheit des Geiſtes nicht beſitzt, und im Aufſchwunge zu den himmliſchen Dingen behindert und gelähmt wird, wie auch das Wort des Herrn lehrt (bei Matth. 13, 7; Luc. 14, 18); daher der Auftrag des evangeliſchen Hausvaters, die Armen und Bettler zu dem von den Beſitzenden verſchmähten Mahle zu rufen (Luc. 14, 21). Möge man der armen Mendicanten ſpotten; ſie vertrauen auf den Herrn, der ſie ſchützen wird (Pſalm 6, 11; 17, 6). Es iſt ein lächerlicher Widerſpruch, ihnen das geringe Almoſen, welches ſie ſich von dem gläubigen Volke erbitten, zu mißgönnen, während man zugleich behauptet, die Klöſter ſeien zur Annahme großer Schenkungen berechtiget. Denjenigen, welche ſie zur Handarbeit verurtheilen wollen, damit das Betteln überflüſſig werde, iſt mit 2 Tim. 2, 3 zu antworten, daß die Verwendung der Mendicanten auch eine Arbeit ſei, und zwar eine ſolche, wie ſie einem guten Streiter Chriſti ziemt.

Die Abhandlung de perfectione vitae spiritualis (opusc. 18) entwickelt die Idee des Ordenslebens und deſſen Verhältniß zu den übrigen Ständen und Ämtern der Kirche. Es wird hiebei von der chriſtlichen Liebe, der Grundidee des chriſtlichen Lebens und Wirkens, ausgegangen, und gezeigt, was ſie in der Richtung auf Gott und den Nächſten als Gebot und Rath in ſich ſchließe. In der Richtung auf Gott ergibt ſich eine Unterſcheidung zwiſchen Gebot und Rath in Hinſicht auf die Beſchaffenheit des noch unvollendeten Zeitmenſchen, von welchem man nicht fordern kann, daß der pflichtgemäß gebotene Habitus der Liebe zu Gott über Alles, in jedem Momente actuell, mit Ausſchluß jeder anderen Intention, ſich bethätige. Dieß vermochte nur Chriſtus, der als Viator zugleich auch ſchon Comprehensor war. Die nach vollkommenſter Tugend ſtrebenden Frommen ſuchen die zeitweilige Unvollkommenheit der Liebe zu Gott dadurch zu überwinden, daß ſie ſich von allem Zeitlichen abwenden, was ſich zerſtreuend und ſtörend in ihr heiliges Liebeleben eindrängen

könnte; daher die Verläugnung alles Begehrens in Beziehung auf äußere Güter, auf die ſinnlichen Triebe des irdiſchen Geſchlechtsmenſchen, auf die Geltung des eigenen Willens, d. i. Armuth, Keuſchheit und unbedingter Gehorſam. In der Richtung auf den Nächſten läßt die Liebe Grade der Vollkommenheit zu, deren man hauptſächlich drei unterſcheidet, und dieß wieder in dreifacher Beziehung, in Hinſicht auf Umfang, Innigkeit und Leiſtungen der Liebe. Dem Umfange nach ſtellen ſich in aufſteigender Ordnung folgende drei Grade hervor: Liebe zu Jenen, welche uns Gutes erweiſen; Liebe zu ſolchen Menſchen, welchen wir nicht verpflichtet ſind; Liebe zu Jenen, welche uns nicht nur nichts Gutes erwieſen, ſondern ſogar Böſes gethan haben. Die Stufen der Innigkeit der Nächſtenliebe werden bezeichnet durch Widmung äußerer Güter, der leiblichen Ruhe und Bequemlichkeit, des Lebens ſelber. Die drei Stufen in den Leiſtungen der Liebe ſind: Förderung des leiblichen, geiſtigen und geiſtlichen Wohles des Nächſten. So ergibt ſich demnach in dreifacher Beziehung ein vollkommenſter Grad der Nächſtenliebe, beſtehend in der Liebe der Feinde, in der Widmung des eigenen Lebens für die Brüder, in der Verwendung für das geiſtliche Heil derſelben. Dieſe dreifache vollkommenſte Leiſtung der chriſtlichen Nächſtenliebe iſt ſpecifiſch der Biſchof durch ſein Amt zu erfüllen verpflichtet (Matth. 10, 16; 1 Kor. 4, 12; 5 Moſ. 5, 5; Hebr. 5, 1; 2 Kor. 2, 10; 13, 3; 1 Kor. 9, 11); gleichwie Armuth, jungfräuliche Keuſchheit und unbedingte Unterwerfung unter einen geiſtlichen Oberen die ſpecifiſchen Pflichten eines Ordensmannes ausmachen. Die beſondere Vollkommenheit beider Stände beſteht darin, daß die Glieder derſelben zur Übernahme der durch ihren ſpecifiſchen Beruf gebotenen Leiſtungen ſich freiwillig für immer verpflichten und dieß feierlich angeloben, während dieſelben Leiſtungen für Andere nur aus Anlaß zufälliger Umſtände zur Pflicht gemacht werden können. Die Solennitäten der Biſchofsconſecration ſind auch eine Art feierlicher Selbſtverpflichtung (1 Tim. 6, 12) und entſprechen in dieſer Beziehung den Solennitäten der Ordensprofeſſion. Der biſchöfliche Stand iſt vollkommener, als jener der Religioſen. Der Religioſe macht ſich die Erſtrebung perſönlicher Vollkommenheit zu ſeinem ſpecifiſchen Lebensberufe, der Biſchof hingegen die Hinführung Anderer zur Vollkommenheit; der Religioſe leiſtet auf alle zeitlichen Güter und Freuden Verzicht, der Biſchof verpfändet ſein eigenes

Leben für ſeinen Beruf; und endlich nimmt der Biſchof in einem gewiſſen Sinne auch dieß Alles auf ſich, wozu ſich der Religioſe verpflichtet. Denn ſo gut wie ſein Leben, muß er auch ſeine zeitlichen Güter für die Gemeinde zu opfern bereit ſein (Joh. 21, 15. 16; 1 Petr. 5, 2), er muß ein Vorbild des keuſchen Wandels ſein, und wenn der Religioſe Einem Oberen ſich unterwirft, ſo muß der Biſchof der Diener Aller werden (1 Kor. 9, 9; 10, 33; 2 Kor. 4, 5), daher ſich auch der Papſt in ſeinen Bullen einen servus servorum Dei nennt. Der biſchöfliche Stand iſt dem Geſagten zufolge der vollkommenſte aller Stände; er vereiniget die Vollkommenheiten des contemplativen und activen Lebens in ſich (2 Kor. 5, 13). Wenn man einwenden wollte, daß der Biſchof zu den harten körperlichen Abtödtungen der Ordensleute nicht verpflichtet ſei und ihnen darum wenigſtens in dieſer Beziehung nachſtehe, ſo iſt an den Vergleich zu erinnern, durch welchen der heilige Chryſoſtomus das Verhältniß beider beleuchtet; ſie verhalten ſich zu einander, wie der Mechaniker zum Philoſophen, der eine wob ſeiner körperlichen Gewandtheit und Geſchicklichkeit bewundernswerth, der andere ob der gewaltigen Leiſtungen ſeines geiſtigen Geſchickes. — Was vom biſchöflichen Stande im Vergleiche mit dem Ordensſtande gilt, kann nicht gleicher Weiſe auch zu Gunſten anderer Kirchenämter geltend gemacht werden. Man hat zu beachten, daß hier nicht von der perſönlichen Vollkommenheit, ſondern von der Vollkommenheit des Standes als ſolchen die Rede iſt; und daß der Mönch nicht über den Prieſter, ſondern nur über den Träger eines beſtimmten Kirchenamtes als ſolchem, abgeſehen von der prieſterlichen Weihe des Trägers geſtellt wird. Decane, Pfarrer, Archidiakone u. ſ. w. nehmen beim Antritte ihrer Stellen keine lebenslängliche Verbindlichkeit auf ſich, und werden durch keine öffentliche kirchliche Solennität in ihr Amt eingeſetzt; alſo hat dieſes nicht denſelben Rang und dieſelbe Bedeutung anzuſprechen, wie das feierliche, für das ganze Leben bindende Ordensgelübde.

Dieſe letzte Behauptung ſcheint bei den der Weltgeiſtlichkeit angehörigen Mitgliedern der Univerſitätspartei einen ſehr erbitterten Widerſpruch hervorgerufen zu haben; Thomas fand ſich deßhalb bewogen, ſeiner Abhandlung, die er bereits zu Anagni verfaßt hatte, ſpäter noch mehrere Capitel anzufügen, um die mittlerweile laut gewordenen Einwendungen der Gegner in ſeiner ruhigen, gehaltenen Weiſe zu beleuchten und zu widerlegen.

Die ſchönen Ausführungen, welche Thomas über das Verhältniß des biſchöflichen Standes zum Stande der Religioſen gibt, waren die treffendſte Zurückweiſung der Beſchuldigungen, welche aus Anlaß des berüchtigen Introductorius in evangelium aeternum wider die Mendicanten erhoben worden waren. Für den Franciscanerorden war die wider den Introductorius anhängig gemachte Klage allerdings eine ſchwere Calamität; denn der Verfaſſer deſſelben war ein Franciscaner, und die darin enthaltenen Sätze ſchlechthin verdammungswürdig. Im Jahre 1200 nach Chr. G. — heißt es daſelbſt — ſei der Geiſt des Lebens aus den beiden Teſtamenten ausgegangen, um das ewige Evangelium hervorzubringen, welches aus den drei Hauptwerken Joachim's beſtehe, und deſſen Verkündigung den Jüngern des heiligen Franciscus übertragen ſei. Die Lehre Joachim's übertreffe die Lehre Chriſti, das Evangelium Chriſti ſei nicht das Evangelium des Reiches und nicht erbauend; das neue Teſtament müſſe abgeſchafft werden wie das alte abgeſchafft worden ſei und es werde nur noch ſechs Jahre (bis 1260) dauern. Nach dem Jahre 1260 werde der Stand der Vollkommenen anfangen und ein neues Evangelium erſcheinen. Nur die Franciscaner ſeien zum Unterrichte in geiſtlichen und ewigen Dingen tauglich; auch die Juden würden endlich ſelig werden; erſt nach ſechs Jahren werde die Kirche Söhne gebären. Das Evangelium Chriſti führe Niemanden zur Vollkommenheit und werde abgeſchafft werden, wenn das Evangelium des heiligen Geiſtes komme, d. h. wenn das Werk Joachim's bekannt werde. Der Papſt kenne bloß den buchſtäblichen Sinn der heiligen Schrift und könne über den geiſtigen nicht urtheilen; die griechiſche Kirche habe ſich mit Recht von der römiſchen getrennt und wandle mehr nach dem Geiſte als dieſe. Die Mönche ſeien nicht verbunden, für den Glauben zu ſterben. Der Sohn wirke das Heil der römiſchen Kirche, der heilige Geiſt das der griechiſchen, wie der Vater das der jüdiſchen wirkte. Mit Erſcheinung des Zeitalters des heiligen Geiſtes werde alles Vorhergehende abgethan; der heilige Geiſt empfange etwas von der Kirche, wie Chriſtus etwas vom heiligen Geiſte empfieng. Chriſtus und ſeine Apoſtel ſeien nicht vollkommen im beſchaulichen Leben geweſen. Das thätige Leben ſei bis auf Joachim fruchtbar geweſen, ſei es aber jetzt nicht mehr; dagegen trage von ſeiner Zeit an das beſchauliche Leben Früchte. Ein Mönch werde erſcheinen, der an

Würde und Herrlichkeit Alles übertreffen werde; ſein Orden ſei der Orden der Kleinen (Parvulorum, d. i. Fratrum Minorum). Im erſten Alter ſei die Kirche Verheiratheten, im zweiten Geiſtlichen übertragen geweſen, im dritten werde ſie Mönchen übertragen werden. Die Vorſteher der Mönche ſollen ſich deßhalb vom Weltlichen zurückziehen; die Prediger im letzten Alter der Welt werden in Würden und Anſehen viel höher ſtehen, als die Prediger der erſten Kirche [1]).

Ein Buch von ſolchem Inhalte [2]) konnte nun ſchlechterdings

---

[1]) Labbe SS. Concilia, tom. XI, pag. 2360 ad a. 1260.

[2]) Zu welchen Diffamationen und Aggreſſionen es benützt wurde, davon ein paar Proben aus zeitgenöſſiſchen Dichtern: „Inſel Creta, Corſica, Cypern, holde Länder" — ruft Ruteboeuf in ſeiner Complainte de Constantinople aus — „wer beſchützt euch nun! Wenn euch der Fremde (Saracene) unter ſeine Botmäßigkeit gebracht haben wird, dann wird der König (Ludwig IX.), in ſeine Staaten zurückgekehrt, Rath pflegen und entſcheiden: daß er will Klöſter bauen laſſen für Jene, ſo einen neuen Glauben aufſtellen, einen neuen Gott machen, ein neues Evangelium verkünden!" Auch in anderen ſeiner Satyren iſt des Buches in der verächtlichſten Weiſe Erwähnung gethan. Selbſt einige Decennien ſpäter wurde es noch mit gleicher Leidenſchaftlichkeit und Heftigkeit angegriffen. „Ohne die Univerſität" — drückt ſich Johann de Meung aus, Roman de la Rose, tom. II, p. 368 — „wäre Alles Kopf über, Kopf unter gegangen, als ſie (die Bettelmönche) 1255 mit einem Buche an's Licht traten, das ihnen ohne Zweifel der Böſe eingegeben hatte. Ich meine das ewige Evangelium, das, wie der Titel beſagt, vom heiligen Geiſte komme; ein Buch für den Holzſtoß. In Paris konnte ſich Jeder, wer nur wollte, Mann oder Weib, gleichviel, in der Schule am Vorplatz Unſrer-Frauen, eine Abſchrift davon verſchaffen. Von dieſem ihrem Evangelium ſagen ſie, daß es ſich zu den vieren, die wir kennen, verhalte, wie die Sonne zum Monde, wie die Nuß zur Schale... Es heißt darin: „„So lange Petrus die Macht hält, kann Johannes die Kraft nicht zeigen.""" Unter Petrus verſtehe den Papſt und die Weltgeiſtlichkeit, die das Geſetz Chriſti bewachen und vertheidigen; unter Johannes die Prediger (Bettelorden), die behaupten, es gebe nur Eine wahre Lehre, das ewige Evangelium nämlich; dieſes ſoll uns den rechten Weg zeigen. Es ſteht darin geſchrieben, daß Alle, die für Petrus ſind, umgebracht werden müſſen; allein ihr werdet ſie nicht beſiegen, noch eure Drohungen ſie erſchrecken. Die Lehre Petri wird bleiben, die eure aber untergehen." Vgl. in dieſem Gedichte weiteres noch VV. 11522—12548. — Die Verbannung Wilhelm's rief die tiefſte Aufregung in ſeiner Partei hervor; Ruteboeuf klagte laut, daß der König nicht

nicht geſchont werden, ſo mißfällig es auch der Papſt aufnehmen mochte, daß ihm die Verurtheilung deſſelben durch die von der Univerſitätspartei erregte tumultuariſche Volksſtimmung gewiſſermaaßen abgedrungen werden ſollte. Nachdem der Cardinal Hugo von St. Caro und der Biſchof von Meſſina, beide dem Predigerorden angehörend, das ihnen vom Papſte abverlangte Gutachten über das Buch erſtattet hatten, wurde es gleich der Schrift de periculis zur Verbrennung durch Henkershand verdammt, das Urtheil jedoch nicht auf offenem Platze, ſondern im Geheimen vollzogen, aus Schonung gegen die verdienſtreiche Genoſſenſchaft, welcher der unglückliche Verfaſſer angehörte. Ihr General, Johann von Parma, dankte in Folge deſſen ab, und ſchlug Thomas' heiligen Freund, Bonaventura, zu ſeinem Nachfolger vor, der denn auch, obwol erſt vierunddreißig Jahre zählend, von dem im römiſchen Kloſter Aracöli verſammelten Generalcapitel einſtimmig gewählt wurde. Der neue Obere war in die Lage verſetzt, ſeine Amtsführung mit einem Acte beginnen zu müſſen, der ihm, wie kein anderer während ſeines Lebens, ſchwer fallen mochte — mit einer Unterſuchung wider ſeinen Vorgänger und deſſen Freunde, welche der Hinneigung zu Joachim's Lehren bezüchtiget waren. Nachdem er vergebens verſucht, die Sache niederzuſchlagen, leitete er endlich, mit Umgehung Johann's, den Proceß gegen die übrigen Meinungsgenoſſen deſſelben ein; zwei derſelben, Gerhard, Verfaſſer des Introductorius und der Mönch Leonhard wurden als heftigſte Vertheidiger der falſchen Lehren zu lebenslänglichem Gefängniſſe verurtheilt. Auch den längere Zeit geſchützten Johann von Parma mußte er auf fortwährendes Andringen der Ankläger letztlich vor ein geiſtliches Gericht ſtellen laſſen, unter dem Vorſitze des Cardinals Cajetan Urſini (nachmaligen Papſtes Nicolaus III.). Die eindringliche Vertheidigung des Angeklagten durch

---

mehr Herr im Reiche ſei, wenn der Papſt Territorialrechte ausübe, er rief Prälaten, Fürſten, Könige auf, ſich des ſo ſchwer gekränkten Mannes, der die Sache des Rechtes und der Nation vertheidiget, anzunehmen; er fordert die Univerſität auf, zu ihrem verfolgten und mißhandelten Vertheidiger zu ſtehen: „Decretiſten, Ärzte, Juriſten und ihr Doctoren alle, wie möget ihr leiden, daß man Meiſter Wilhelm von euch ferne hält!... Sie haben ihn verbannt, verwieſen auf ſein Dorf!... O ſie ließen ihm Frieden, wenn er nur ſchwören wollte, daß das Wahre falſch, das Recht Unrecht, das Alberne klug, das Schwarze weiß ſei..." Ouevres I, p. 71 u. 72.

den Neffen des Papſtes, Cardinal Ottoboni (nachmaligen Papſt Hadrian IV.), führte einen tröſtlichen Ausgang herbei; Johann wurde ohne Strafe entlaſſen. Da Bonaventura ihm die Wahl ſeines zukünftigen Aufenthaltes frei ſtellte, zog er ſich in das Kloſter Grecchia bei Rieti zurück, wo er ſpäter im Rufe der Heiligkeit ſtarb. Die häretiſchen Meinungen der Joachimiten wucherten indeß im Franciscanerorden insgeheim fort, bis endlich die Spirituellen und Fraticellen im offenen Bruche mit dem Orden und der Kirche ausſchieden, geiſtig zuſammenhängend mit den Beharden, Apoſtolikern, Katharern u. ſ. w., deren Umſichgreifen zu wehren doch eben der Gründungszweck der kirchlichen Mendicantenorden geweſen.

Die Schriften Joachim's hatten trotz ihrer ſchwärmeriſchen Überſchwenglichkeit in vielen Beziehungen nur das ausgeſprochen, was alle Beſſeren der Zeit, die es mit dem Wohle der Chriſtenheit und Kirche ernſt meinten, dachten und fühlten. Thomas lernte ſie in einem der Klöſter kennen, welche er während ſeines kurzen, durch den Univerſitätsſtreit veranlaßten Aufenthaltes in Italien beſuchte, und las ſie mit großer Aufmerkſamkeit; er nahm ſich die Mühe, alle Stellen zu bezeichnen und durchzuſtreichen, die mit der kirchlichen Anſchauung und Lehre unverträglich waren, andere verſah er mit berichtigenden Zuſätzen und Erklärungen; ein Beweis, daß er mit Joachim's Geiſte ſich nicht ſelten begegnete und den guten und wahren Gedanken deſſelben eine geläuterte Nachwirkung ſichern wollte. Später faßte er ſein Endurtheil über das Verfehlte in den Zukunftsgedanken des frommen Abtes in die kurze, ruhige Bemerkung zuſammen: Es ſei nicht anzunehmen, daß die Gnadenfülle des heiligen Geiſtes je in größerer und höher geſteigerter Intenſität ſollte ausgegoſſen werden, als es bis jetzt und namentlich in der chriſtlichen Urkirche geſchehen, die ja die Erſtlinge des Geiſtes, und darum mehr als jede nachfolgende Zeit, empfangen hat [1]).

Nachdem Thomas in Anagni ſeiner Aufgabe ſich entlediget hatte, kehrte er, von den Segnungen des heiligen Vaters und von Dank und Achtung ſeiner Ordensbrüder begleitet, zur See wieder nach Frankreich zurück. Während der Fahrt erhob ſich ein gewaltiger Sturm, das empörte Meer drohte das Schiff zu verſchlingen; Thomas beſchwor die Wuth der entfeſſelten Elemente durch ſein

[1]) 2, 1. qu. 106, art. 4.

vertrauensvolles Gebet, und das Fahrzeug landete unversehrt an der französischen Küste [1]). Gegen Ende des Jahres 1256 kam Thomas wieder in Paris an, um seine gewohnten Beschäftigungen fortzusetzen. Da sowol dem Papste als auch dem König Ludwig an der Beilegung des ärgerlichen Streites sehr gelegen war, so kam endlich eine Versöhnung der beiden Parteien zu Stande; dem päpstlichen Auftrage gehorsam, kam die Universitätspartei den Mendicanten mit Anerbietungen des Friedens entgegen, und lud die beiden ausgezeichnetsten Mitglieder derselben, Thomas und Bonaventura, ein, sich um den höchsten academischen Ehrengrad zu bewerben. Thomas entsprach der an ihn ergangenen Aufforderung aus Gehorsam gegen den Befehl seiner Oberen, obschon sich seine persönlichen Gefühle dagegen sträubten, um eine Ehre zu werben, nach deren glänzendem Scheine sein Herz in Wahrheit nicht verlangte. Die Unruhe, die er darüber empfand, wurde durch eine himmlische Traumerscheinung getröstet. Ein ehrwürdiger Greis erschien ihm, und redete ihn an: Warum, mein Sohn, ist dein Herz von Traurigkeit eingenommen? Meine Seele ist betrübt, antwortete Thomas, denn man heißt mich, unter den Meistern der Wissenschaft einen Platz zu wählen, und ich fühle mich dessen unwürdig. Sei getrost, mein Sohn, entgegnete der Greis, vertraue auf Gott, und laß dein Bangen; denn deine Absichten sind lauter und rein. Erwäge die Worte des königlichen Propheten, und sprich über sie in der Versammlung der Lehrer, welche dich zum Meister ernennen sollen: Rigans montes de superioribus, de fructu operum tuorum satiabitur terra (Psalm 103, 13).

Die Disputation fand am anberaumten Tage (23. Octob. 1257) in einem Saale des bischöflichen Pallastes statt. Im edlen Wettstreit frommer Herzensdemuth wollte keiner der beiden Candidaten des academischen Loorbeers als der Erste zum Redekampf sich stellen; endlich gab sich Bonaventura darein, als der Ältere den Vorrang anzunehmen, Thomas trat auf, als sein Freund geendet hatte. Er erklärte die erhabene Stelle des Psalmes, indem er sie auf die göttliche Heilsöconomie anwendete, und sprach von der Erleuchtung der menschlichen Herzen durch die himmlische Gnade und Wahrheit. Nachdem er geendet, wurde er feierlich als Doctor der Universität

[1]) Gulielm. de Tocco, apud Bolland. p. 672.

proclamirt, und mit den Insignien dieſes Ranges angethan. Er empfieng den Ring zum Zeichen ſeiner Vermählung mit der Wiſſenſchaft; dann berührte er mit der Rechten eine verſchloſſene Bibel, zum Zeichen, daß er die Wiſſenſchaft dieſes heiligen Buches beſitze. Einer der anweſenden Doctoren öffnete nun das Buch, und reichte es ihm dar mit den Worten: Accipe potestatem docendi ubique terrarum. Hierauf führte er ihn zu einem Sitze in Mitte der Doctoren: Sede inter Doctores. Endlich wurde ihm das Doctorbarret auf das Haupt geſetzt, aber wieder abgenommen: Te discooperio, zum Zeichen, daß er die Macht zu lehren nicht in eigenem Namen, ſondern im Auftrage der Kirche übe, der alleinigen Bewahrerin der in dem heiligen Buche niedergelegten Wahrheit.

Da Thomas nunmehr als Doctor der Schule vorzuſtehen begann, hatte er ein Jahr hindurch, dem academiſchen Brauche gemäß, einen Baccalaureus neben ſich, der unter ſeiner Aufſicht zu lehren hatte. Man weiß nicht genau, welcher aus ſeinen Ordensgenoſſen ihm in dieſer Eigenſchaft zur Seite ſtand: ob ſein Freund Anibald, der ſpäter zum Cardinal erhoben wurde, oder Romanus aus dem Geſchlechte der Urſini und Neffe des Papſtes Nicolaus III., oder Peter von Tarentaſia, der ſpäter unter dem Namen Innocenz V. den päpſtlichen Stuhl beſtieg. Gewiß iſt nur, daß dieſe Männer alle zwiſchen 1256—1260 im Colleg von St. Jacob ihre Laufbahn als Candidaten des academiſchen Lehramtes durchmachten und zu Doctoren creirt wurden.

Viertes Capitel.

Thomas auf der Höhe ſeiner academiſchen Wirkſamkeit. Seine wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen als Theolog und Scholaſtiker.

Thomas hatte in den nächſtfolgenden Jahren nach Erlangung des höchſten academiſchen Grades größtentheils Paris zum Schauplatze ſeiner Wirkſamkeit. Das erſte Jahr übte er der Vorſchrift gemäß ſein Amt als Regens Primarius aus, deſſen Vorträge ſich dem Herkommen gemäß über einzelne Materien der Theologie verbreiteten, während der ihm zur Seite ſtehende Baccalaureus einen

compendiöſer gefaßten Unterricht über das Ganze der Theologie zu geben hatte und über die Sentenzen las. Nachdem er ſein Jahr als Regens Primarius vollendet hatte, mußte er den academiſchen Geſetzen gemäß ſeine Lehrkanzel an einen Nachfolger abtreten; es war keinem erlaubt, länger als drei Jahre ununterbrochen in einer und derſelben Schule zu lehren. Dafür widmete er ſich im Jahre 1259 deſto eifriger den von ſeinem Orden ihm auferlegten Verpflichtungen; er hielt während der Faſtenzeit die Predigten in der Kirche zu St. Jacob, und einen Monat ſpäter verfügte er ſich zu dem auf das Pfingſtfeſt in Valenciennes zuſammenberufenen Ordenscapitel, um im Vereine mit Albertus M., Bonushomo, Florenz dem Gallier und Peter von Tarentaſia Aufträge zu einer neuen Organiſation der Ordensſtudien zu übernehmen. Die zufolge deſſen ausgearbeitete Studienordnung iſt in den Dominicanerklöſtern theilweiſe noch heut zu Tage in Übung; ſie findet ſich nach ihrem vollſtändigen Texte in den Acten des Generalcapitels von Valenciennes, des ſechsunddreißigſten ſeit der Stiftung des Ordens.

Bei ſeiner Rückkehr aus dem Hennegau harrte ſeiner eine neue Auszeichnung. Die Hochſchule zu Paris hielt es für eine Ehrenpflicht, die geſetzlichen Beſchränkungen aufzuheben, durch welche Thomas zur Zeit wenigſtens an der weiteren Fortſetzung ſeiner öffentlichen Lehrthätigkeit verhindert war, und lud ihn ein, neben den übrigen Doctoren ſeine Vorträge wieder aufzunehmen. Thomas entſprach dieſer Aufforderung, und fuhr fort, in Paris zu lehren, bis er, entweder noch unter Alexander IV. (1260) oder unter deſſen Nachfolger Urban IV., zu gleichem Zwecke nach Rom berufen wurde, und ſowol hier als auch in anderen Städten Italiens, in welchen ſich die Päpſte eben aufhielten, in Cività Vecchia, Anagni, Viterbo, Perugia, als Lehrer wirkte, nebſtdem, daß ſein Rath in wichtigſten Angelegenheiten, in welchen die wiſſenſchaftliche Einſicht den entſcheidenden Ausſchlag gab, von allen Seiten, ſelbſt von den Päpſten vertrauensvoll zu Rathe gezogen wurde. Derſelben Gunſt erfreute er ſich auch bei König Ludwig von Frankreich, der überhaupt den beiden Mendicantenorden ſo ausnehmend gewogen war, daß er ſich einmal äußerte, wenn er ſeinen Leib zertheilen könnte, ſo müßte nach ſeinem Willen die eine Hälfte dem Orden des heiligen Franciscus, die andere dem Orden des heiligen Dominicus angehören. Die öffentlichen Acte dieſes Königs bekunden deutlich genug,

welche Herrſchaft Geiſt und Doctrin der Kirche über ſein Gewiſſen ausübte, ſo daß es nicht zu gewagt wäre, wenigſtens einen mittelbaren Einfluß frommer Ordensmänner auf ſeine Regentenhandlungen anzunehmen, ſowie er unbeſtritten auf die perſönliche Lebensführung des Königs und ſein religiöſes Verhalten ſtatt hatte. Voll von ſtrenger Gerechtigkeitsliebe ſchaffte er die Käuflichkeit der Ämter, die gerichtlichen Zweikämpfe und das Fehderecht ab, beſtellte in allen Provinzen Commiſſäre mit dem Auftrage, alle von ſeinen Vorfahren begangenen Ungerechtigkeiten gut zu machen, regelte das Steuerweſen nach den Grundſätzen der Humanität und Billigkeit, hielt genau auf polizeiliche Ordnung und verbeſſerte die Geſetze. Nicht minder war er durch ſeine fromme Wohlthätigkeit ausgezeichnet, ſpendete Unglücklichen und Armen reichliche Almoſen, bediente ſie mit eigenen Händen, unterſtützte ganze Provinzen, welche Noth und Mangel litten, mit Vorräthen von Getreide und Holz, welche auf königlichen Gütern aufgehäuft waren. Beſonders aber war er auch ein großer Freund der Wiſſenſchaft, und legte eine, zum großen Theile theologiſche Bibliothek an, welche zu den reichſten ſeiner Zeit gerechnet werden muß, und unter Anderen von Vincenz von Beauvais und Thomas eifrigſt benützt wurde. Thomas kam nicht ſelten in die Nähe des Königs, welcher die Unterhaltung mit frommen und ehrwürdigen Männern liebte; er mußte es auch dulden, den königlichen Gaſtmählern beigezogen zu werden, ſo ſchwer ihn dieſes Opfer dünken mochte. Einmal ſaß er ſchweigend und in tiefes Nachdenken verſunken an der königlichen Tafel; plötzlich ſchlug er mit Heftigkeit auf den Tiſch und rief laut: Die Manichäer ſind jetzt widerlegt [1]). Sein Oberer, der ebenfalls anweſend war, rüttelte ihn und machte ihn aufmerkſam, wo er ſich befände; Thomas bat den König wegen ſeiner Zerſtreutheit um Verzeihung. Der König aber, welcher tiefe Ehrfurcht vor der Wiſſenſchaft des heiligen Thomas hatte, befahl einen der königlichen Schreiber zu rufen, damit Thomas der erleuchteten Gedanken, die ihn während des Mahles beſchäftiget hatten, nicht verluſtig gehen möchte.

Ehe wir auf die Schilderung ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit in dieſer Epoche näher eingehen, mögen ein paar charakteriſtiſche Züge aus ſeinem academiſchen Leben erwähnt werden. Einer ſeiner

[1]) Conclusum est adversus Manichaeos. Bolland. p. 673.

Schüler unterzog ſich einer öffentlichen Disputation zur Erlangung des Licentiatengrades, und nahm ſich bei dieſem Acte heraus, gegen Lehrmeinungen aufzutreten, welche Thomas in ſeinen Vorleſungen vertreten und vertheidiget hatte. Thomas war anweſend, beobachtete aber tiefes Stillſchweigen. Seine anderen Schüler wurden hierüber ungeduldig, und begriffen nicht, wie ihr Lehrer die Vertheidigung falſcher Sätze hingehen laſſen könne. Thomas geſtand, er habe den jungen Mann nicht in Verwirrung ſetzen wollen, und wiederholte mit lauten Worten die Mahnung zur Geduld und Sanftmuth, die er bereits früher durch das Beiſpiel ſeines Schweigens gegeben hatte. Am folgenden Tage aber, an welchem der Candidat abermals auftreten mußte, und in der Weiſe des vorigen Tages fortfuhr, glaubte Thomas nun auch der Wahrheit ihr Recht verſchaffen zu müſſen, und fieng an, die beſtrittenen Sätze Schritt für Schritt zu entwickeln und das Falſche und Gefährliche der entgegengeſetzten Behauptungen aufzuzeigen, Beides mit ſolchem Nachdruck und zugleich ſolcher discreter Schonung, daß der Disputant, die überlegene Kraft des Meiſters fühlend, doch zugleich auch mit Dank anerkennen mußte, daß ihm die Rüge deſſelben auf eine für die anweſenden Zeugen des Actes faſt unmerkliche Weiſe ertheilt worden ſei. Wie konnte der Schüler anders, als ſeinen heiligen Lehrer bewundern, der ihm die Anerkenntniß des Wahren und Richtigen nicht ſo faſt abgedrungen, als vielmehr in den Mund gelegt hatte? — Ein anderes Mal vermaß ſich ein junger, ehrgeiziger Mann von unfeinen Sitten, ihm zu ſagen, daß er weit über Gebühr geprieſen werde und die Nachwelt kaum viel durch ihn gewinnen werde. Du haſt Recht, mein Freund, antwortete Thomas; auch ich wünſchte ſehr, daß die Welt ſich enttäuſchte, indem ſie mich ohne Unterlaß ſtudiren ſieht!

Unter die Schriften, welche Thomas zunächſt nach Erlangung des Doctorgrades abfaßte, gehören (nach Tholomäus von Lucca) vor Allem ein Theil der Quaestiones quodlibeticae, zu deren Ausarbeitung er als Regens Primarius veranlaßt war; die Quaestiones de veritate, welche mit den ſpäter entſtandenen Quäſtionen de Deo, de Malo, de creaturis spiritualibus, de anima, de unione verbi incarnati, de virtutibus unter dem gemeinſamen Titel Quaestiones disputatae zuſammengefaßt werden; das Compendium Theologiae (opusc. 2). Auch fallen in dieſe Zeit bis zum Ende des Ponti-

ficates Urban's IV. mehrere ſeiner Commentarien über die heilige Schrift, und darunter gerade die berühmteſten: die Auslegung der Pauliniſchen Briefe, die Catena aurea, d. i. eine aus lauter Stellen der Väter und ſonſtiger berühmter Schriftausleger zuſammengefügte Auslegung der vier Evangelien, der Commentar zum Buche Job. Die Ausarbeitung der Summa contra gentiles, zu welcher Raimund von Pennafort den Anſtoß gab, wird gleichfalls in dieſe Zeit geſetzt. Endlich traten nach Überſiedelung nach Italien mehrere ſeiner Commentarien über die Ariſtoteliſchen Schriften an's Licht. Ein Commentar über die Sentenzen, den er in Rom abfaßte, iſt nicht mehr vorhanden. Tholomäus von Lucca unterſcheidet ihn ausdrücklich von zwei anderen ähnlichen Commentaren, von welchen der erſte, größere bereits früher zu Cöln und Paris ausgefertiget, der andere kürzere ſpäter auf Bitte des Freundes Anibald verfaßt wurde. Nicht alle der genannten Werke wurden innerhalb der bezeichneten Periode zu Ende geführt; an der catena aurea arbeitete Thomas auch noch nach Urban's IV. Tode, das compendium theologiae blieb für immer unvollendet.

Die ſcholaſtiſche Theologie des Mittelalters ſetzte ſich zum höchſten Ziele, die im Geiſte der Kirche aufgefaßte Schrifttheologie mit den Mitteln der aus Ariſtoteles erlernten argumentativen Dialektik ſpeculativ zu durchdringen. Darnach theilte ſich das wiſſenſchaftliche Streben der ſcholaſtiſchen Theologen in die dreifache Aufgabe der Schriftforſchung, des Studiums der Ariſtoteliſchen Philoſophie, und der auf Grundlage dieſer doppelten Studien vorgenommenen ſpeculativ-argumentativen Zergliederung der in Syſtemform aneinander gefügten Lehrſätze der kirchlichen Theologie. Nach dieſen Geſichtspuncten ſind demnach auch die angeführten Schriften des heiligen Thomas zu gruppiren, auf welche ſofort näher eingegangen werden ſoll, um ein Bild von Tendenz und Charakter ſeiner, in angeſtrengten Mühen frühzeitig mündig gewordenen wiſſenſchaftlichen Thätigkeit zu gewinnen.

Zuerſt iſt ſeine Thätigkeit als Schriftforſcher in's Auge zu faſſen. Thomas hat nicht die ganze heilige Schrift, ſondern nur einen Theil derſelben commentirt, außer den bereits angeführten Büchern noch zwei prophetiſche: Jeſaias und Jeremias, ferner das Hohelied und 51 Pſalmen; damit hat er freilich den inhaltreichſten Theil der Schrift erſchöpft, und das Wichtigſte, was in den übrigen

alttestamentlichen Schriften, namentlich im Pentateuch enthalten ist, wie die Mosaische Schöpfungsgeschichte, das gesammte Gesetz des alten Testamentes mit allen seinen moralischen, politischen, richterlichen und liturgischen Institutionen u. s. w. hat in seiner theologischen Summe eine umfangreiche und einläßliche Erklärung gefunden. Aber hievon abgesehen, ist das in seinen eigentlichen Commentarien Geleistete für sich vollkommen hinreichend, um in ihm einen Theologen von großartigstem Styl und Charakter erkennen zu lassen. Die allen seinen geistigen Bestrebungen eigene Tendenz nach höherer, zusammenfassender Einheit verläugnet sich auch hier nicht; er steht über den Gegensätzen von grammatischer und pneumatischer, historischer und dogmatischer Auslegung, indem ihm jede an ihrem Orte und in ihrer Weise als berechtiget gilt, weil auch in der Kirche das christliche Lehrwort nach Geist und Buchstabe unverbrüchlich zu gelten hat, und Geschichte und Lehre sich wechselseitig stützen und tragen. Wol aber muß man sagen, daß er nach den erhabenen Neigungen seines Geistes im Gegensatze zur erbaulichen Auslegung die doctrinelle Auslegung wählt, und Geist und Wort der lehrenden Kirche im Texte der heiligen Schrift nachzuweisen, als seine eigenste Aufgabe verfolgt. Eine gewiegte doctrinelle Auslegung stützt sich auf eine reiche exegetische Tradition; dem Rechte dieser Forderung wird auf großartige Weise in der catena aurea Genüge geleistet. Auf Grund der exegetischen Traditionen soll die doctrinelle Auslegung die kirchliche Lehrformel nach ihrer vollen Schärfe und Prägnanz aus dem Texte der Schrift deduciren; dieß geschieht in den Commentarien zu den Paulinischen Briefen, namentlich in der tiefsinnigen Auslegung des Römerbriefes. Wie die Doctrin mit Beiziehung der aus Natur und Geschichte geschöpften Erkenntnisse die erhabenen Worte der Schrift zu beleuchten habe, wird im Commentare zum Buche Job gezeigt. In der Auslegung des Hohenliedes endlich schwingt sie sich zu den Höhen der contemplativen Mystik empor und dollmetscht in lehrhafter Weise die Geheimnisse der heiligen, gottinnigen Liebe. Er zeigt sich, mit Einem Worte, in seiner Auslegung ganz als denselben, als welchen er in seinen systematischen Werken sich darstellt; daß er die philologische und historische Auslegungskunst der neuen Zeit nicht kennt, thut seiner eigenthümlichen Größe und dem theologischen Werthe seiner Commentarien so wenig Abbruch, als es der Erhabenheit seiner specu-

lativen Conceptionen Eintrag thut, daß ihn der Gedanke einer subjectiv pſychologiſchen Vermittelung derſelben noch fremd iſt. In beiden Beziehungen tritt dafür die ſtrenge Objectivität ſeiner Denkrichtung deſto impoſanter hervor; er macht ſich zum unmittelbaren Organ der ernſten Majeſtät der Kirche und ihrer heiligen Lehre.

Die Catena aurea entſtand auf Anregung des Papſtes Urban IV., welchem auch der erſte Theil derſelben, die Auslegung des Matthäusevangeliums, gewidmet iſt, wie die vorausſtehende Dedicationsſchrift zeigt. Mit der Bearbeitung der übrigen drei Evangelien kam er erſt mehrere Jahre nach Urban's Tode zu Stande, und widmete ſie ſeinem Freunde und Ordensgenoſſen Anibald, da dieſer bereits als Cardinal von Molaria mit dem Purpur bekleidet war. Den Namen catena aurea ſchöpfte dieſem Werke nicht Thomas, ſondern die dankbare Nachwelt; er ſelber beſchied ſich, daſſelbe einfach eine continua expositio zu nennen, woraus die in den Handſchriften und älteſten Ausgaben ſich vorfindenden Aufſchriften: Expositio continua, continuum, glossa continua, glossa aurea u. ſ. w. ſich erklären. Ähnliche Arbeiten wie dieſe Catena, ſind auch früher ſchon von mehreren Theologen und Schriftſtellern, ſowol lateiniſchen als griechiſchen, verſucht und zum Theile auch von Thomas benützt worden, wie die exegetiſchen Sammelwerke eines Iſidor von Sevilla, Beda Venerabilis, Alcuin, Hrabanus Maurus, Haymo und Walafried Strabo aus der lateiniſchen Kirche, und jene eines Johannes Damascenus, Theophylaktus und Titus Boſtrenſis aus der griechiſchen. Im Ganzen ſind es mehr als achtzig Autoren aus allen chriſtlichen Jahrhunderten von Ignatius M. bis auf den Mönch Euthymius, deren Erklärungen und Gloſſen zum Texte der Evangelien dergeſtalt mit einander verwoben ſind, daß ſie ein in ununterbrochenem Zuſammenhange ſich fortſpinnendes Ganzes bilden. Aus dieſer Wolke von Zeugen für den ächten, traditionell kirchlichen Sinn des Schriftwortes werden beſonders oft Origenes, Chryſoſtomus, Auguſtinus, Hieronymus, Hilarius, Gregor der Große, und von den ſpäteren Hrabanus, Remigius, ſo wie die Verfaſſer der beiden Gloſſen (ordinaria und interlinearis) redend vorgeführt. Die griechiſch geſchriebenen Auslegungen benützte Thomas nach den vorhandenen Überſetzungen; mehrere derſelben wurden, laut der Zueignungsrede an den Cardinal Anibald, erſt auf ſeinen Betrieb, um ſie für die Catena zu benützen, angefertiget. Die aus verſchiedenen

Autoren ausgehobenen Stellen nahm er unverändert in sein Werk auf, höchstens daß er, um hie und da eine Stelle dem Contexte anzupassen, die Worte in eine andere Ordnung stellte, als sie beim Autor vorkommen. Von diesem Verfahren wich er einzig in Benützung des dem Chrysostomus unterschobenen, zu seiner Zeit aber für ächt gehaltenen Opus imperfectum in Matthaeum ab, dessen arianisch lautende Stellen er für bloße Textesfälschungen hielt und demgemäß in orthodoxem Sinne corrigiren zu müssen glaubte.

Von ausgezeichneter Schönheit sind die beiden Dedicationsreden, deren eine, an Papst Urban gerichtet, dem Matthäusevangelium, die andere an Cardinal Anibald den drei anderen Evangelien vorausgeschickt ist. Er feiert darin mit erhabenen Worten die in den Höhen thronende Weisheit des Ewigen, die, des Vaters eingeborner Sohn und reinster Abglanz, über alle geschaffenen Werke die Strahlen göttlichen Lichtes ausgegossen, dem Menschengeiste aber ihr eigenes Bild eingedrückt, und dasselbe noch herrlicher in Jener Herzen ausgestalten will, welche es nach der Fülle seiner Gnadenerweise verlangen. Aber was ist der Menschengeist, wie hoch ihn auch Gott begabt hat, gegen die Unermeßlichkeit der Schöpfung! Wie sollte er vermögen, die in der unerschöpflichen Fülle der göttlichen Werke ausgedrückten Spuren und Zeichen der ewigen Weisheit zu erfassen, wenn auch das ihm eingegossene Licht der himmlischen Weisheit nicht durch die Finsterniß der Sünde und der zeitlichen Zerstreuungen verdunkelt wäre! So sehr wurden jedoch einige Herzen thöricht und finster, daß sie die Herrlichkeit Gottes auf eitle Götzenbilder übertrugen, und der Verdammniß anheimfallend, fluchwürdige Werke vollbrachten. Die göttliche Weisheit aber, die den Menschen zu ihrem Genusse geschaffen, hat den Menschen nicht seiner Armseligkeit überlassen, sondern die Hülle des Fleisches annehmend, zu ihm sich herabgelassen, damit das menschliche Auge unter der Hülle der menschlichen Natur jene Herrlichkeit schauen könnte, die es in der Erhabenheit ihrer göttlichen Majestät nimmer zu erreichen im Stande gewesen wäre; von der sichtbar gewordenen Schönheit der ewigen Weisheit hingerissen sollte er vom strebethätigen Verlangen entzündet werden, sie einst im unverhüllten Glanze ihrer göttlichen Klarheit zu schauen. Menschliche Hülle annehmend hat sie durch Worte und Werke die seit Anbeginn der Welt im Geheimniß verborgene evangelische Weisheit an das

Licht gebracht, welche in der auf einen Fels gegründeten Kirche niedergelegt iſt, und den Nachfolger jenes Apoſtelfürſten zu ihrem höchſten Ausleger hat, der ihre in der Wolke der Sterblichkeit verhüllte Klarheit ſchaute und ihr ſtandhaft und vollkommen Zeugniß gab im Bekenntniſſe Chriſti, des Sohnes des lebendigen Gottes. Und ſo ſei auch dieſes Werk dem heiligen Vater der Chriſtenheit geweiht und ſeinem höchſten Urtheile unterworfen, gleichwie es auf ſeinen Befehl entſtanden iſt; auf daß die Ströme wieder an den Ort zurückkehren, von welchem ſie ausgefloſſen (Sirach 1, 7). Nicht minder geziemend iſt es, daß, weil man von den Früchten der Arbeit den Prieſtern des Herrn Opfer darzubringen pflegt, dem Freunde (Anibald), der mit den Ehren eines Prieſters der Apoſtel geſchmückt iſt, eine Frucht der auf dieſes Werk verwendeten Anſtrengungen als Gabe dargebracht werde.

Das Evangelium iſt die Botſchaft von Jeſus Chriſtus, dem Sohne Gottes, der die Menſchheit angenommen, und berichtet über ihn viererlei: von der annehmenden Gottheit, von der angenommenen Menſchheit, vom Tode und von der Auferſtehung des menſchgewordenen Gottes. Dieß iſt durch die vier lebenden Weſen des Propheten Ezechiel vorgebildet; das menſchenähnliche Weſen deutet auf Chriſtum als Menſchen hin, der Stier auf den Opfertod, der Löwe auf die Kraft der Auferſtehung, der in die Höhen ſich ſchwingende Adler auf die Gottheit des in die Himmel auffahrenden Chriſtus. Der Menſch iſt das Symbol des Matthäusevangeliums, weil daſſelbe vornehmlich moraliſchen Inhaltes iſt [1]); Marcus

[1]) Corpus autem suae narrationis — ſagt Thomas mit Chryſoſtomus — ordinavit Matthaeus: primum ergo nativitatem, deinde baptismum, tertio tentationem, quarto doctrinam, quinto miracula, sexto passionem, septimo resurrectionem et ascensionem ipsius; non solum historiam de Christo exponere volens per hoc, verum etiam evangelicae vitae statum docere, quoniam nihil est, quod ex parentibus nascimur, nisi iterum per aquam et spiritum renati fuerimus ex Deo. Post baptismum autem necesse est contra diabolum stare; post hoc quasi omni superata tentatione factus idoneus ad docendum, siquidem sacerdos est doceat, et doctrinam suam bonae vitae quasi miraculis factis commendet: si laicus est, operibus doceat fidem. Deinde necesse est exire nos de hoc stadio mundi, et tunc restat, ut tentationum victoriam resurrectionis merces sequatur et gloria. Caten. aur. Prooem. ad Matth. vers. fin.

beginnt mit den Worten der Macht und führt deßhalb den Löwen als Sinnbild; das Evangelium Lucä mit der Erzählung vom Hohenprieſter und wird darum durch den Stier ſymboliſirt; Johannes aber durch den Adler, weil er die Wunder der göttlichen Auferſtehung anführt. Mit dieſen Symbolen ſtimmt auch der Anfang der vier Evangelien; Matthäus beginnt mit der menſchlichen Geburt, Marcus mit dem Löwenrufe in der Wüſte, Lucas mit der Opferhandlung des Hohenprieſters, Johannes im Adlerſchwunge hoher Gedanken mit dem vorzeitlichen Sein des ewigen Wortes bei Gott. Nach einer anderen Auffaſſung wechſeln Matthäus und Marcus ihre Symbole; indem Marcus ohne Rückſicht auf die geſchlechtliche Abſtammung Chriſti von ſeinem menſchlichen Erdenleben handelt, Matthäus aber die königliche Abſtammung des Herrn nachweist, gleichwie Lucas die prieſterliche. Dieſe drei Evangeliſten berichten vornehmlich, was Chriſtus im Fleiſche vollbrachte, Johannes aber erhebt ſich betrachtend zur Sonne der ewigen Wahrheit; in dieſer Abweichung des Johannes von den drei übrigen iſt der Gegenſatz des contemplativen Lebens zum activen ausgedrückt. Nach der durch geſchichtliche Zeugniſſe beſtätigten Angabe des Lucas ſind viele Evangelien geſchrieben worden; die Kirche aber beſitzt deren vier, gleichſam die vier aus ihrem Grunde entſpringenden Paradieſesflüſſe, oder die vier Dinge oder Ecken der neuteſtamentlichen Bundeslade, oder als Hindeutung auf die vier Himmelsgegenden, nach welchen ſich die Kirche Chriſti allwärts zu verbreiten hat. Daß nicht Ein, ſondern vier Evangeliſten ſchrieben, in der Hauptſache genau zuſammenſtimmend, in einigen Nebenſachen von einander abweichend, iſt ein vorzüglicher Beweis der Richtigkeit und Glaubwürdigkeit des Mitgetheilten; würden ſie auch in allen Nebenſachen ganz genau zuſammenſtimmen, ſo müßte einer den anderen copirt haben, und ſomit wäre die Vervielfachung der evangeliſchen Zeugniſſe von keinem Gewichte für die Wahrheit und Richtigkeit des Mitgetheilten. In dieſer harmoniſchen Zuſammenſtimmung aber, kraft welcher ſie in verſchiedenen Variationen die Eine Wahrheit der gottmenſchlichen Lehre und Wirkſamkeit beleuchten, ſind ſie nicht ſo faſt als vier Berichte, denn vielmehr als Eine Schrift zu betrachten, wie zwei Verſe eines Gedichtes, welche einen und denſelben Gedanken in zwei verſchiedenen Wendungen und Rhythmen ausdrücken. Zwei der Evangeliſten, der erſte und der vierte, ſind

zugleich Apoſtel, und nehmen die beiden übrigen, welche keine Apoſtel ſind, in ihre Mitte, um ſie gleichſam als Söhne zu umarmen und nach beiden Seiten hin zu ſchützen. Marcus und Lucas waren im Gefolge der Apoſtel; jener als Begleiter Petri und deſſen gedrungene ſtrenge Kürze nachahmend, dieſer als Begleiter Pauli in ſeiner helleniſch gebildeten Redeweiſe den mächtig wogenden Strom der Pauliniſchen Redeweiſe nachbildend. Die evangeliſche Lehrweisheit iſt erhaben, zunächſt durch das Anſehen ihrer erſten apoſtoliſchen Verkünder, ſodann durch die Größe der Kraft, die zum Heile iſt für jeden, der daran glaubt; endlich durch die Erhabenheit der Freiheit, die hinaus iſt über die Motive irdiſcher Furcht und Hoffnung, durch welche das altteſtamentliche Geſetz ſanctionirt iſt. Die Weiſe, in welcher die heiligen Schriften, das Evangelium insbeſondere, abgefaßt ſind, iſt Allen zugänglich, den Wenigſten durchdringbar; was die evangeliſche Weisheit offen daliegend enthält, redet ſie als ein trauter Freund ohne Schwulſt Gelehrten und Ungelehrten zu Herzen; was ſie aber im Geheimniſſe verbirgt, erhebt ſie nicht durch prunkende Worte, ſo daß der langſame und ungebildete Geiſt dadurch zurückgeſcheucht würde, wie der Arme aus der Nähe des Reichen, ſondern ladet Alle mit demüthigen Worten ein, indem ſie dieſelben nicht bloß durch die offen daliegende, ſondern auch durch die verborgene Wahrheit ſättigen und erproben will.

Außer der alle vier Evangelien commentirenden Catena exiſtiren von Thomas auch noch zwei beſondere Commentare zu den Evangelien von Matthäus und Johannes; den erſteren hat er ſchon frühe ausgearbeitet, wahrſcheinlich als Regens Primarius zu Paris; den letzteren verfaßte er um ziemlich Vieles ſpäter, und dictirte den größten Theil deſſelben dem Bruder Reginald von Piperno in die Feder, welcher im römiſchen Collegium unter Thomas' Leitung ſeine Magiſterlaufbahn begonnen (c. 1261) und ſich ihm ſeitdem unzertrennlich angeſchloſſen hatte. — Das Matthäusevangelium beſchäftiget ſich nach Thomas' Erklärung vorzüglich mit Chriſto als Menſchen, und handelt von deſſen Eingang in die Welt (Capp. 1 u. 2), Fortgang und Entwickelung in der Welt (Capp. 3—20) und Hinweggang von dieſer Welt (Capp. 21—28). Der erſte Theil: De ingressu behandelt die menſchliche Abkunft und Geburt Chriſti (Cap. 1) und deren Kundwerdung durch die Zeugniſſe der Magier

und der für Chriſtus blutenden unſchuldigen Kinder (Cap. 2). Der zweite Theil: De processu in mundo, erzählt ſeine Vorbereitung auf das Lehramt durch Taufe und Kampf wider den Verſucher (ut sit velatus sacris mysteriis et probatus virtutibus) und ſodann die Ausübung des Lehramtes ſelber, welches nach Inhalt (Capp. 5—12), Kraft (Capp. 13—16) und Zweck (Capp. 17—20) der Lehre beleuchtet wird. Die in Capp. 5—12 enthaltene Darlegung der Lehre Chriſti umfaßt drei Stücke: erſtlich die Entwickelung ihres Inhaltes mit Beziehung auf das altteſtamentliche Geſetz (Capp. 5—7) und ihre Bezeugung durch die Wunder Chriſti (Capp. 8. 9); ſodann ſpecielle Anweiſungen für die Diener des Evangeliums (Cap. 10), und endlich die Widerlegung der Gegner (Capp. 11 und 12). In der eigentlichen Lehrentwickelung wird der den Befolgern der Lehre verheißene Lohn vorangeſtellt (5, 2—16), ſodann folgt die Auseinanderſetzung der Vorſchriften des chriſtlichen Lebens (5, 17 — 7, 6), endlich wird gelehrt, wie man die Erfüllung derſelben möglich machen könne (7, 7 ff.). Die Vorſchriften der chriſtlichen Lebensführung beziehen ſich wieder auf zwei Puncte: was man zu leiſten habe (5, 8 — 48), und mit welcher Intention das Geſollte zu leiſten ſei (6, 1 — 7, 7). Das Was oder der Inhalt der Leiſtung ſchließt Gebote (5, 8 — 37) und Räthe (5, 38 ff.) in ſich; in Beziehung auf die Gebote wird gezeigt, was zur vollkommenen Gerechtigkeit gehöre (5, 8—20) und wie man dieſelbe erfülle (5, 21 ff.); die Räthe beziehen ſich auf Angelegenheiten des Rechtes (5, 38—42) und auf die moraliſchen Beziehungen zum Nächſten (5, 43 ff.). Die rechte Intention faßt zwei Stücke in ſich: die simplicitas sanctae intentionis und die puritas sanctae conversationis. Von letzterer iſt 7, 15 ff. die Rede; durch erſtere iſt die duplicitas effectus (6, 1—18) und affectus (6, 19 ff.) ausgeſchloſſen. Zur Beſtätigung der Lehre Chriſti folgen die Wunder Chriſti, die in Heilung und Befreiung von leiblichen (Cap. 8) und geiſtlichen Übeln (Cap. 9) beſtehen. Die leiblichen Übel ſind wieder theils ſolche, welche aus innerlichen Urſachen (8, 1—22), und andere, welche aus äußeren Urſachen entſpringen (8, 23 ff.). Die geiſtlich Kranken werden von Chriſto theils ungeſucht aufgefunden (8, 1—34), theils von ihm aufgeſucht (8, 35 ff.). Die Vertheidigung ſeiner Lehre führt Chriſtus Cap. 11 gegen die Jünger des Johannes und gegen die Juden überhaupt, die an ihn nicht glauben wollen, Cap. 12 aber ſpeciell gegen die

Phariſäer. In Capp. 13—16 folgt der Erweis der Kraft der Lehre Chriſti durch Worte (Parabeln in Cap. 13) und Handlungen. Letzteres anbelangend, wird Cap. 14 gezeigt, was die Kraft des Wortes wirke: Erquickung in der Noth (14, 1—21), Befreiung aus Gefahren (14, 22—33), Heilung der Leiden (14, 34 ff.). In Cap. 15 zeigt Chriſtus die Sufficienz ſeiner Lehre ohne Beobachtung der Legalien (15, 1—20) für alle Völker, nicht bloß Juden (15, 21 ff.). In Cap. 16 zeigt er die von aller phariſäiſch traditionellen Beimiſchung bewahrte Reinheit (16, 1—12) und Erhabenheit (16, 13 ff.) ſeiner Lehre. Das Endziel derſelben iſt die zukünftige Herrlichkeit, welche Chriſtus in ſeiner Verklärung auf dem Tabor vorbildlich zeigt (Cap. 17), und weiters die Wege verkündet, auf welchen alle anderen Menſchen zur Herrlichkeit gelangen: den gewöhnlichen Weg (Cap. 18), und jenen, welchen die einer beſonderen Vollkommenheit Nachſtrebenden gehen (Cap. 19); worauf noch das Vorurtheil zurückgewieſen wird, als ob die Berufung auf das Alter der Moſaiſchen Tradition (20, 1—16) oder die Abſtammung von Abraham (20, 17 ff.) das Betreten jener Wege überflüſſig machen könnte. Der letzte Haupttheil des Matthäusevangeliums handelt von dem Schluſſe der irdiſchen Laufbahn Chriſti, und hat das Leiden Chriſti zu ſeinem Mittelpuncte. Die vorausgehenden einleitenden Begebenheiten und Reden Chriſti (Capp. 21—25) beziehen ſich theils auf die durch Chriſti Herrlichkeit (Cap. 21), Weisheit (Cap. 22) und Gerechtigkeit (Cap. 23) herausgeforderten Juden, theils auf Stärkung der Jünger Chriſti im Hinblick auf die von dem Herrn geweiſſagten zukünftigen Gefahren und Gerichte (Capp. 24 und 25). Nachdem die Myſterien des heiligen Leidens Chriſti vorgeführt worden ſind, ſchließt der evangeliſche Bericht mit dem Triumphe ſeiner glorreichen Auferſtehung, deren Gewißheit durch Ohren- und Augenzeugen feſtgeſtellt wird. — Auch in dieſem Commentare iſt die Auslegung durchgängig auf die vorzüglichſten patriſtiſchen Auctoritäten gegründet und iſt inſofern als eine traditionelle Auslegung zu bezeichnen; weiters muß man ſie eine bibliſch-theologiſche nennen, inſofern einerſeits der evangeliſche Text durch fortlaufende Beiziehung vieler anderer Stellen aus dem alten und neuen Teſtamente im Geiſte des tieferen Schriftſinnes beleuchtet und erläutert, andererſeits dogmatiſche Lehren der Kirche theils direct, theils durch Nachweiſung der Schriftwidrigkeit ihrer häretiſchen Gegenſätze nachgewieſen werden. Die kritiſche

Thätigkeit beſchränkt ſich auf die Aufhellung und Löſung der ſcheinbaren Widerſprüche zwiſchen den Angaben des Matthäus und anderer Hagiographen und dient der Feſtſtellung des Literalſinnes oder führt auf die Entdeckung eines tiefer liegenden pneumatiſchen Sinnes hin. Einige Proben mögen dieſe Auslegungsart näher beleuchten. In Erklärung von Cap. 1 kommt Thomas auf den Unterſchied zwiſchen den beiden Geſchlechtsregiſtern bei Matthäus und Lucas zu ſprechen, und findet ihn in fünf Puncten: Matthäus ſetzt die Stammtafel Chriſti an die Spitze ſeines Buches, Lucas nach der Erzählung der Taufe im Jordan; weil erſterer einzig nur die leibliche Abſtammung Chriſti darlegen, letzterer aber den prieſterlichen Charakter Chriſti hervorheben will und das Prieſterthum mit der Sündentilgung, die mit der chriſtlichen Taufe zuſammenhängt, in enger Verbindung ſteht. Matthäus führt die genealogiſche Reihe von Abraham abwärts bis auf Chriſtus, Lucas führt ſie von Chriſtus aufwärts bis Abraham und noch weiter hinauf; Lucas hat nämlich den prieſterlichen Heilsbringer im Auge, welcher ſich aufwärts erhebt, während die abwärts ſteigende Reihe des Matthäus das Herabſteigen Chriſti zu uns, und die Annahme unſerer menſchlichen Schwachheit und Gebrechlichkeit bedeutet. Matthäus bedient ſich des Ausdruckes: genuit, Lucas ſetzt immer: fuit; denn erſterer erwähnt vermöge ſeines angegebenen Zweckes nur lauter leibliche Väter, Lucas aber auch mehrere Adoptivväter, auf das durch die prieſterliche Vermittelung herbeizuführende Adoptionsverhältniß der Kinder Gottes hindeutend. Matthäus beginnt mit Abraham, weil er für Juden ſchrieb; Lucas mit Chriſtus, deſſen Geſchlechtsregiſter er nicht bloß bis auf Abraham, ſondern bis auf Gottes Schöpferthat zurückführt, weil er für Griechen ſchrieb, welche von Abraham nur inſoweit wußten, als ſie von Chriſtus und ſeiner jüdiſchen Herkunft Kenntniß nahmen. Matthäus führt mehrere Weiber auf, weil er die leibliche Abſtammung Chriſti erklärt, Lucas nennt keine Weiber, um die Reinheit des Prieſterthums auszudrücken. Die von Matthäus erwähnten Weiber ſind mit ſündlichen Gebrechen behaftet, Ruth als geborne Heidin, Thamar und Bethſabe wegen ihres Wandels; damit wird angezeigt, daß Chriſtus um unſerer Sünden willen in den Geſchlechtsverband der Menſchheit eingetreten iſt, oder daß das altteſtamentliche Geſetz unvollkommen iſt und durch ſich den Menſchen nicht rechtfertigen kann.

Als sie aber in die Genealogie aufgenommen wurden, galten sie nicht mehr als Sünderinnen, sondern als Gereinigte und Gesühnte. — Matthäus theilt sein Stammregister in drei Reihen zu je vierzehn Gliedern; die erste Reihe fällt in die Zeiten der Heerführer und Richter, die zweite in die Zeiten der Könige, die dritte in die Zeiten der Hohenprieſter; damit iſt auf die dreifache Eigenſchaft Chriſti als Führer, König und Hoherprieſter hingedeutet. Auch die Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti könnte durch die Dreitheilung der Reihen ausgedrückt ſein; die erſte ſchließt mit dem gottwidrigen Begehren nach einem Könige, alſo mit der Übertretung eines göttlichen Geſetzes; die zweite mit der darauf folgenden Strafe, der Abführung in die Gefangenſchaft; ſomit muß die dritte enden mit dem Hervorgang des Retters und Befreiers von Schuld und Strafe. Es können auch die drei weltgeſchichtlichen Zeiten: vor dem Geſetze, unter dem Geſetze, Zeit der Gnade, auf welche die dritte Reihe abzweckt, ausgedrückt ſein. Weiters iſt 14, die Gliederzahl jeder Reihe, eine myſtiſche Zahl als Summe aus 10 + 4; 10 = Zahl des Dekalogs, 4 = Zahl der Evangelien; die dreifache Wiederholung der vierzehngliedrigen Reihe deutet auf das Myſterium der Trinität hin. In den 42 Gliedern kommt unmittelbar nacheinander zweimal Jechonias vor, unter welchem als Bindeglied der zweiten und dritten Reihe Chriſtus verſtanden wird; ſomit bleiben nur 40 Glieder, die als Product aus 10 × 4 anzuſehen ſind. Nun iſt 4 die Zahl der Körper, weil dieſe aus 4 Elementen zuſammengeſetzt ſind; 10 (= 1 + 2 + 3 + 4) iſt die Summe der numeri lineales, und 4 × 10 deutet demnach an, wie Chriſtus linealiter zu uns gekommen ſei. Lucas zählt 77 Glieder in Übereinſtimmung mit ſeinem Zwecke, Chriſtum als Hohenprieſter darzuſtellen; denn das hoheprieſterliche Amt Chriſti bezieht ſich auf Sühnung und Vergebung, und man ſoll ſeinem Feinde 77mal vergeben. 77 = 7 × 11; 11 iſt die Zahl der Überſchreitung der 10 Gebote, 7 die Zahl der gnadenſpendenden Sacramente, mithin auf Beides durch die Zahl der 77 Generationen hingedeutet. — Für die Worte: antequam convenirent (1, 18) werden gegen die von Helvidius daraus gezogenen Folgerungen zwei Auslegungen vorgeſchlagen. Verſteht man unter convenire die eheliche Geſchlechtsgemeinſchaft, ſo hat man nach Hieronymus das „antequam“ als eine von allem nachfolgenden Geſchehen oder Nichtgeſchehen abſehende Ausſage über

das vorausgehende Nichtgeſchehen zu verſtehen; noch einfacher aber iſt es, wenn man mit Remigius das convenire auf das häusliche Zuſammenwohnen, und das antequam auf die Zeit zwiſchen dem Verlöbniſſe und der Hochzeit bezieht. Ähnlicher Weiſe läßt das cognoscere (1, 25) eine doppelte Auslegung zu; man kann es nämlich, abgeſehen von der in der Bibel ſo häufig vorkommenden Bedeutung, im Sinne eines geiſtigen Erkennens oder ſinnlichen Anſchauens nehmen, und es wäre ſomit geſagt, entweder daß Joſeph die hohe Würde ſeiner Verlobten nicht erkannte, oder daß der blendende Glanz ihres Angeſichtes während der Zeit, als ſie das fleiſchgewordene Wort Gottes im Schooße trug, ihre Züge dem Verlobten unkenntlich machte. — Die Erzählung von dem Sterne, der den Weiſen aus dem Morgenlande erſchien (Cap. 2), gibt dem Commentator Anlaß zu einer Digreſſion auf den aſtrologiſchen Fatalismus. — Zu den Worten: Ascendit in montem (5, 1) wird bemerkt, daß Chriſtus drei Zufluchtsſtätten hatte: Berg (Joh. 8, 1), Schifflein (Luc. 5, 3), Einöde (Luc. 5, 16). Damit iſt angedeutet, daß der Chriſt eine dreifache Zuflucht habe: die Höhe der göttlichen Macht (Pſalm 124, 1), die kirchliche Gemeinſchaft, welche mit der Arche zu vergleichen iſt (Pſalm 121, 3), die Abgeſchiedenheit des Ordenslebens (Oſeas 2, 3; Pſalm 54, 8). Jeſus verkündete das Geſetz des neuen Bundes auf einem Berge, um ſeine Erhabenheit zu zeigen (Pſalm 67, 16); um anzudeuten, auf welcher Höhe der Verkünder dieſes Geſetzes ſtehen müſſe (Jeſai. 40, 9); um die Erhabenheit der Kirche auszudrücken, welcher das Geſetz verkündet wird (Jeſai. 2, 2), und die Vollkommenheit der verkündeten Lehre (Pſalm 35, 7); endlich, weil auch das Geſetz des alten Teſtamentes von einem Berge herab verkündet worden. — Dieſe bei Matthäus angegebene Örtlichkeit ſcheint mit Luc. 6, 17 nicht zu ſtimmen, wo von einem Felde die Rede iſt. Deßhalb iſt anzunehmen, entweder daß die Rede bei Luc. 6 von der Bergpredigt verſchieden iſt, oder daß der Berg auf einer Seite eine ſehr ſanft geneigte Fläche hatte, in deren Mitte ſich abermals ein Hügel erhob; dieſen beſtieg Jeſus, um zu lehren, nachdem er nach Ernennung der zwölf Apoſtel (Luc. 6, 13) vom Berge ſich herabbegeben. — Den Abſchnitt Matth. 13, 1—23 erklärt Thomas folgendermaaßen: Jeſus trat aus dem Hauſe und begab ſich an's Meeresufer. Dieß hat neben ſeiner buchſtäblichen Wahrheit auch noch eine myſtiſche Bedeutung; das Haus iſt Judäa,

das Meer die Heiden (Matth. 23, 38; Jerem. 12, 7); oder auch, das Haus bedeutet die innere Betrachtung (Weish. 8, 16), das Meer das öffentliche Lehramt. Jesus nahm seinen Platz auf einem Schifflein im Meere, die Menge stand rings am Ufer. Grund dessen ist, er wollte von Allen gehört werden. Das Schifflein bedeutet mystisch die Kirche, die am Ufer stehende Menge die Katechumenen. Moralisch gedeutet gibt diese Handlung den Predigern die Lehre, daß sie ihre Untergebenen keinen Gefahren bloßstellen sollen (2 Mos. 13, 17). Christus beginnt in Parabeln zu lehren, um den heiligen Inhalt seiner Lehre der Menge faßlich zu machen und vor der Entweihung durch Unberufene zu bewahren. Die Cap. 13 erzählten drei Parabeln sollen die Hindernisse, das Gedeihen und die Würde der evangelischen Lehre darlegen. Die erste Parabel stellt die inneren Hindernisse, die zweite die äußeren dar. Der Sämann der ersten Parabel ist Christus. Er geht aus zu säen: Exiit. Hier ist an einen dreifachen Ausgang zu denken: an den ewigen Ausgang vom Vater, an den Ausgang von Judäa zu den Heiden, aus den Tiefen verborgener Weisheit in die öffentliche Lehrwirksamkeit. Exiit qui seminat, nämlich den Samen seiner Lehre. Der Same ist der Keim der Frucht; daher sind alle guten Werke von Gott (Phil. 1, 6). Exiit, qui seminat, seminare. Außer dem seminare hatte Christus auch noch die Function des Verdienens; was er sät, ist das Wort Gottes, welches wesenhaft vom Vater ausgeht als Quell aller Weisheit (Sirach 1, 5) und die Empfänger des Samens zu Söhnen Gottes macht (Psalm 81, 6; Joh. 1, 12). Zum Gedeihen der Saat des Gotteswortes werden drei Bedingungen erfordert: die Aufnahme in's Gedächtniß (Sprichw. 6, 21), die liebevolle Verinnerung (Psalm 118, 140). die sorgfältige Pflege (1 Tim. 6, 11). Diesen Erfordernissen sind entgegengesetzt der Leichtsinn, die Herzenshärte, die sündigen Leidenschaften, als die drei Hindernisse des Gedeihens. Das erste Hinderniß, der Leichtsinn, ist gemeint, wenn es heißt, daß ein Theil des Samens auf den Weg fiel und von den Vögeln gefressen wurde. Lucas fügt hinzu, daß der Same auf dem Wege überdieß noch getreten wurde, nämlich durch die leichtfertigen Gedanken. Das zweite Hinderniß, die Hartherzigkeit, wird durch das steinige Erdreich bezeichnet (Job 41, 15; Hohelied 5, 6). Einige sind ganz verhärtet, Andere nur oberflächlicher Bewegung zugänglich und ermangeln der Tiefe. Die ächte Tiefe besteht darin, daß man

Gott mehr als alles Andere liebe; dieß iſt die himmliſche Geſinnung im Gegenſatze zur erdhaften, weichlichen und doch in ihrer Erdhaftigkeit harten und der ſchmelzenden Liebe unzugänglichen Geſinnung. Der Same auf dem mit dünner Erdſchicht überzogenen ſteinigen Boden geht ſchnell auf, wie überall, wo es an Tiefe fehlt, Vorſchnelles und Unreifes zu Tage kommt (Jeſai. 18, 5; Epheſ. 3, 17); wenn aber ſündliche Lockungen und Trübſale kommen, ſo welken die aufgegangenen Gewächſe ab, weil ſie nicht tief genug, nicht in Gott wurzeln (Pſalm 21, 16). Das dritte Hinderniß ſind die Dornen oder ſündigen Leidenſchaften (Jerem. 4, 3; Sprichw. 24, 31). Das gute Erdreich, auf welches letztlich der Same fiel, iſt das gottergebene Herz; die dreißigfache, ſechzigfache, hundertfältige Frucht aber drückt die Abſtufungen des Verdienſtes und Lohnes nach den verſchiedenen Graden der Vollkommenheit aus. Man kann darin die Vollkommenheit der Verehlichten, Jungfrauen und Martyrer angedeutet finden; $30 = 3 \times 10$ drückt als Product aus zweien in ihrer Art etwas Vollkommenes andeutenden Zahlen bereits etwas in ſich Vollendetes aus; 60 weist auf die Ruhe eines über Kampf und Arbeit erhabenen, in den himmliſchen Sabbat eintretenden Innenlebens hin, und iſt daher die Signatur der Jungfräulichen und von der Welt Abgekehrten, wie 30 die Zahl der im Weltleben kämpfenden Gerechten; 100 die Signatur der Vollkommenſten, welche bereits den Vorgeſchmack der ewigen Seligkeit empfinden. Die Worte Chriſti in V. 13 geben dem Ausleger Veranlaſſung zu einer mit reichen bibliſchen Belegen ausgeſtatteten Ausführung über das Gnadengeſchenk der himmliſchen Weisheit und die Bedingungen, daſſelbe zu erlangen: Sehnſucht, Forſchung, Glaube, Liebe. Das in V. 14 folgende Citat aus Jeſai. 6, 9 führt ihn auf die Frage, ob die in Folge der Gnadenentziehung eintretende Herzensverhärtung Gott zuzuſchreiben ſei; worauf mit dem heiligen Auguſtinus geantwortet wird, daß dieſes Geſchehenlaſſen Gottes durch die vorausgehenden Sünden des Menſchen verſchuldet, mithin nur eine ihn treffende gerechte Strafe ſei. Die Seligpreiſung in V. 16 kann auf alle Zuhörer oder auf die Apoſtel bezogen werden, je nachdem das „Schauen" des Sohnes Gottes als leibliches, oder im Sinne von Epheſ. 1, 17; Jeſai. 50, 4 als geiſtiges Schauen genommen wird. Der nachfolgende Vergleich mit den Propheten und Gerechten des alten Teſtamentes, welche nicht ſahen, was die Seliggeprieſenen

ſehen, muß mit Rückſicht auf Joh. 8, 56 und Joh. 20, 8 dahin verſtanden werden, daß zwiſchen einer Seligkeit des wirklichen Beſitzes und des einſtweiligen Hoffens des verdienten Beſitzes unterſchieden wird. — Bei Auslegung der folgenden Parabel von dem Feinde, der das Unkraut unter den Weizen ſäte, werden zu 13, 25 neben dem Unkraut auch noch Spreu und taube Ähren als Übel der Kirche genannt; wenn das Unkraut die Häretiker bedeutet, ſo die tauben Ähren die Schismatiker, Spreu die ſchlechten Katholiken. — Die Frage, welcher Zacharias unter dem 23, 35 erwähnten Sohne des Barachias gemeint ſei, wird mit Hieronymus dahin beantwortet, daß der Sohn des Hohenprieſters Jojodas gemeint ſei, welcher als Prieſter auch der von Gott Geſegnete (Barachias) genannt werden konnte. Abel und Jojodas repräſentiren den Gegenſatz von Laien und Klerikern, oder von Weltleuten und beſchaulichen Menſchen, beide zuſammen die Geſammtheit der Menſchen; daher der Ausdruck: „Von Abel bis auf Zacharias“ = alle Gerechten. Aber — wird zu V. 36 gefragt — warum ſoll das gegenwärtige Geſchlecht für die Sünden aller vorangegangenen Geſchlechter geſtraft werden? Nach Hieronymus iſt unter generatio haec (gemäß Pſalm 111, 2; Matth. 16, 4) das ganze Geſchlecht der Gottloſen zu verſtehen. Chryſoſtomus äußert ſich mit Berufung auf Pſalm 7, 12, daß Gott die Strafe verſchieben will, die Menſchen aber deſſen nicht achtend immer verderbter werden (2 Tim. 3, 13); daher die in einer ſpäteren Zeit endlich nachfolgende zeitliche Strafe deſto ſchwerer und nachdrücklicher ausfalle. Im Jenſeits aber wird jeder einzig nach Maaßgabe ſeiner perſönlichen Schuld beſtraft werden.

Dem Commentar zum Evangelium Johannis iſt eine Vorrede vorausgeſchickt, welche ſich über die Bedeutung dieſes Evangeliums im Allgemeinen ausläßt. Die Synoptiker leiten uns zum activen Leben an, das Johannesevangelium aber zur Contemplation. Was der Apoſtel ſelber erſchaute, läßt ſich mit den Worten bei Jeſai. 6, 1 ausdrücken, welche zugleich die Eigenſchaften der Johanneiſchen Contemplation: Höhe, umfaſſender Weitblick und vollkommenes Eindringen in den Gegenſtand, charakteriſiren. Sie ſchwingt ſich über alles Geſchaffene, über alle Berge, Himmel und Engel bis zu Gott empor: Vidi Dominum sedentem super solium excelsum (vgl. Jeſai. 40, 26); unter dieſem Herrn iſt aber laut Joh. 12, 41 Chriſtus zu verſtehen. In dieſer Anſchauung des heiligen Johannes

iſt eine vierfache Hoheit zu erkennen: die Hoheit der Macht (darum Vidi Dominum); der Ewigkeit (sedentem); der Würde (super solium excelsum); der Unbegreiflichkeit des Erſchauten (elevatum). Dieſer vierfachen Erhabenheit Gottes entſpricht auch ein vierfacher Weg, auf welchem die Philoſophen zur Erkenntniß Gottes gelangt ſind: aus der unverkennbaren Zweckordnung der Welt ſchloſſen ſie auf einen Alles lenkenden Herrenwillen (Pſalm 88, 10; In propria venit Joh. 1, 11); die Wahrnehmung einer den Ranggraden der Dinge entſprechenden gradweiſen Abnahme der Veränderlichkeit in den Dingen führte ſie auf den Gedanken eines abſolut Unveränderlichen, Ewigen (Pſalm 44, 7; Hebr. 13, 8; In principio erat Verbum Joh. 1, 1); der an den Dingen wahrgenommene participative Beſitz der Realität erweckte in den Platonikern den Gedanken eines höchſten Weſens, welches die Realität ſelber iſt (Pſalm 112, 4; Deus erat Verbum Joh. 1, 1), und endlich wurde Gott als die über jede Begränzung und Einſchränkung und darum auch über allen Begriff erhabene Wahrheit erkannt (Pſalm 8, 2; 1 Tim. 6, 16; 1 Joh. 4, 12). Der umfaſſende Weitblick der Johanneiſchen Contemplation zeigt ſich darin, daß ſie alles Sein und Denken, Leben und Erkennen aus der göttlichen Cauſalität ableitet (plena erat omnis terra majestate ejus; vgl. Joh. 1, 2. 9; Sirach 24, 35; Pſalm 64, 20; 23, 1). Die Johanneiſche Contemplation iſt alſo vollkommen durchgebildet, indem ſie ihr Object ſich innerlichſt aneignet; der Apoſtel iſt durchdrungen vom Gefühle und Bewußtſein der gnadenreichen Nähe des in Chriſtus offenbar gewordenen Gottes, welche durch die ſacramentale Heiligung die Chriſten zu Tempeln Gottes macht (Joh. 1, 16); in Übereinſtimmung mit den Worten des Propheten: Et ea quae sub ipso erant replebant templum. (Ea quae sub ipso erant = mysteria humanitatis Christi; Christi autem caput = Deus 1 Kor. 11, 3). In die drei Vorzüge der Johanneiſchen Contemplation theilen ſich die drei Hauptwiſſenſchaften der Metaphyſik, Naturwiſſenſchaft und Moral; die Metaphyſik iſt erhaben, die Naturwiſſenſchaft zeichnet ſich durch die reiche Fülle ihres Inhaltes aus, die Moral führt zur Vollendung. Das Johannesevangelium vereiniget die Vorzüge dieſer drei Wiſſenſchaften ungetheilt in ſich, und iſt darum etwas in ſeiner Art Vollkommenſtes.

Das Johannesevangelium zerfällt in zwei Haupttheile; im erſten wird die göttliche Würde Chriſti gelehrt, im zweiten (Capp. 2—21)

wird gezeigt, was das im Fleiſche offenbar gewordene Wort gewirkt hat. Der erſte Haupttheil gliedert ſich abermals in zwei Abſchnitte: zuerſt wird vom ewigen Worte, wie es vom Anfange her bei Gott war (1, 1—5) und in der Zeit Fleiſch geworden (1, 6—13), gehandelt; ſodann wird beſchrieben, wie ſeine Fleiſchwerdung unter den Menſchen zuerſt kund geworden (1, 14—51). Der zweite Theil handelt von Jeſu Chriſti, des fleiſchgewordenen Wortes, irdiſchem Leben (Capp. 2—11) und Sterben (Capp. 12—21). Während ſeiner öffentlichen Lebenswirkſamkeit offenbart er ſeine Gottheit auf doppelte Art: durch ſeine Macht über die Natur [zum Zeugniß für ſeine Jünger (2, 1—11) und für die Menge (2, 12—25)] und durch die Wirkungen der Gnade. Dieſe ſind wieder doppelter Art: Wiedergeburt (der Juden Cap. 3 — der Heiden Cap. 4), geiſtliche Wohlthaten, die den Wiedergebornen zu Theil werden, und analog den an die leiblich Gezeugten geſpendeten Wohlthaten in Lebensſpendung (Cap. 5), Nahrung (Cap. 6) und Unterricht (Capp. 7—11) beſtehen. Die Lehre wird abermals nach ihrem Urſprunge (Cap. 8) und nach ihren Wirkungen beleuchtet; dieſe ſind: Erleuchtung (Chriſtus erleuchtet durch ſeine Worte Cap. 8, und durch ſeine Werke Cap. 9) und Belebung (durch Worte: Cap. 10; durch Werke: Cap. 11). Der auf den Tod Chriſti bezügliche Abſchnitt handelt von Leiden und Sterben (Capp. 12—19) und von der Auferſtehung (Capp. 20 und 21). Die Erzählung der Leidensgeſchichte wird durch Darlegung der Urſachen der Verfolgung (Herrlichkeit Chriſti und Unglaube der Juden) eingeleitet (Cap. 12); ſodann folgt Vorbereitung der Jünger durch Chriſtus auf das bevorſtehende Ereigniß (Capp. 13—17); endlich die Leidensgeſchichte ſelber (Capp. 18 und 19). Die Vorbereitung beſteht in den drei Acten des Beiſpieles (Capp. 13), der Lehre, die auf den Tod Chriſti (Cap. 14) und die zukünftigen Gefahren (Cap. 15) vorbereitet und den möglichen Mißverſtändniſſen und Zweifeln begegnet (Cap. 16), und endlich in der Fürbitte des hoheprieſterlichen Gebetes Chriſti (Cap. 17).

Der erſte Haupttheil des Evangeliums handelt, wie ſchon bemerkt, von der ſeit ewig beſtehenden Gottheit Chriſti (1, 1—5) und deren zeitlicher Menſchwerdung (1, 6—13). Die vorzeitlich exiſtirende Gottheit Chriſti wird nach ihrem Sein (1, 1. 2) und Wirken (1, 3—5) dargeſtellt; das Sein wird nach ſeinem Wann, Wo, Was und Wie beſtimmt, welche vier Fragepuncte ſich unter die zwei

Ariſtoteliſchen des an und quid ſubſumiren laſſen. Das Wann iſt angegeben mit dem erſten Satzglied des V. 1: In principio erat Verbum. Dieſe Ausſage enthält drei Begriffe, die einer näheren Erklärung bedürftig ſind; zuerſt der Begriff Verbum. Man unterſcheidet zwiſchen dem gedachten (verbum interius) und ausgeſprochenen Worte (verbum exterius); das äußere Wort iſt ſinnlich vernehmlicher Ausdruck (significatio) des inneren Wortes, das innere Wort der durch intellective Thätigkeit erzeugte Begriff einer Sache, oder dasjenige, worin (in quo) der Verſtand das Weſen einer Sache anſchauend ſich vergegenwärtiget. In jedem intellectuellen Weſen iſt ein inneres Sprechen; aber das innere Wort des Menſchen und des Engels iſt ein gemachtes Wort, weil beide eine Urſache ihres Seins und Wirkens vorausſetzen, während das Joh. 1, 1 gemeinte Wort nicht geſchaffen ſein kann, indem von ihm geſagt wird: Omnia per ipsum facta sunt. Dieſes Wort Gottes unterſcheidet ſich vom menſchlichen Worte in drei Stücken: das menſchliche Wort hat zuerſt ein potentielles und hierauf ein actuelles Sein, das göttliche Wort exiſtirt immer als ſchon fertiges und vollendetes, daher ein cogitare als gedankenbildende Thätigkeit in Gott nicht vorhanden iſt; das menſchliche Wort iſt unvollkommen und kann jederzeit nur etwas Beſtimmtes mit Ausſchluß anderer Gedanken ausdrücken; Gott hingegen drückt ſich und alle anderen Dinge außer ihm durch ein einziges Wort aus (Job 33, 14); das menſchliche Wort iſt als etwas Accidentelles vom Weſen der innerlich ſprechenden Seele verſchieden, das göttliche Wort aber mit der göttlichen Natur weſenhaft identiſch, weil Sein und Denken in Gott daſſelbe ſind. Daraus folgt die Subſiſtenz des göttlichen Wortes; denn was im Weſen Gottes iſt, iſt ſelbſt Gott. Vermöge ſeiner Ähnlichkeit mit demjenigen, aus dem es hervorgeht, wird es auch Sohn genannt. Auf die Frage, warum Johannes mit Übergehung des Vaters ſogleich vom Sohne zu reden beginnt, iſt zu antworten, daß die Lehre vom Vater ſchon aus dem alten Teſtamente bekannt war und nach Chriſti eigenen Worten die Erkenntniß des Sohnes zur Erkenntniß des Vaters führt. Warum gebraucht der Evangeliſt den Ausdruck „Wort“ ſtatt „Sohn“? Um den Gedanken an eine materielle Zeugung auszuſchließen, und weil die Bezeichnung Wort den Grundgedanken des Evangeliums: Offenbarung des Vaters im Sohne, am Entſprechendſten ausdrückt. Warum wird das griechiſche

Wort Logos, welches eigentlich ratio heißt, mit verbum überſetzt? Weil ratio bloß eine immanente Thätigkeit des Geiſtes, verbum aber zugleich eine Offenbarung des inneren Gedankens nach Außen ausdrückt, von welcher Johannes ja eben ſprechen will. Warum ſagt der Apoſtel einfach verbum, und nicht verbum Dei, wie ſonſt in der Schrift (z. B. Sir. 1, 5; Offenb. 19, 13) geſagt wird? Weil das göttliche Wort das Wort oder die Wahrheit ſchlechthin iſt, daher auch im griechiſchen Texte der Artikel ὁ vor λογος geſetzt wird. — Um die Worte: in principio, richtig zu interpretiren, muß man auf die verſchiedenen Bedeutungen des Ausdruckes principium eingehen. Von einem Principe ſpricht man dort überall, wo eine beſtimmte Ordnung anzutreffen iſt; daher gibt es Principien der Größen und Zahlen, der Zeit, der Erkenntniß, letzteres wieder in doppelter Hinſicht: an ſich und für uns; ſo iſt Chriſtus an ſich als eingeborne Weisheit des Vaters, und für uns als fleiſchgewordenes Wort Gottes Princip der Erkenntniß. Auch in Hervorbringung einer Sache gibt es eine Ordnung; ſowol von Seite des Hervorgebrachten (z. B. Fundament = Princip des Hauſes) als auch von Seite des Hervorbringenden, und da wieder in einem dreifachen Sinne: principium intentionis (Zweck), rationis (Idee), executionis (Wirkungsvermögen). Bei Joh. 1, 1 bedeutet principium entweder den Sohn als principium executionis und rationis in der Schöpfung aller Dinge (Origenes vgl. 1 Kor. 1, 24; Joh. 8, 25), oder den Vater als Princip nicht nur alles Geſchaffenen, ſondern auch des göttlichen Lebensproceſſes ſelber (Auguſtinus, Origenes vgl. Pſalm 109, 3), wornach die Conſubſtanzialität des Vaters und Sohnes ausgeſagt iſt (Joh. 10, 11), oder endlich die anfangsloſe Dauer des Wortes (Baſilius, Hilarius). — Die Ewigkeit wird auch durch das Zeitwort erat ausgeſagt; gerade das Imperfectum iſt geeignet, ein ewiges Sein auszudrücken, während jedes andere tempus, ſei es das Präſens, das Perfectum oder das Futurum, immer nur etwas Zeitliches andeutet. Der Evangeliſt macht daher ſelber einen genauen Unterſchied zwiſchen erat und fuit, wie aus anderen Stellen zu erſehen iſt. Eine zeitliche Priorität des Vaters vor dem Sohne iſt in keiner Weiſe zuläßig; man müßte ſonſt annehmen, daß der Vater Anfangs nicht actu intelligens wäre, oder erſt durch discurſive Denkthätigkeit das Wort erzeugte, oder es nicht natürlicher Weiſe, ſondern lediglich durch ſeinen Willen hervor-

brächte, wie die Arianer meinten. Es iſt aber dem Vater eben ſo natürlich und weſentlich, das Wort zu erzeugen, wie dem Lichte, daß es Glanz verbreitet, und wie das Licht unmittelbar auch leuchtet, ſo erzeugt auch der Vater unmittelbar das Wort, ſo daß kein Moment denkbar iſt, in welchem er den Sohn noch nicht erzeugt hätte. — Nach dem Wann wird das Wo der Exiſtenz des göttlichen Wortes erlediget: Verbum erat apud Deum. Deus drückt im Unterſchiede von der abſtracten Deitas eine concrete Perſönlichkeit, mithin den Vater aus; apud zeigt eine Unterſchiedenheit des Wortes vom Vater an, und da dieſe nicht im natürlichen Weſen beſteht, ſo kann ſie nur in die perſönliche Exiſtenz des Wortes geſetzt werden. Eben zur Andeutung deſſen gebraucht der Evangeliſt die Präpoſition apud; weil dieſe ein Sein des Sohnes neben dem Vater ausdrückt. Durch die Ausſage des Wo begegnet der Evangeliſt viererlei Einwendungen, deren Beantwortung den Sinn des apud in's volle Licht ſtellt. Man fragt, wo konnte das Wort geweſen ſein, wenn es vor allen Dingen, alſo dann geweſen, als noch nichts war? Antwort: In keinem Raume oder begränzten Orte, ſondern bei dem vom Raume nicht begränzten Vater (Baſilius). Wenn das Wort vor allen Dingen war, wie kann es von etwas Anderem ausgehen? Antwort: Daraus, daß es keinen Anfang hat, folgt noch nicht, daß es kein Princip ſeines Beſtehens habe; es iſt eben aus dem Vater, bei dem es vor aller Zeit war (Hilarius). Wie kann das Wort ſubſiſtent ſein, wenn es im Vater iſt? Indem es zugleich beim Vater iſt; das apud Deum ſchließt das in Patre nicht aus, ſondern beſagt nur, daß das Verbum kein Accidens, ſondern ein Subſiſtens ſei. Darum ſoll weiters apud auch die perſönliche Geſchiedenheit des Sohnes vom Vater ausdrücken (Beda. Alcuin). Nach Origenes iſt das apud auch im Gegenſatze zu ad hieher geſetzt, um die Ewigkeit des Wortes auszudrücken; factum est verbum ad Jeremiam drückt ein Wort aus, das Jeremias früher nicht hörte oder dachte; verbum apud patrem läßt keine ſolche Beſchränkung der Zeit nach zu. — Nun folgt die Beſtimmung des quid: Deus erat Verbum. Das Subject dieſes Satzes iſt Verbum, Deus das Prädicat. Deus iſt hier ohne Beiſatz und Reſtriction geſetzt, um den Charakter der Creatürlichkeit auszuſchlieſſen (vgl. dagegen 2 Moſ. 7, 1; Pſalm 81, 6). Der Mangel des Artikels vor Deus im griechiſchen Texte brachte den Origenes auf die

Meinung, daß das Wort nicht aſſentiell, ſondern nur in participativer Weiſe Gott genannt werde. Hierauf bemerkt aber Chryſoſtomus, daß auch Paulus, der erwieſenermaaßen Chriſtum wahrhaft für Gott hält, an zwei Stellen (Tit. 2, 13; Röm. 9, 5) von Chriſtus das Wort θεος ohne Artikel gebraucht. Ferner wird 1 Joh. 5, 20 ausdrücklich geſagt, daß Chriſtus wahrer Gott und das ewige Leben ſei. Der Grund der Weglaſſung des Artikels iſt entweder, weil derſelbe unmittelbar früher zweimal ſchon gebraucht wurde, oder weil θεος in unſerem Satze als Prädicat und nicht als Subject vorkommt. — V. 2: Hoc erat in principio apud Deum. Dieſer Satz dient zur Ausſchließung von Irrungen, die durch das Vorausgehende hervorgerufen werden könnten. Es wäre heidniſch, aus V. 1 eine Mehrheit von Göttern zu folgern; V. 2 beſagt gegen eine ſolche verkehrte Folgerung die völlige Identität von Natur und Wille in Vater und Wort. Die Arianer läugnen die Ewigkeit des Sohnes, und beziehen das in principio des V. 1 auf den Anfang aller Creaturen; dieſer Auslegung ſtellt ſich nun V. 2 entgegen, aus welchem klar hervorgeht, daß der Vater niemals ohne Sohn war. Nach Origenes ſchöner Auslegung iſt V. 2 eine Zuſammenfaſſung der drei Glieder des erſten Verſes; hoc bezieht ſich auf das dritte Glied, erat in principio auf das erſte, erat apud Deum auf das zweite Glied des erſten Verſes. Nimmt man zu den drei Gliedern des V. 1 den V. 2 als viertes Glied hinzu, ſo haben wir der Reihe nach die Zurückweiſung von vier häretiſchen und vier philoſophiſchen Irrthümern. Zu erſteren gehören: Ebion und Cerinthus, Photinus und Paulus Samoſatenus; Sabellius; Eunomius; Arius — zu letzteren: Demokrit mit ſeiner Zufallslehre; Plato mit ſeinen ſubſiſtenten Ideen; andere Platoniker mit ihrem von Gott verſchiedenen Weltverſtande; Ariſtoteles mit ſeiner Ewigkeit der Welt.

Von V. 3 angefangen wird von der Kraft des Wortes geſprochen; und zwar zuerſt im Allgemeinen, dann mit beſonderer Beziehung auf den Menſchen. Omnia per ipsum facta sunt. Damit iſt nach Chryſoſtomus vermöge der dem Worte zuerkannten Allmacht die Gleichheit des Wortes mit dem Vater ausgeſprochen; nach Hilarius die Coäternität beider, indem, wenn Alles, ſo auch die Zeit durch das Wort geſchaffen iſt; nach Auguſtinus die Conſubſtantialität beider, weil, wenn Alles durch das Wort geſchaffen

iſt, das Wort nicht ſelbſt wieder geſchaffen ſein kann; indem ja abermals ein anderes Wort als Hervorbringer deſſelben nothwendig wäre. Dieſer dreifachen orthodoxen Auslegung ſteht eine dreifache häretiſche entgegen, die mit der ſonſtigen Schrifttheologie im Widerſpruche ſteht: Valentinus verſteht das per ipsum ſo, als ob das Wort den Vater zum Entſchluſſe der Weltſchöpfung veranlaßt hätte, ſo daß der Vater wegen einer außer ihm gelegenen Urſache die Welt geſchaffen hätte, wogegen Sprichw. 16, 4; Origenes rechnet unter die omnia per verbum facta auch den heiligen Geiſt, wogegen Matth. 28, 19; 1 Joh. 5, 7; ferner macht er den Sohn zum bloßen Inſtrumente des Vaters, gegen welche Deutung des per aus verſchiedenen Stellen der heiligen Schrift Einſprache gethan werden kann, z. B. aus 1 Kor. 1, 9, weil an dieſer Stelle das per vom Vater ſelber gebraucht wird, der doch nicht wieder Werkzeug eines Höheren ſein kann. Urſache dieſer irrthümlichen Deutungen iſt, daß per in einem mehrfachen Sinne gebraucht werden kann; es kann zur Bezeichnung der causa efficiens und causa formalis dienen, es kann die Urſache einer Thätigkeit mit Beziehung auf den Wirkenden oder auf das Gewirkte ausdrücken. Falſch wäre es, wenn man es in unſerer Stelle mit Beziehung auf den Wirkenden als causa efficiens nehmen würde, wie Valentinus that; richtig iſt es, per im Sinne der causa formalis zu nehmen, indem die Weisheit des Vaters allen Dingen ihr Siegel aufdrückt (1 Kor. 1, 18). Reflectirt man auf das Geſchaffene, ſo erſcheint in unſerer Stelle vermöge des per der Sohn als derjenige, durch welchen der Vater geſchaffen hat, ohne deßhalb Inſtrument des Vaters ſein zu müſſen; der Ausführende iſt nicht bloßes Werkzeug, wenn er im vollen ungetheilten Mitbeſitze der Macht deſſen iſt, der ihn zur Ausführung veranlaßt. Der Vater muß Alles durch den Sohn wirken, weil jedes Wort Gottes vor ſeiner Verwirklichung in der Weisheit Gottes präconcipirt vorhanden ſein, und dieſe Präconception im Werke ausgeprägt ſein muß. Et sine ipso factum est nihil. Dieſes nihil wurde von einigen Häretikern als etwas Poſitives genommen; ſo von Valentinus, der darunter die unſeren Verſtand überſteigende Äonenwelt verſtand, deren Schöpfer das Wort als eine der letzten Syzygie angehörende Emanation nicht ſein konnte; die Manichäer verſtanden unter dem nihil die Materie als Princip der corruptiblen Dinge, andere den Teufel (mit Beziehung auf Job 18, 15). Eine ſolche

Auslegung ließe ſich aber nur dann rechtfertigen, wenn es wahr wäre, daß bei rein negativer Auffaſſung des nihil der betreffende Satz eine leere Wiederholung des vorhergehenden Satzes wäre. Daß dem nicht ſo ſei, zeigt ein kurzer Rückblick auf die patriſtiſche Exegeſe, welche viele Gründe anzugeben weiß, warum der Evangeliſt an den vorausgehenden bejahenden Satz einen verneinenden des gleichen Inhaltes anſchloß. Nach Chryſoſtomus ſoll mit dem nihil angedeutet werden, daß nicht bloß die in der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte aufgezählten ſichtbaren Dinge, ſondern Alles, auch die unſichtbaren Welten und Geſchöpfe durch das Wort geſchaffen ſeien (Kol. 1, 16). Als einen zweiten Grund gibt er an, es ſoll der Meinung vorgebeugt werden, als habe Chriſtus nichts Anderes als die in den Evangelien erzählten Wunder ſeiner Macht gethan. Hilarius legt mit Beziehung auf Sprichw. 8, 30 den Nachdruck auf die Worte sine ipso, und findet darin den weſentlichen Mitantheil ausgeſprochen, den der Sohn an allen Werken des Vaters hat. Eine unter des Origenes Namen auf uns gekommene Homilie hält ſich an das griechiſche ὡρις (sine), welches im Sinne von extra oder foris genommen andeutet, daß die geſchaffenen Werke im Logos, d. i. in der Kraft deſſelben beſtehen und fortdauern (Hebr. 1, 3). Auguſtinus, Origenes u. A. beziehen das nihil auf das Böſe, ſo daß alſo geſagt wäre, Gott iſt nicht Urheber des Böſen. Denn die Defecte eines Werkes ſind nicht aus der Weisheit des Künſtlers herzuleiten, aus welcher ſich nur die Vollkommenheiten deſſelben erklären laſſen. — Quod factum est in ipso vita erat. Dieſer Satz wird von Verſchiedenen verſchieden ausgelegt. In der vorhin genannten Homilie wird ſo interpungirt: Quod factum est in ipso, i. e. per ipsum — vita erat; d. h. Alles durch das Wort Geſchaffene hatte in Gottes urſächlichem Denken lebendiges Daſein. Auguſtinus interpungirt: Quod factum est — in ipso vita erat; d. i. das Geſchaffene, das an ſich entweder leblos oder lebendig ſein kann, war in Gott nicht nur lebendig, ſondern das Leben ſelber, weil Denken, Sein, Leben in Gott abſolut zuſammenfallen. Origenes theilt ſo ab: Quod factum est in ipso, vita erat und erklärt die Stelle: Was das Wort uns gegeben, war es an ſich (nämlich Leben) (vgl. 1 Kor. 1, 30; Röm. 15, 22). Hilarius lieſt in dieſem Zuſammenhange: Et sine ipso nihil factum est, quod factum est in ipso; die weiteren Worte: vita erat (vgl. Joh. 5, 26) werden als

Grund hiefür genommen. Chryſoſtomus lieſt: Et sine ipso nihil factum est quod factum est; da nun der heilige Geiſt kein Geſchöpf iſt, ſo kann er keine Hervorbringung des Sohnes ſein, wie Einige aus dem vorausgehenden: Omnia per ipsum facta sunt, folgern wollten. Die nachfolgenden Worte: In ipso vita erat, ſollen die durch Setzung der Weltdinge nicht erſchöpfte und überhaupt unerſchöpfliche Wirkungskraft Gottes (Pſalm 35, 10) und weiters die fortdauernde Erhaltung der Dinge durch Gott (Hebr. 4, 12) ausdrücken. Vermöge des Anſehens, welches der heilige Chryſoſtomus in der griechiſchen Kirche beſitzt, hat ſich dieſe allgemein für die von ihm angenommene Interpunction entſchieden. — Das in VV. 5 und 6 erwähnte Licht kann auf die natürliche oder übernatürliche Erleuchtung des Menſchen durch Gott bezogen werden, und das Kommen des Lichtes deutet im letzteren Falle auf die Reſtauration der Menſchheit durch Chriſtus hin; die Finſterniſſe ſind dann entweder der Strafzuſtand der Menſchen, oder der Satan, unter deſſen Herrſchaft die gefallene Menſchheit gerieth, oder die geiſtige Finſterniß, in welche die vorchriſtliche Welt verſunken war. Das Nichtfaſſen (non comprehenderunt) bedeutet das Unvermögen der Finſterniſſe, die Macht des Lichtes zu bewältigen. — VV. 9—14 handeln von der Incarnation, und zwar VV. 9 und 10 von der Nothwendigkeit des Kommens Chriſti, VV. 11—13 von den Früchten, V. 14 von der Art deſſelben. Die Nothwendigkeit wird aus dem Mangel der rechten Gotteserkenntniß erklärt. Dieſer Mangel iſt aber nicht von Seite Gottes verſchuldet; denn das Wort erleuchtet als wahres Licht jeden Menſchen, der in die Welt kommt; es war von Anbeginn in der Welt wirkſam (in mundo erat) und war in derſelben als dem Werke ſeiner Weisheit deutlich kennbar (mundus per ipsum factus est). Mithin lag der Grund des Nichterkennens nur im Menſchen ſelber (mundus eum non cognovit). Der Evangeliſt nennt das Wort lux vera im Gegenſatz zum falſchen Lichte der heidniſchen Philoſophie, zu der lux figuralis des Judenthums, und zum participativen Lichte der Engel. Das Wort erleuchtet jeden Menſchen (venientem in hunc mundum). Iſt unter der Erleuchtung das natürliche Licht der Vernunft gemeint, ſo iſt unter dem veniens in hunc mundum jeder Geborne zu verſtehen, und zwar in Hinſicht auf ſein geiſtiges Weſen, weil dieſes nicht gleich dem Leibe ſelber ſchon ex mundo iſt, in welchem Falle es in die Welt zu kommen

nicht nöthig hätte. Bezieht man die Erleuchtung auf das übernatürliche Gnadenlicht, ſo können die Worte venientem in hunc mundum in einem mehrfachen Sinne ausgelegt werden, je nachdem man unter mundus die Welt überhaupt, oder mit ſpecieller Beziehung auf ihre Wiederherſtellung und Vollendung durch Chriſtus verſteht. Im erſteren Falle beſagt die Stelle nach Chryſoſtomus, daß Gott jedem Menſchen ſeine Gnade anbietet, indem er will, daß alle Menſchen ſelig werden ſollen; im letzteren Falle iſt nach des Origenes Erklärung unter dem Lichte der Glaube zu verſtehen, der die Kirche erleuchtet. Nach Auguſtinus beſagt die Stelle ſo viel, daß jede Erleuchtung, die irgend einem Menſchen zu Theil wird, nur vom Worte kommt. — VV. 11—13 ſpricht vom Kommen des Lichtes, von dem Widerſtande gegen daſſelbe, von den Früchten deſſelben. In propria venit. Propria bedeutet entweder das Judenvolk (Pſalm 75, 1; Jeſai. 5, 7) oder die Welt im Allgemeinen (Joh. 16, 28); danach auch sui (eum non receperunt) entweder die Juden (Joh. 5, 43; 8, 49; 5 Moſ. 26, 18; Röm. 9, 5) oder die Menſchen im Allgemeinen (Pſalm 99, 3), weil nach Gottes Bilde geformt. Die erſtere Deutung iſt die wahrſcheinlichere. Quotquot autem receperunt eum; darunter ſind nicht bloß Juden, ſondern auch Heiden gemeint, woraus zugleich hervorgeht, daß Gott noch mehr Gnaden ertheilte, als er verſprochen, weil er ihre Erweiſungen nicht auf das erwählte Volk beſchränkte. Die Frucht ſeines Kommens iſt die Sohnſchaft Gottes, welche nach bibliſcher Lehre die Eingießung der Gnade, die Verähnlichung mit Gott durch gerechte Werke und durch die zukünftige Verherrlichung in ſich ſchließt. Es könnte hier gefragt werden, wie die Worte: dedit eis potestatem filios Dei fieri, auf das erſte Moment der Sohnſchaft: Eingießung der Gnade, bezogen werden können, da dieſe lediglich von Gottes Verleihung abhängt und durch keine potestas hominis erworben wird? Darauf läßt ſich ſagen, daß die Gnade nicht ohne Conſens des freien Willens wirkſam wird, der das Vermögen (potestas) der Gnadenaufnahme iſt und durch die gratia actualis zur bereitwilligen Aufnahme ihrer Einflüſſe ſollicitirt wird. — Qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri sed ex Deo nati sunt. Der Plural sanguinibus drückt aus quidquid ex sanguine generatur, alſo ſowol den Samen des Weibes als das menstruum des Weibes; mit beiden iſt aber nur die causa materialis

der Generation angegeben, darum folgt weiters auch noch die causa motiva, der Wille der Zeugenden, des Weibes (voluntas carnis) und des Mannes (voluntas viri). Dieser Geburt nach der Ordnung der Natur wird die Geburt aus Gott gegenüber gestellt. Die Präposition ex dient zur Bezeichnung sowol der causa materialis als auch der causa efficiens, nicht aber der causa consubstantialis, wie die Präposition de, welche daher auch auf die Geburt des Sohnes Gottes aus dem Vater angewendet werden kann, nebstdem, daß sie zur Bezeichnung der causa materialis und efficiens dient. — Die Worte: Et verbum caro factum est, bezeichnen die Art und Weise, in welcher das Licht in die Welt gekommen, und schließen sich insoferne an das Vorausgegangene: In propria venit, an. Nach Chrysostomus aber erklären sie das Wie dessen, was früher gesagt wurde: Dedit eis potestatem filios Dei fieri (vgl. Gal. 4, 5). Augustinus faßt sie als erklärende Fortsetzung der Stelle: Ex Deo nati sunt, weil es auffällig erscheinen könnte, wie Jemand aus Gott geboren werde, wenn nicht der Modus dieser Geburt näher angedeutet würde. Das Verbum caro factum est ist von einigen Häretikern falsch ausgelegt worden; so von Eutyches, welcher gewissermaaßen an eine Verwandlung des Wortes dachte, im Widerspruche gegen Malach. 3, 6; nicht von einer Verwandlung in's Fleisch, sondern von Aufnahme des Fleisches ist die Rede, gleichwie in dem Satze: Homo albus factus eine Annahme der albedo, nicht aber eine Verwandlung in dieselbe gemeint ist. Andere geben dieß zu, glauben aber, daß das Wort die Stelle der Seele im Fleische vertreten habe, während doch die Schrift ausdrücklich der Seele Christi erwähnt (Matth. 26, 38), von Gemüthsbewegungen Christi spricht (Marc. 14, 33); zudem kann weder Gott noch ein englischer Geist die Form eines Körpers sein, andererseits aber kein Körper ohne gestaltenden Einfluß der Seele Fleisch werden. Apollinaris gesteht Christo zwar eine sensitive, aber keine intellective Seele zu; aber die Schrift spricht von Seelenäußerungen Christi, welche nicht der sensitiven, sondern der intellectiven Seele angehören; der Affect der Verwunderung (Matth. 8, 10) wurzelt in dem geheimen Verlangen, die verborgene Ursache einer offen daliegenden Wirkung kennen zu lernen. Zudem ist das Fleisch nur durch die ihm einwohnende menschliche Seele menschliches Fleisch; die menschliche Seele ist aber im Unterschiede von der thierischen wesentlich intellectiv. Das Wort

hat die Menſchennatur angenommen, um ſie wiederherzuſtellen; hätte es die intellective Menſchenſeele nicht angenommen, ſo wäre dieſe der Wiederherſtellung nicht theilhaft geworden. Daß der Apoſtel dieß nicht ausdrücklich hervorhob, ſondern nur von der Fleiſchwerdung des Wortes ſprach, gründet in mehreren Urſachen: erſtlich, weil er ſich vornehmlich gegen die Manichäer kehrte, welche Chriſto bloß einen Scheinleib zuſchrieben; weiters wollte er die Überſchwenglichkeit der Güte und Herablaſſung Gottes zeigen, welche vornehmlich daraus hervorleuchtet, daß das ewige Wort Fleiſchesgeſtalt annahm; denn die Annahme einer materiellen Hülle iſt eine noch größere Herablaſſung, als die Vereinigung mit einer gottähnlichen intellectiven Seele, da die Materie von Gott am weiteſten abſteht. Sodann ſollte durch die Betonung der Fleiſchwerdung die Beſonderheit der Vereinigung vom Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus hervorgehoben werden; denn andere heilige Männer ſind bloß geiſtig mit Chriſtus vereiniget worden. Endlich ſollte auch darauf hingedeutet werden, daß eben die menſchliche infirmitas carnis der eigentliche und letzte, ſpecifiſche Grund der Menſchwerdung Gottes geweſen iſt. Man könnte auch fragen, warum der Apoſtel ſagte: Verbum caro factum, und nicht verbum carnem assumsit? Die Antwort darauf iſt: der Evangeliſt wollte durch dieſe von ihm gewählte Ausdrucksweiſe dem ſpäter entſtandenen neſtorianiſchen Irrthum begegnen. Der Eutychianiſchen Auslegung der bezüglichen Worte beugt aber der nächſtfolgende Satz vor: Et habitavit in nobis, i. e. in nostra natura, woraus nothwendig eine Zweiheit der Naturen in Chriſtus ſich ergibt. Man kann aber das habitare auch auf das längere Verweilen auf Erden und auf den Verkehr Chriſti mit den Menſchen beziehen; und die ausdrückliche Hervorhebung deſſelben ſollte die Menſchenfreundlichkeit Gottes und die Glaubwürdigkeit des aus perſönlichem Umgange mit Chriſtus geſchöpften Berichtes in's rechte Licht ſtellen.

Als eine andere Probe der in dieſem Commentar befolgten Auslegungsart möge die Erklärung von Joh. 6, 26—71 dienen. Dieſer Abſchnitt, der von der geiſtlichen Speiſe handelt, zerfällt in zwei Abſchnitte; 6, 26—40 wird die Lehre über dieſes Myſterium vorgelegt, von 6, 41 ff. angefangen den Einwendungen der Zuhörer Chriſti begegnet. Im erſteren Abſchnitte wird näher angegeben, wo dieſe Speiſe in Wahrheit und Wirklichkeit zu finden ſei (6 26—29),

woher ſie komme (6, 30—33) und wie man ſie zu empfangen habe (6, 34—40). Die geiſtliche Speiſe iſt Gott ſelber als veritas contemplanda et bonitas amanda (Sprichw. 9, 5; Sirach 15, 3), ſodann die Befolgung der göttlichen Gebote (Joh. 4, 34), Chriſtus ſelber (Joh. 6, 35) und ſein Fleiſch (Joh. 6, 66), inſofern es mit dem ewigen Worte vereiniget iſt, von welchem ſich die Engel nähren. Alles dieſes zuſammengenommen erklärt den Sinn der Aufforderung Chriſti (6, 27): Operamini cibum qui non perit u. ſ. w. Im folgenden Verſe wird der Menſchenſohn als Geber dieſer Speiſe bezeichnet, weil ſie uns, die wir das Geiſtliche in ſeiner reinen Geiſtigkeit nicht faſſen könnten, noch auch dazu Luſt hätten, durch die Incarnation des ewigen Wortes vermittelt worden iſt. Auf die Incarnation bezieht ſich auch, daß vom Menſchenſohne geſagt wird: Quem Pater signavit; denn die signatio ſetzt einen Unterſchied zwiſchen dem Signans (Gott) und Signatum (Chriſti menſchliche Natur) voraus. Da Chriſtus den Glauben an denjenigen, der ihn geſendet, verlangt, ſo verlangen die Juden ein Zeichen (V. 30), nicht als ob die vorausgehenden Wunder (z. B. wunderbare Speiſung) ihnen als ein unzulänglicher Beweis der göttlichen Sendung Chriſti geſchienen hätten, ſondern weil ſie immerfort geſpeiſt zu werden wünſchten; deßhalb erwähnen ſie (V. 31) die vierzigjährige Speiſung ihrer Väter in der Wüſte. Sie ſagen, daß ſie Speiſe vom Himmel bekommen hätten; Chriſtus verneint es, indem er von der wahren Seelenſpeiſe ſpricht, die nicht vom coelum aërium, ſondern vom coelum spirituale kommt. Er nennt (V. 32) die von ihm angebotene Speiſe panis verus im Gegenſatze zum Manna, dem panis figuralis; ſich ſelber nennt er (V. 35) panis vitae im Gegenſatze zum leiblichen Brote, welches, inſofern es den Tod des ſterblichen Leibes nur zeitweilig friſtend aufhält, als panis mortis zu bezeichnen iſt. — Das V. 41 ff. Geſagte bezieht ſich auf Einwendungen und Bedenken, theils der Juden (VV. 41—52), theils der Jünger Chriſti (VV. 53—60). Die Juden murren V. 41; denn ſie hatten eine Erneuerung des Mannaregens erwartet, und ſehen ſich nun in ihrer Erwartung getäuſcht. Dieſe fleiſchliche Sinnesart iſt auch Urſache, daß ſie in Chriſtus nichts anderes als den Sohn von Joſeph und Maria ſehen (V. 42). Indeß unwillkürliche Ehrfurcht hält ſie zurück, daß ſie das Murren nicht in laute, ungeſtüme Bewegung übergehen laſſen. Der Herr findet ihr Murren begreiflich; denn ſie ſind noch

nicht durch den Vater zu Christus hingezogen (VV. 43. 44). Hiebei ist zu erinnern, daß unter diesem Zuge des Vaters kein Zwang verstanden sein will, sondern die Mittel der Überzeugung durch innere Offenbarung und äußere Wunder, Wohlgefallen und Freude an der Wahrheit und Bewegung des Willens durch die Gnade, was aus vielen Stellen der heiligen Schrift belegt wird. Daß der Vater zum Sohne hinführt, widerspricht nicht anderweitigen Äußerungen, daß der Sohn zum Vater hinführt. Christus führt zum Vater als Mensch (via), der Vater zu Christus, insofern er durch gnadenvolle Erleuchtung dessen Gottheit offenbart. Daß nicht Alle durch den Vater zu Christo hingezogen werden, gründet in der Corruption der menschlichen Natur, deren irdische Trägheit die Gnade abweist. Gott bietet nicht nur Allen seine Gnade an, sondern er bekehrt auch solche, die von ihm freiwillig sich abgekehrt haben. Daß er eben Jene, und nicht Diese bekehrt, gründet im beneplacitum divinae voluntatis, mit welchem sich so wenig rechten läßt, als mit dem Baumeister, der einige Steine an diesem, andere an jenem Theile des Gebäudes anbringt. So bekehrt Gott auch Einige, um an ihnen seine Barmherzigkeit zu offenbaren, Andere läßt er unbekehrt, auf daß sie Zeugen seiner Gerechtigkeit seien. Auch unter den Erwählten gibt es wieder Stufenordnungen des Verdienstes und der Gnade; Einige macht er zu Aposteln, Andere zu Bekennern, Andere zu Martyrern. Daß er gerade den Stephanus zum Martyr, den Petrus zum Apostel u. s. w. macht, ist einzig in seinem souverainen Willen gegründet. — Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Audire und discere drücken die beiden Bedingungen des Kommens zu Christus aus; audire die gnadenvolle Einsprechung, discere die menschliche Selbstthätigkeit, den Gebrauch des liberum arbitrium. Zugleich steht das audire im Gegensatze zu dem nachfolgenden videre, welches Christus sich selbst beilegt; weil kein Mensch in diesem Leben Gott schauen kann, sondern nur durch die unvollkommene Erkenntniß aus dem Glauben von Gott und göttlichen Dingen weiß. Das unwillige Murren der Juden bezieht sich auf zwei Puncte, auf den Ursprung der geistlichen Speise und auf deren Genuß. Was Christus über den ersten Punct bemerkt, läßt sich auf folgenden Syllogismus reduciren: Jenes Brot ist in Wahrheit Himmelsbrot, welches der Welt Leben spendet; ich bin das Brot, welches der Welt Leben spendet; also bin ich

das wahre Himmelsbrot. Dieſe Eigenſchaft legt ſich Chriſtus V. 50 mit Beziehung auf das in ihm incarnirte Wort bei, im V. 52 bezieht er ſie auf ſeinen Leib, den er ſeinen Gläubigen darzureichen verſpricht. In der Euchariſtie iſt zwar der ganze und ungetheilte Chriſtus enthalten, das Geiſtige und Göttliche von Chriſti Weſen aber doch nur concomitanter; daher wählt Chriſtus jenen Ausdruck, durch welchen das unmittelbare Weſen der Sache bezeichnet wird. Den zweiten Punct anbelangend behauptet Chriſtus die Nothwendigkeit (V. 54), Nützlichkeit (V. 55) und Wahrhaftigkeit (V. 56) der von ihm verheißenen geiſtlichen Nahrung. Nisi manducaveritis carnem filii hominis u. ſ. w. Dieß läßt ſich auf die ſpirituelle und ſacramentale Nießung des Leibes Chriſti beziehen. Jedoch iſt zu beachten, daß, wofern man die letztere Deutung vorzieht, die von Chriſtus ſtatuirte Nothwendigkeit des Genuſſes nur in Beziehung auf die Erwachſenen gelten kann, weil der Empfang der Euchariſtie eine beſondere geiſtig-religiöſe Stimmung und Sammlung fordert, deren Kinder nicht fähig ſind. In der griechiſchen Kirche, die hierin einen Ausſpruch des Areopagiten für ſich hat, wird die Nothwendigkeit der ſacramentalen Nießung auch für Kinder geltend gemacht, und daher getauften Kindern ſogleich die Euchariſtie gereicht. Kann V. 54 auf die ſpirituelle und ſacramentale Nießung bezogen werden, ſo können auch die V. 55 bezeichneten Früchte des Genuſſes für Geiſt und Leib im Jenſeits aus der einen und der anderen Art deſſelben abgeleitet werden. Der ſpirituell Genießende empfängt zwar nicht das Sacrament, wird aber doch der res sacramenti theilhaft; dieſe wird wieder in die res contenta (Chriſtus ſelber) und res signata (myſtiſcher Leib Chriſti, lebendige Einheit der Kirche) getheilt. Zum myſtiſchen Leibe der Kirche gehören die Prädeſtinirten, Berufenen und Gerechtfertigten, welche der Kirche durch die ſpirituelle Communion eben ſo einverleibt werden, wie die das Sacrament Empfangenden Chriſto einverleibt werden. Denn nicht der Genießende aſſimilirt ſich den Leib Chriſti, ſondern dieſer conformirt und aſſimilirt ſich den Genießenden. Wie dieſer zur Vereinigung mit Chriſtus gelange, wird durch eine Vergleichung erläutert: Sicut misit me vivens pater et ego vivo propter patrem, et qui manducat me et ipse vivet propter me. Das mitti kann auf den ewigen Ausgang des Sohnes vom Vater oder auf die zeitliche Incarnation bezogen werden. Im erſteren Sinne iſt das simile com-

parationis das esse ab alio, jedoch mit dem Unterſchiede, daß im Sohne die Fülle der göttlichen Natur des Vaters iſt, im Menſchen aber nur eine particuläre Mittheilung aus der Fülle des göttlichen Lebens, wie auch der Ausdruck manducare im Gegenſatze zum generari (mitti) andeutet. Bedeutet mitti die Incarnation, ſo iſt die Einigung mit Gott das simile comparationis, aber wieder mit dem Unterſchiede, daß dieſelbe in Chriſtus eine hypoſtatiſche Einheit, in den übrigen Menſchen aber eine Einigung durch das Sacrament des Glaubens iſt. Nach Hilarius enthält die bezügliche Stelle ein Argument wider die Irrlehre des Arius. Denn wenn wir durch Chriſtus leben, weil wir etwas von ſeiner Natur an uns haben (per manducationem), ſo muß auch Chriſtus, weil er durch den Vater lebt, die Natur deſſelben in ſich haben, und zwar ganz und ungetheilt, weil die göttliche Weſenheit nicht theilbar iſt.

Der Commentar zu den Pauliniſchen Briefen wird durch ein Encomium des Apoſtels Paulus eingeleitet, mit Anknüpfung an Apſtgſch. 9, 15: Vas electionis est iste u. ſ. w. Der Apoſtel iſt ein Gefäß der göttlichen Erwählung. Man ſchätzt ein Gefäß nach Beſchaffenheit, Inhalt, Gebrauch und Nutzen deſſelben. Die Gefäße ſind nach ihrer Beſchaffenheit von unterſchiedlichem Werthe, je nachdem ſie von Gold, Silber, Holz, Thon ſind (2 Tim. 2, 20). Gott formt ſie nach ſeinem unabhängigen Wollen je nach der ihnen zugedachten Beſtimmung (Jerem. 18, 4; Pſalm 99, 3; Jeſai. 45, 9; Röm. 9, 20). Was für ein Gefäß der heilige Paulus geweſen, läßt ſich mit den Worten Sirach 50, 10 ausſagen: Ein Gefäß aus Gold, gediegen, geſchmückt mit Edelſteinen aller Art. Das Gold bedeutet den Glanz der Pauliniſchen Weisheit (1 Moſ. 2, 12; Sprichw. 3, 15; 1 Petr. 3, 15); die Gediegenheit die Stärke ſeiner Liebe (Hohel. 8, 16; Röm. 8, 38); die Ausſchmückung mit Edelſteinen aller Art die Auszeichnung durch alle Tugenden (1 Kor. 3, 12; 2 Kor. 1, 12). Was er ſelbſt war und beſaß, verkündete er auch lehrend Anderen: die geheimnißvolle Weisheit des Glaubens (1 Kor. 2, 6), die heiligſte Liebe (1 Kor. 13, 1 ff.), alle chriſtlichen Tugenden (Kol. 3, 12). In den Gefäßen ſucht man einen Inhalt (4 Kön. 4, 5). Einige ſind mit Öl, andere mit Wein, andere mit anderen Flüſſigkeiten gefüllt; und ſo ſind auch verſchiedene Menſchen von Gott mit verſchiedenen Gnaden ausgerüſtet (1 Kor. 12, 8). Jenes Gefäß aber, welches Gott in Paulus ſich erwählt, war vom koſtbarſten Inhalte, vom

Namen Chriſti (Hohel. 1, 2) ganz und gar erfüllt (Offenb. 3, 12), Paulus war in ſeinen Gedanken (1 Kor. 2, 2) und in ſeinen Gefühlen (Röm. 8, 35; 1 Kor. 16, 22) davon durchdrungen; daher er von ſich ſelbſt ſagte: Nicht ich lebe mehr, ſondern Chriſtus lebt in mir (Gal. 2, 20). Die Gefäße dienen nach ihrer verſchiedenen Beſchaffenheit zu verſchiedenem Gebrauche; und eben ſo gibt Gott auch den Menſchen nach Verſchiedenheit ihrer Begabungen eine verſchiedene Beſtimmung (Röm. 9, 21; Sir. 33, 10 ff.). Paulus wurde als ein Gefäß des Namens Chriſti auserwählt, dieſen Namen den Menſchen zu bringen, und zwar aus weiter Ferne (Jeſai. 30, 27), weil ſie von Chriſtus durch die Sünde (Pſalm 118, 150) und durch die Schwäche ihres verdunkelten Erkennens (Hebr. 11, 13; 4 Moſ. 4, 13) weit entfernt waren. Gleich den Engeln und Heiligen des alten Bundes (Malach. 4, 4) empfieng er von Gott ſelbſt oder näher von Chriſtus die Erkenntniß heiliger Dinge, um ſie uns Menſchen zu bringen (1 Kor. 11, 2). Er trug den Namen Chriſti an ſeinem Leibe (Gal. 6, 17); er trug ihn im Munde, weil ſein Herz davon voll war (Matth. 12, 34), und kann deßhalb auch als die Friedenstaube des neuen Bundes bezeichnet werden (1 Tim. 1, 16), daher ſeine Briefe gleich den altteſtamentlichen Pſalmen in der Kirche mit Vorliebe gebraucht werden; er gab dem Namen Chriſti die weiteſte Verbreitung in Raum und Zeit (Jeſai. 8, 1). Darin offenbarte ſich die auszeichnende Größe der ihn vorherbeſtimmenden Gnade (Epheſ. 1, 4), ſeine Berufstreue (2 Kor. 4, 5) und perſönliche Trefflichkeit (1 Kor. 15, 10). Es gibt brauchbare und unnütze Gefäße, unnütz wegen Irrthum und Sünde (Jerem. 51, 34). Der heilige Paulus aber war, weil rein von Sünde und Irrthum (2 Tim. 2, 21) ein nutzbares Gefäß als Lehrer der Heiden (1 Tim. 2, 7), Könige und Gewalthaber (Apſtgſch. 16; Phil. 1, 12; Jeſai. 49, 7) und der Kinder Israels (Apſtgſch. 9, 22).

Dieſer vierfache Geſichtspunct iſt nun auch auf die Pauliniſchen Briefe anzuwenden. Das Gefäß als ſolches iſt der Verfaſſer derſelben; Inhalt der Briefe der Name Chriſti, ihr Zweck (usus) die Verbreitung dieſes Namens (2 Chron. 30, 6), ihre Verwendbarkeit beruht auf einer zweckmäßigen Ordnung und Vertheilung ihres Inhaltes. Denn es ſind der Briefe vierzehn; neun zur Belehrung der Heiden, vier an Vorſteher der Kirche, einer an das Volk Israel. Ihr Inhalt bezieht ſich durchgängig auf die Gnade Chriſti, welche

ſich unter einem dreifachen Geſichtspuncte auffaſſen läßt: **1)** mit Rückſicht auf ihr Haupt Chriſtus (Hebräerbrief); **2)** nach ihrer Wirkſamkeit in den übergeordneten Gliedern des myſtiſchen Leibes Chriſti (Briefe an die Kirchenvorſteher); **3)** nach ihrer Wirkſamkeit in dieſem Leibe (Briefe an die Heiden), die wieder eine dreifache Auffaſſung zuläßt, inſofern ſie nämlich an ſich, nach ihrer Präſenz in den Sacramenten und nach ihrem Einfluß auf das kirchliche Leben betrachtet wird. Die Gnade, an ſich betrachtet, wird im Römerbriefe beſprochen. Von den Sacramenten der Gnade handeln die Briefe an die Korinther und Galater; und zwar der erſte Korintherbrief von den ächten chriſtlichen Sacramenten, der zweite Korintherbrief von deren Spendern, der Galaterbrief erklärt ſich wider die nunmehr überflüſſigen Sacramente der altteſtamentlichen Heilsordnung. Die Wirkung der Gnade iſt die Einheit der Kirche; im Epheſerbriefe wird die Begründung derſelben, ihre Befeſtigung und Vervollkommnung im Philipperbriefe beſprochen; im Koloſſerbriefe wird ſie gegen die auflöſenden Irrlehren, im erſten Briefe an die Theſſalonicenſer gegen ihre Verfolger in der Gegenwart, im zweiten Theſſalonicenſerbriefe gegen ihre zukünftigen Verfolger, jene namentlich, welche zu des Antichriſt's Zeiten erſcheinen werden, vertheidiget. Die Vorſteher in der kirchlichen Geſellſchaft laſſen ſich in geiſtliche und weltliche eintheilen; für erſtere gehören die Paſtoralbriefe, letztere geht der Brief an Philemon an. Der erſte Brief an Timotheus belehrt die geiſtlichen Vorſteher, wie ſie durch ihre Leitung die Einheit der Kirche erhalten ſollen, der zweite Brief an Timotheus, wie ſie dieſelbe gegen Verfolger zu ſchützen haben, der Brief an Titus, wie dieſelbe gegen Einflüſſe der Irrlehrer zu wahren ſei.

Der erſte in der Reihe der Pauliniſchen Briefe iſt der Römerbrief; er iſt zwar ſpäter geſchrieben als der erſte Korintherbrief, wird aber gleichwol in der kanoniſchen Sammlung der Briefe vorausgeſtellt, theils wegen des Vorranges der römiſchen Weltſtadt, welche die anderen Völker beherrſchte, theils wegen ſeines Inhaltes, welcher logiſcher Weiſe jenem der Korintherbriefe vorauszugehen hat. Auguſtinus läßt den Römerbrief von Athen, Hieronymus von Korinth aus geſchrieben ſein; beide Angaben laſſen ſich vereinbaren, wenn man annimmt, daß der Brief in Athen angefangen, in Korinth ganz zu Ende geführt worden ſei. Er zerfällt in zwei Haupttheile; der einleitende Gruß (1, 1—7) bildet den erſten Theil, alles Folgende

den zweiten Theil deſſelben. In dieſem ſcheidet ſich abermals eine vorangeſtellte Auslaſſung ſeiner perſönlichen Gefühle (1, 8—16) als eine beſondere Abtheilung von den nachfolgenden lehrhaften Unterweiſungen ab. Der lehrhafte Theil des Briefes gibt Unterweiſungen über das Weſen der evangeliſchen Gnade (1, 16 — 11, 36), worauf dringliche Aufmunterungen zu den Werken der Gnade folgen (Capp. 12—16). Es wird über Nothwendigkeit (1, 16 — 4, 25), Wirkſamkeit (Capp. 5—8) der Gnade und über den Grund der Gnadenverleihung (Capp. 9—11) geſprochen. Die Gnade iſt Heiden (Cap. 1) und Juden (Capp. 2—4) nothwendig, welche letztere weder durch ihr Geſetz (Cap. 2) noch durch ihre Abſtammung (Cap. 3) noch auch durch die Beſchneidung (Cap. 4) Gerechtigkeit vor Gott erlangen können. In 5, 1—11 wird gezeigt, welche Güter die Gnade bringt; in 5, 12 ff., von welchen Übeln wir durch ſie befreit werden: von der Knechtſchaft der Sünde (5, 12 — 6, 23), von der Knechtſchaft des Geſetzes (Cap. 7), von der Verwerfung und Verdammniß (Cap. 8), und zwar von der damnatio culpae (8, 1—10) und von der damnatio poenae (8, 11—33). Grund der Gnadenverleihung iſt einzig der Wille Gottes, der die Heiden ſich erwählt (Cap. 9), nachdem er die Juden verworfen hat (Cap. 10), ohne daß deßhalb den Juden allgemein und ſchlechthin das Heil abgeſprochen wäre (Cap. 11). Die Mahnungen zu den Werken des Gnadenlebens ſind theils allgemeiner Art (Mahnungen zur Heiligkeit, Gerechtigkeit, Reinigkeit 12, 1 — 15, 13), theils enthalten ſie beſondere Aufträge und Wünſche (15, 14 ff.), mit welchen der Brief abſchließt.

Der erſte Brief an die Korinther verbreitet ſich in ſeinem lehrhaften Theile, welcher die ganze Kirche betrifft (1, 11 — 15, 58), über die Sacramentenlehre, und handelt zuerſt von den Sacramenten als ſolchen (Taufe Capp. 1—4; Ehe Capp. 5—7; Abendmahl Capp. 8—11); ſodann von der res in Sacramento significata et contenta, d. i. von der Gnade (gratiae gratis datae Cap. 12; charitas Cap. 13; Vergleichung der gratiae gratis datae unter ſich Cap. 15). Der lehrhafte Theil des zweiten Korintherbriefes beginnt mit Cap. 3, und hebt zuerſt die Würde der wahren Diener des Heiles hervor (Capp. 3—9) und züchtiget ſodann die ſchlimmen, unberufenen und pflichtvergeſſenen Diener der Kirche (Capp. 10—12) ſammt deren Anhängern (Cap. 13). Der wahre, ächte Dienſt des Heiles wird empfohlen von Seite ſeiner Würde

an ſich (Cap. 3), ſeiner Leiſtungen (Cap. 4) und ſeines Lohnes (Cap. 5). Der Apoſtel übt ſofort ſelbſt das Amt eines chriſtlichen Heilsdieners durch Ermahnungen allgemeiner Art (Capp. 6. 7) und Weiſungen für eine ſpecielle Angelegenheit (Unterſtützung der Heiligen in Jeruſalem Cap. 8). Der Galaterbrief widerlegt im erſten Theile die falſche judaiſtiſche Anſicht über die Legalien des alten Bundes, indem er die Würde der evangeliſchen Lehre aufzeigt (Capp. 1. 2) und die Inſufficienz des jüdiſchen Geſetzesdienſtes nachweiſt (Capp. 3. 4); im zweiten Theile (Capp. 5. 6) ermahnt er die Galater, ihren Irrthum fahren zu laſſen und zum ächt evangeliſchen Geiſte ſich zu bekehren.

Schon dieſe kurzen Skizzen genügen zu zeigen, wie ſehr Thomas darauf ausgeht, überall einen klaren überſichtlichen Zuſammenhang der Gedanken des commentirten Autors hervorzuſtellen. Er verfolgt dieſes Streben bis in's Einzelnſte und Kleinſte, kein einziges Satzglied kann ſich dieſer ſorgfältigen logiſchen Umnetzung entziehen. Durch dieſe ſtete Reflexion auf den logiſchen Zuſammenhang werden häufig Worte und Sätze, welche für ſich von minderer Bedeutung zu ſein ſcheinen, in eine überraſchende Beleuchtung gerückt und tiefere Blicke in den reichen Schatz der Schriftweisheit erſchloſſen. Dabei läßt er niemals von jener ſtreng objectiven Haltung, wie ſie dem ächten Ausleger des Gotteswortes ziemt; die ganze Spürkraft ſeines exegetiſchen Scharfſinnes iſt vielmehr einzig darauf gerichtet, den im geſchriebenen Worte enthaltenen Sinn nach den allgemein giltigen Grundſätzen einer rationellen Hermeneutik zu erheben, dieß aber in vollſtändigſter und umfaſſendſter Weiſe. Da iſt ihm kein Wort bedeutungslos, keines umſonſt geſagt; man braucht in die Pauliniſche Lehrweisheit keine fremden Gedanken hineinzutragen, es genügt, an das gegebene Wort ſich mit voller unbedingter Treue und Hingebung anzuſchließen, um eine Fülle von Gedanken und Beziehungen zu entdecken, in welchen bereits die ganze traditionelle Kirchenlehre mit ihren ſpäter formulirten Sätzen und Dogmen vorliegt. Die logiſche Präciſirung des bibliſchen Ideengehaltes gibt dem heiligen Thomas die Formeln des kirchlichen Lehrbegriffes; in der kunſtgemäßen Ablöſung dieſes Begriffes von der Hülle des bibliſchen Wortes beſteht ihm die Aufgabe des Hermeneuten.

Wir überheben uns der Aufgabe, den Gedankenzuſammenhang der übrigen Pauliniſchen Briefe, wie Thomas ihn auffaßt, vorzu-

führen, und geben ſtatt deſſen wieder einige ſpecielle Proben ſeiner Auslegung über verſchiedene einzelne Stellen der erſteren Briefe, deren überſichtlicher Inhalt eben zuvor dargelegt worden. In dem apoſtoliſchen Gruße, welcher dem Römerbriefe vorausgeſchickt iſt (1, 1—7) hat man zu beachten, was über den Grüßenden (VV. 1—6) und die Gegrüßten angegeben iſt (V. 7), und endlich den Inhalt des Segensgrußes ſelber (V. 7). Was über den Grüßenden geſagt iſt, bezieht ſich auf ſeine Perſon (V. 1) und ſein Amt (V. 2 ff.). Die Perſon iſt näher bezeichnet durch Name, Stand, Würde und Dienſtpflicht. Der Name Paulus kann kein hebräiſcher Name ſein, weil die hebräiſche Sprache kein P hat, es wäre denn, daß man ſtatt P einen damit verwandten Buchſtaben wählte; dann bedeutet das fragliche hebräiſche Wort ſo viel als mirabilis oder electus, wie denn Paulus in Wahrheit electus quoad gratiam (vgl. Apſtgſch. 9, 5) und mirabilis in opere geweſen iſt. Im Griechiſchen bedeutet das Wort Paulus ſo viel als quietus, im Lateiniſchen modicus; und er war in der That quietus in contemplatione (Weish. 8, 16), modicus per humilitatem (1 Kor. 15, 9). Dem heiligen Hieronymus zufolge wurde der Name Saulus in Paulus verwandelt, nachdem der Apoſtel den Proconſul Sergius Paulus bekehrt hatte (Apſtgſch. 9); nach Anderen (Chryſoſtomus) hat er ſeinen ſpäteren Namen nach dem Beiſpiele anderer Heiligen verändert, bei welchen dieſe Änderung ein Zeichen eines beſonderen Fortſchreitens in Gottes Huld und Gnade war, wie bei Abraham und Petrus; endlich glauben auch Einige, er habe den Beiſpielen vieler Juden gefolgt, welche im Verkehre mit Griechen und Römern griechiſche und römiſche Namen annahmen, und dieſer Anſicht iſt hauptſächlich Auguſtinus geneigt. Paulus servus Jesu Christi. Die Knechtſchaft iſt eigentlich ein Loos des Fluches; aber der Beiſatz zu servus ſtimmt die Bedeutung des Wortes um. Christus heißt ſo viel als der Geſalbte, womit die prieſterliche Heiligkeit, königliche Macht und prophetiſche Weisheit des Herrn angedeutet iſt; die Hingabe (servitus) an den Dienſt dieſer drei erhabenen Ämter Chriſti iſt die Bedingung einer höchſten ſittlichen Vollendung, vorausgeſetzt, daß es keine erzwungene (servitus timoris), ſondern eine freigewählte Hingabe iſt (servitus amoris). Paulus servus Jesu Christi vocatus Apostolus. Mit dieſem Zuſatze will er entweder die Gnade der Berufung (Hebr. 5, 4) oder ſeine außerordentlichen Bemühungen um die Verbreitung

des Evangeliums als Apoſtel κατ' ἐξοχην (1 Kor. 15, 10) oder ſeine Demuth ausdrücken als Einer, der ſich des von Anderen ihm beigelegten Namens (vocatus Apostolus) nicht würdig weiß (1 Kor. 15, 9). Segregatus in Evangelium Dei. Segregatus entweder zufolge ſeiner Bekehrung (Gal. 1, 15) oder ſeiner Abordnung durch die anderen Jünger Chriſti (Apſtgſch. 13, 2). Evangelium, d. i. frohe Botſchaft, inſofern durch daſſelbe die Vereinigung von Gott und Menſch, das von den Menſchen begehrte höchſte Glück (Pſalm 72, 28) verkündet wird, in der dreifachen Beziehung auf die Menſchwerdung Gottes (Joh. 1, 13), auf die gnadenvolle Wiederaufnahme in den Stand der Kindſchaft Gottes (Pſalm 81, 6) und auf die zukünftige Verherrlichung (Joh. 17, 3; Jeſai. 52, 7). Dieſe Botſchaft iſt aber nicht durch Menſchen, ſondern durch Gott ſelbſt gebracht worden (Jeſai. 21, 10); darum ſagt der Apoſtel: Evangelium Dei. Dieſe beiden Worte bezeichnen Object und Autorität des Amtes, welches der heilige Paulus bekleidet und VV. 2. 3 zur Sprache bringt, und zwar (V. 2) von Seite ſeiner Auctorität: (Evangelium) quod promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis. In dieſen Worten wird die Auctorität des apoſtoliſchen Amtes in vierfacher Beziehung empfohlen: von Seite ihrer Vorherbeſtimmung von Alters her (quod ante vgl. Jeſai. 48, 5); von Seite ihrer Zuverläßigkeit und Glaubwürdigkeit (promiserat vgl. Apſtgſch. 13, 32), ihrer Würde, indem ſie von den Propheten vorausgekündet wurde (per prophetas Amos 3, 7; Apſtgſch. 10, 43), und endlich ihrer großen Wichtigkeit, indem ihre prophetiſche Vorauskündigung ſchriftlich documentirt und aufbewahrt worden (in scripturis). Auch die adjectiviſchen Beiſätze: suos und sanctis zu prophetas und scripturis werden von Thomas beachtet und erklärt. In VV. 3 ff. wird das Object des apoſtoliſchen Predigtamtes angegeben: de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem; qui praedestinatus .... per quem accepimus .... Das Object iſt alſo Chriſtus, an welchem dreierlei hervorgehoben wird: ſein Urſprung (V. 3), ſeine Machtwürde (V. 4), ſeine gnadenvolle Huld (V. 5). In V. 3 wird eine doppelte Herkunft Chriſti angegeben: eine ewige (de filio) und eine zeitliche (ex semine David). Der Apoſtel ſagt: filio suo, i. e. proprio et naturali, wodurch den häretiſchen Irrthümern des Photinus, Sabellius und Arius in Beziehung auf die Gottheit Chriſti begegnet iſt. Eben ſo laſſen ſich dieſe drei Häreſien aus

folgenden Worten: Qui factus u. ſ. w. widerlegen. Denn es heißt: Factus est ei scil. patri, alſo kann er nicht, wie Sabellius wähnt, Eine und dieſelbe Perſon mit dem Vater ſein; ex semine David (factus est filius), alſo nicht per spiritualem adoptionem, wie nach Photinus angenommen werden müßte; secundum carnem (factus est), alſo nicht auch secundum divinam naturam factus (i. e. creatus) wie Arius behauptete. Auch der Irrlehre des Neſtorius und Eutyches iſt in V. 3 begegnet; wenn es vom Sohne heißt: factus est, ſo können der Sohn und der Menſch, der er geworden, nicht zwei Perſonen ſein; eben ſo wenig kann aber das Wort factus im Eutychianiſchen Sinne als Andeutung einer Verwandlung des Wortes in die Menſchheit genommen werden, weil Gott unveränderlich iſt. Das factus drückt im Gegenſatze zu natus die übernatürliche Erzeugung Chriſti aus. Es heißt ex semine David und nicht ex semine Abrahae, um den Römern Chriſtum als Königsſproſſen in einem herrlicheren Lichte zu zeigen, und den Beruf Chriſti als Verſöhner der Menſchenſchuld anzudeuten, indem auch David geſündiget hat, während Abraham ein Gerechter geweſen. Um die antineſtorianiſche oder antiphotinianiſche Deutung des V. 3 aufrecht zu halten, muß qui als das Subject eines neuen Satzes, kann aber nicht als Anfang eines de filio ausgeſagten Prädicates genommen werden. In V. 5 iſt die Machtwürde Chriſti hervorgehoben, und in dieſer Hinſicht auf drei Puncte hingewieſen: auf ſeine Vorherbeſtimmung (qui praedestinatus est), auf ſeine göttliche Macht (filius Dei in virtute) und deren Zeichen (secundum spiritum sanctificationis.....). Hier iſt nun vor Allem das Wort praedestinatus näher zu erklären. Praedestinare = ante destinare. Destinare bedeutet erſtlich ſo viel als mittere (1 Macc. 1, 14); weiters aber ſo viel als proponere (2 Macc. 6, 20); demgemäß praedestinare = ante in corde disponere, quid de re aliqua faciendum. Dieſe vorausgehende Beſchließung kann ſich entweder auf die Einrichtung einer Sache, oder auf deren Verwendung beziehen. Im letzteren Sinne iſt das Wort Praedestinatio zu nehmen; denn das An ſich der Sache, d. h. was zu deren nothwendiger und natürlicher Beſchaffenheit gehört, iſt nicht Gegenſtand eines beſonderen Vornehmens, ſondern verſteht ſich von ſich ſelber. Von Prädeſtinirung kann alſo nur in Bezug auf das, was supra naturam iſt, die Rede ſein. Supra naturam rationalis creaturae iſt einzig Gott, mit

welchem die vernünftige Creatur durch die Gnade Eins wird, und zwar entweder durch die gratia gratis data, oder durch die gratia gratum faciens, oder endlich durch die einzig in Chriſto ſtatt habende perſönliche Vereinigung (gratia unionis). Iſt nun jede Gnade eine Sache göttlicher Vorausbeſtimmung, ſo auch die gratia unionis; und daher der Ausdruck praedestinatus in Beziehung auf Chriſtus gerechtfertiget; und damit er nicht mißdeutet und etwa auf die gratia adoptionis (gratum faciens) bezogen werde, fügt der Apoſtel hinzu: Filius Dei in virtute, i. e. talis filius ut habeat aequalem imo eandam virtutem cum Deo Patre (vgl. Offenb. 5, 12; 1 Kor. 1, 24). Und dieſe Prädeſtination iſt das primum in genere aller Prädeſtination, und Maaß und Regel aller ſecundären und von ihm abhängigen Prädeſtination, wie denn in Wahrheit der Adoptivſtand der Kinder Gottes nur ein Abbild und Nachbild der Vereinigung von Gott und Menſch in Chriſtus iſt. Noch um einen Grad tiefer ſteht die gratia gratis data, welche dem Menſchen nicht nur um ſeiner ſelbſt willen, ſondern zum Heile und Nutzen Anderer gegeben wird. So iſt denn Chriſtus der Prädeſtinirte per eminentiam. Aber dieß ſcheint die Exiſtenz des Sohnes Gottes von Ewigkeit her aufzuheben. Nach Neſtorianiſcher Anſicht wäre zwar die Löſung einfach; man könnte ſagen, die menſchliche Perſon in Chriſtus ſei die prädeſtinirte, die göttliche von Ewigkeit her. Origenes beſeitiget die Schwierigkeit, indem er destinatus ſtatt praedestinatus lieſt; aber alle lateiniſchen codices leſen praedestinatus. Andere nehmen praedestinatus im uneigentlichen Sinne als praescitus ab aeterno; aber dann kann es nicht auf eine an Chriſto erwieſene Gnade genommen werden, wie doch vorläufig als nothwendige Annahme feſtgeſtellt wurde. Andere beziehen es auf die menſchliche Natur oder Weſenheit Chriſti; aber die Natur handelt nicht nach Zwecken, kann alſo nicht gleich der Perſon zu beſtimmten Zwecken prädeſtinirt werden. Mithin iſt es auf die Perſon Chriſti zu beziehen. Da aber dieſe aus zwei Naturen beſteht, ſo kann etwas mit Beziehung auf die eine geſagt werden, was von der anderen nicht gilt, alſo auch im gegebenen Falle die Prädeſtination von Chriſtus als Menſchen ausgeſagt werden, ohne daß dadurch in Beziehung auf die göttliche Natur ſeiner Perſon etwas geſagt wäre. Und eine ſolche Ausſage reiht ſich im Texte ganz logiſch an die vorausgehende Erwähnung der Incarnation, um zwiſchen dieſer

und den nachfolgend erwähnten Erweiſungen ſeiner Gottesmacht mitten inne zu ſtehen. So ſollte zugleich auch gezeigt werden, daß weder die göttliche Herrlichkeit die Schwäche des Fleiſches aufheben, noch dieſe die Glorie der göttlichen Majeſtät unwirkſam machen ſollte. Daran ſchließen ſich noch einige Fragen: Ob Chriſtus als Menſch Gottes Sohn genannt werden könne? Inſofern als Suppoſitum ſeiner Menſchheit die Gottheit gedacht wird, ja; nicht aber in Beziehung auf ſeine Menſchheit als ſolche im Unterſchiede von der Gottheit. Auf ähnliche Weiſe iſt auf die Frage zu antworten, ob Chriſtus als Menſch Perſon ſei, ob der Menſch Chriſtus ewig ſei (vgl. Hebr. 13, 8) u. ſ. w. — (Filius Dei in virtute) secundum spiritum sanctificationis (i. e. secundum quod dat spiritum sanctificationem) ex resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini nostri (i. e. quae quidem sanctificatio incipit ex resurrectione Jesu Christi Domini nostri ex mortuis). Die Verleihung des heiligen Geiſtes iſt Erweis göttlicher Macht (3 Moſ. 20, 8; Jeſai. 42, 5), welche Chriſtus vornehmlich nach Vollendung ſeiner irdiſchen Laufbahn bethätigte (Joh. 7, 39). Man könnte in den angeführten Worten auch die zwei Zeichen der göttlichen Macht Jeſu Chriſti ausgedrückt finden: die Macht der Heiligung und der Todtenerweckung, die wieder entweder im buchſtäblichen oder im geiſtlichen Sinne verſtanden werden kann; denn spiritus sanctificationis könnte man auch auf die übernatürliche Erzeugung Jeſu beziehen. In den VV. 5. 6 wird Chriſtus von Seite ſeiner gnadenreichen Huld geſchildert. Zuerſt erwähnt der Apoſtel jene Erweiſungen, die ihm mit allen anderen Gläubigen zu Theil geworden: Per quem accepimus gratiam; — ſodann jene, die ihm vor allen anderen Gläubigen zu Theil geworden: Et apostolatum. Das Apoſtolat wird nach einer vierfachen Seite aufgefaßt: von Seite ſeiner Nützlichkeit: Ad obediendum fidei — ſeiner umfaſſenden Wirkſamkeit: In omnibus gentibus — ſeiner Vollgewalt: Pro nomine ejus i. e. vice et auctoritate ejus — ſeiner ämtlichen Macht über die Römer im Beſonderen: In quibus estis et vos, obſchon Bürger der römiſchen Weltſtadt (Jeſai. 26, 5; 2 Kor. 10, 14). — Vocati Jesu Christi i. e. a Jesu Christo (Hoſeas 1, 9; Röm. 8, 30), oder auch dicti a Jesu Christo (Apſtgſch. 11, 26). — In V. 7 folgt die Erwähnung derjenigen, welchen der apoſtoliſche Gruß gilt. Sie werden näher bezeichnet dem Orte nach: Omnibus qui sunt Romae (Omnibus zum

Ausdrucke ſeiner apoſtoliſchen Hirtenſorgfalt) — und nach ihren geiſtlichen Zuſtänden als Gottbegnadigte: Dilectis Dei u. ſ. w. Hier wird wieder zuerſt auf den Urſprung der Gnade hingewieſen: Dilectis Dei — ſodann auf deren erſte und nächſte Erweiſung: Vocatis — und endlich auf deren volle Frucht: Sanctis (scil. per gratiam et gratiae sacramenta). Endlich Gegenſtand des Wunſches: Gratia vobis et pax, d. i. das erſte und das letzte, höchſte aller Heilsgüter, ſtellvertretend und in ſich begreifend alle anderen. A Deo patre nostro.... was wieder entweder auf den dreieinigen Gott, oder auf den Vater im Unterſchied von Sohn und Geiſt bezogen werden kann, neben welchem auch der Sohn erwähnt wird, während der Geiſt entweder durch ſeine Gaben: Gnade und Friede ausgedrückt, oder im Wechſelverhältniß von Vater und Sohn mit inbegriffen und mitverſtanden iſt.

In Röm. 5, 12 — 6, 23 zeigt der Apoſtel, daß wir durch Chriſtus von der Knechtſchaft der Sünde befreit worden ſind. Dieß wird 5, 12—21 mit Rückſicht auf die der Vergangenheit entſtammende Erbſünde nachgewieſen; in Cap. 6 aber wird gezeigt, wie wir durch die Gnade Chriſti gegen zukünftige perſönliche Sünden bewahrt werden. Mit Rückſicht auf Erſteres zeigt er zuerſt die Verbreitung der Erbſünde (5, 12—14), ſodann den Proceß der Gnade, durch welche die Intelligenz getilgt wird (5, 15—21). Der Abſchnitt 5, 12—14 zerfällt wieder in zwei Glieder; V. 12 wird die Verbreitung der Erbſünde als Factum proponirt, VV. 13. 14 wird das Factum näher nachgewieſen. In der Darlegung des Factums (V. 12) wird zuerſt die Wirklichkeit, ſodann die Univerſalität des Erbübels aſſerirt; in Bezug auf Erſteres abermals der Urſprung der Sünde, und ſodann der Urſprung des Todes im Beſonderen angedeutet. Die Pelagianer deuten die Worte: Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, auf Nachahmung der Sünde Adam's durch die Sünden aller übrigen Menſchen (vgl. Hoſeas 6, 7). Dagegen bemerkt ſchon Auguſtinus, daß dann richtiger von einer allgemeinen Nachahmung der Sünde des Teufels die Rede wäre (vgl. Weish. 2, 24). Zudem blieben die Worte Epheſ. 2, daß wir von Natur aus Söhne des Zornes ſeien, unverſtanden. Es muß alſo eine wirkliche Fortpflanzung der Sünde gemeint ſein. Aber durch die Generation wird nur das Fleiſch fortgepflanzt; wie kann von der verderbten Beſchaffenheit des Fleiſches das ſubſiſtente Weſen der

Seele berührt werden? Dieß erklärt ſich nach dem Grundſatze: Omne receptum (im gegebenen Falle die Seele) est in recipiente (Leib) secundum modum recipientis. Wie kann aber dieſer Schaden der Seele als Schuld anhaften? Dieß erklärt ſich, wenn man erwägt, daß Adam nicht bloß Perſon, ſondern auch Princip der in der Totalität des Geſchlechtes exiſtirenden menſchlichen Natur war; alſo hat die menſchliche Natur in ihm geſündiget, und darum wird dieſe Sünde auch durch einen Act der Natur (durch die Zeugung) auf die übrigen Glieder der Gattung übertragen, die gleich den Gliedern eines Menſchenleibes an der von dem ganzen Menſchen gewollten und ausgeführten Handlung Theil haben. Da aber bloß die erſte Sünde Adam's auf das bonum naturae Bezug hat, ſo kann auch die erſte Sünde und deren unmittelbare Folge, die carentia originalis justitiae, nicht aber irgend eine andere nachfolgende Sünde Adam's auf ſeine Nachkommen verpflanzt werden. Darum gebraucht der Apoſtel das Wort peccatum im Singular; wird, wie Pſalm 50: In peccatis concepit me mater mea, die Pluralform gewählt, ſo ſoll nur angedeutet werden, daß in der Einen Sünde virtuell viele andere perſönliche Sünden enthalten ſeien. Warum ſagt der Apoſtel: Per unum hominem, d. h. durch Einen Mann — und nicht per unam mulierem, wie es doch der Moſaiſchen Erzählung angemeſſen wäre? Deßhalb nicht, 1) weil in den genealogiſchen Regiſtern der heiligen Schrift immer nur die Männer genannt werden; 2) weil das Weib vom Manne genommen, mithin das, was des Weibes iſt, auf den Mann zurückfällt; 3) weil im Manne das active Princip der Zeugung vertreten iſt, mithin durch ihn, wie die Natur, ſo auch das vitium naturae fortgepflanzt wird. — Et per peccatum mors. Iſt denn der Tod nicht etwas Natürliches? In Hinſicht auf die principia naturalia des aus Entgegengeſetztem zuſammengeſetzten Menſchenkörpers allerdings; aber durch die Gnade konnte die natürliche Sterblichkeit des Leibes überwunden werden; gleichwie es wenigſtens logiſch denkbar iſt, daß ein Schmied dem von ihm verfertigten Meſſer die Befähigung, nicht zu roſten, mittheile, obſchon das Eiſen ſeiner Natur nach dem Roſten ſich nicht entziehen kann. — Ita in omnes..... in quo omnes peccaverunt. In quo scil. homine oder peccato. Aber war nicht auch Chriſtus in Adam enthalten? Er war wol quoad corpulentam substantiam carnis in Adam enthalten, aber nicht

secundum seminalem rationem, die eben das active Princip der Zeugung iſt. Alſo iſt die Erbſünde auf ihn nicht übergegangen. — Über VV. 13. 14 beſtehen zwei abweichende Auslegungen. Nach Auguſtinus ſoll V. 13 zeigen, daß die Sünde auch unter dem Geſetze blieb. Usque ad legem enim peccatum erat in mundo. Usque hat demzufolge eine incluſive Bedeutung; lex kann entweder als Naturgeſetz oder als Moſaiſches Geſetz genommen werden; peccatum als Erbſünde und actuelle Sünde. Nimmt man lex als Naturgeſetz, ſo wäre der Sinn folgender: Als Erbſünde iſt die Sünde in den Kindern vor Eintritt des Vernunftgebrauches (ante legem) und ſpäter treten auch actuelle Sünden hinzu, da kein Menſch ohne Sünde iſt. Iſt lex das Moſaiſche Geſetz, ſo beſagt V. 13: Wie vor Moſes die Erbſünde ſammt actuellen Sünden die Menſchen beherrſchte, ſo auch noch unter dem Geſetze. Peccatem autem non imputabatur. Der Sinn iſt ſelbſtverſtändlich, wenn man lex als lex naturalis, und als Subject der Imputation die Kinder vor dem Eintritt des Vernunftgebrauches nimmt. Bedeutet lex das Moſaiſche Geſetz, ſo ſind unter der nicht imputirten Sünde ſolche peccata zu verſtehen, welche an ſich nicht gegen die natürliche Ordnung der Dinge ſind, und erſt durch das Moralgeſetz auf Sinai förmlich unterſagt wurden, z. B. Non concupisces u. ſ. w. Andere Sünden, welche gegen die natürliche Ordnung der Dinge verſtoßen, z. B. Ehebruch, wurden auch vor Moſes beſtraft (vgl. 1 Moſ. 33). Sed regnavit mors.... etiam in eos, qui non peccaverunt.... Mors kann entweder ſpirituell auf die ewige Verdammniß gedeutet werden, der die Menſchen ohne actuelle Verſündigung durch Erbſünde verfallen waren; oder auf den leiblichen Tod, wofern man das vorausgehende non imputare im Auge behält, wornach geſagt wäre: Auch unſchuldige Kinder, Menſchen ohne actuelle Sünde müſſen ſterben. — Ambroſius verſteht nnter peccatum (V. 13) bloß die actuelle Sünde, unter lex bloß das Moſaiſche Geſetz; das non imputare bedeutet, daß die erſt durch Moſes verbotenen Handlungen früher in der Meinung der Menſchen nicht als ſtrafbar vor Gott galten, weßhalb auch freventlich Sünde auf Sünde gehäuft wurde. Dafür herrſchte auch (mors) das Verderben der Sünde in eos qui peccaverunt... (Ambroſius behauptet, das „non“ vor peccaverunt ſei ein interpolirtes Einſchiebſel) in similitudinem praevaricationis Adae. Adam glaubte, er werde durch den Genuß der Frucht

unſterblich werden; ſo ließen ſich auch die Abgötterer durch den Teufel bethören und zum Abfall von Gott und Teufelsdienſt verleiten. Die Worte: in eos qui peccaverunt, ſetzen voraus, daß es Andere gab, qui non peccaverunt; über dieſe hatte der Tod keine Gewalt, d. h. die Verehrer des wahren Gottes waren dem gräuelvollen Verderben der Sünde nicht verfallen. Die beiden Auslegungen von Auguſtinus und Ambroſius laſſen ſich in eine dritte zuſammenſchmelzen. Der Apoſtel hatte früher geſagt: Durch Einen Menſchen ſei die Sünde in die Welt gekommen. Nun könnte geſagt werden, wo kein Geſetz iſt, da iſt auch keine Schuld, mithin gab es vor Moſes keine Sünde, wie ſich denn wirklich nach den Worten des Apoſtels die Menſchen ihre Sünden nicht als Verletzungen göttlicher Geſetze anrechneten, am allerwenigſten aber von einer Erbſchuld wußten. Wie falſch ſie jedoch dachten, zeigt die Herrſchaft des Todes auch vor der Zeit des Geſetzes; und damit es nicht ſcheine, als ob der Tod bloß die Strafe perſönlicher Sünden ſei, wird darauf hingewieſen, daß auch Kinder und Gerechte, die keine Todſünden begiengen, ſtarben; denn ſie hatten als Kinder Adam's auch deſſen verderbte Natur an ſich (in similitudinem praevaricationis Adae). Qui est forma futuri scil. Christi (vgl. 1 Kor. 15, 47) hinſichtlich des Einfluſſes auf die Geſammtheit der Gattung; denn wie der erſte Adam Sünde und Tod, ſo hat der zweite Adam wieder Gerechtigkeit und Leben der Welt eingepflanzt. Es beſtehen auch andere Ähnlichkeiten zwiſchen Adam und Chriſtus; keiner der Beiden wurde durch einen Mann erzeugt; wie aus Adam's Seite das Weib genommen wurde, ſo floß aus Chriſti Seitenwunde der Gnadenquell der Sacramente, aus welchen die Kirche ſich bildete. — Im Folgenden (5, 15—21) handelt der Apoſtel von der Aufhebung der Wirkungen der Sünde durch die Gnade, und zwar 5, 15—19 mit Beziehung auf die Erbſünde, 5, 20. 21 mit Beziehung auf die unter der Herrſchaft des Geſetzes vergrößerte Schuld der actuellen Sünden. Die Superabundanz der Gnade (V. 15) wird dahin erklärt, daß ſie nicht nur die durch Adam's Schuld verurſachte Erbſünde, ſondern auch die actuellen Sünden aufhebt und viele andere Güter verleiht. Daher die Auseinanderhaltung der beiden Worte gratia (Sündenvergebung und Rechtfertigung) und donum. Die Plures, an welchen ſich die Gnade erweist, ſind nicht vergleichungsweiſe den multis gegenübergeſtellt, welche der Sünde wegen ſterben,

ſondern beide Ausdrücke der Gegenſatz zu dem Einen, von welchem die Sünde, und zu dem Einen, von welchem die Gnade ſtammt. — Im V. 20 ſagt der Apoſtel: Lex autem subintravit, ut abundaret delictum. Hier fällt zunächſt der Ausdruck subintravit auf. Subintrare = latenter intrare. Da aber das Geſetz öffentlich verkündet wurde, ſo kann unter dem latenter nur der tiefere pneumatiſche Sinn des Geſetzes gemeint ſein. Subintrare kann auch die Zwiſchenſtellung des Geſetzes zwiſchen der Sünde Adam's und der Gnade Chriſti bedeuten. In dem nachfolgenden Satze: ut abundaret delictum kann ut entweder im conſecutiven oder cauſalen Sinne genommen werden. Wird es im conſecutiven Sinne genommen, ſo beſagt die Stelle, daß das geſetzliche Verbot die ſündliche Begier reize und hiedurch zur Vermehrung der Übertretungen beitrug; oder auch, daß die Schuld der Verfehlung, weil gegen ein ausdrücklich promulgirtes Geſetz gegeben, größer wurde, als ſie vordem war. Wird ut im cauſalen Sinne genommen, ſo iſt das abundare entweder als Vergrößerung der Sünde in der Vorſtellung des Fehlenden, oder als geſteigertes Gefühl der Schmach in Folge dieſer vertieften Erkenntniß zu nehmen. Weiters wird noch bemerkt, daß lex in einem fünffachen Sinne genommen werden könne (hier als Geſetz Moſis im Allgemeinen), und in Abſicht auf die Juden ein dreifacher Zweck deſſelben hervorzuheben ſei, indem es für die Sünder eine Geißel, für die Unvollkommenen ein Pädagog, für die Guten und Frommen in ſeinem ceremoniellen Theile ein Sinnbild des für die Zukunft Verheißenen ſein, in ſeinem moraliſchen Theile erbaulichen Troſt gewähren ſollte.

In Röm. 8, 19—22 ſpricht der Apoſtel von der nach ihrer Verklärung ringenden Creatur. — Exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat. Die Verdoppelung exspectatio exspectat, an Pſalm 39, 1 erinnernd, drückt die Intenſivität des Verlangens aus. Unter der Creatur ſind entweder die gerechten Menſchen zu verſtehen (Tit. 2, 13), die in dem Zuſtande, in welchem ſie von Gott geſchaffen worden, verharren, und welchen deßhalb in gewiſſem Sinne alle anderen Creaturen gehorchen (Jac. 1, 18); oder die menſchliche Natur im Allgemeinen, ſoweit ſie noch informis iſt, in den Gerechtfertigten quoad gloriam, in den Nichtgerechtfertigten quoad gratiam justificationis (vgl. Job 14, 14); oder endlich die ſinnliche Natur, bei welcher wieder entweder an ihre natürliche

Vollendung oder übernatürliche Verherrlichung gedacht werden kann. — VV. 20. 21. 22 enthalten Nothwendigkeit, Ziel und Zeichen des Harrens. Das Harren iſt nothwendig wegen des der Creatur anhaftenden Defectes: Vanitati enim subjecta est.... Auf den Menſchen bezogen bedeutet dieß deſſen Abhängigkeit von den körperlichen Dingen (Pred. 1, 2), die mit der zukünftigen Auferſtehung ein Ende nehmen ſoll (Matth. 22, 30). Auf die menſchliche Natur bezogen iſt vanitas die Paſſibilität derſelben (Pſalm 38, 6), non volens, weil als Strafe verhängt. Auf die irdiſche Natur bezogen bedeutet vanitas die Veränderlichkeit derſelben, gegen welche ſich die einzelnen Naturdinge ſträuben, weil das allgemeine Geſetz ihren particulären Beſtand bedroht. Eben ſo muß auch das ingemiscere und parturire verſchieden gedeutet werden, je nachdem creatura die ſinnliche Natur oder den Menſchen bedeutet. Im erſteren Falle iſt das ingemiscere mit dem vorausgehenden ſchon erwähnten non volens, das parturire mit dem vorausgehenden exspectet gleichbedeutend. Im letzteren Falle hat man zuerſt zu beachten, daß es omnis creatura heißt; omnis d. h. im Menſchen iſt alles Creatürliche, Intellectuelles und Sinnliches enthalten; das ingemiscere kommt von den Leiden der Zeit und von der Verſchiebung des Beſitzes der gehofften himmliſchen Güter (Klagel. 1, 22); das parturire iſt die daraus entſpringende Betrübniß (Sprichw. 13, 12; Joh. 16, 21; Pſalm 47, 7); usque adhuc, d. i. auch nach erlangter Gnade der Rechtfertigung — oder: ſo lange es Menſchen auf Erden gibt — oder: nicht nur unſere vorchriſtlichen Väter ſondern auch wir Chriſten (vgl. 2 Petr. 3, 4). — Im V. 26 iſt vom unausſprechlichen Seufzen und Flehen des heiligen Geiſtes die Rede. Dieß iſt nach Thomas auf das durch den heiligen Geiſt erweckte Seufzen unſerer Herzen zu deuten (vgl. Nahum 2, 7); inenarrabilibus wird geſagt entweder wegen des Gegenſtandes der Herzensſehnſucht, d. i. wegen der ewigen Herrlichkeit (2 Kor. 12, 4) — oder wegen der Unausſprechlichkeit dieſer Stimmungen (Job 38, 37).

In Röm. 9, 6 — 33 wird durchgeführt, daß der Vorrang, welchen die Juden wegen ihrer leiblichen Abſtammung von Abraham vor allen übrigen Völkern anſprechen, jenen gebühre, welche geiſtlich von Gott abſtammen. Dieſer Vorrang wird durch göttliche Wahl ertheilt (9, 6—23), ohne Rückſicht auf den Unterſchied zwiſchen Juden und Heiden (9, 24 — 33). Der Abſchnitt 9, 6 — 23 zerfällt

wieder in zwei Partien; zuerſt wird gezeigt, wie die Menſchen durch göttliche Erwählung zur Sohnſchaft Gottes gelangen (9, 6—13), ſodann daß dieſe göttliche Wahl nicht gegen Gottes Gerechtigkeit ſtreite (9, 14—23). In Bezug auf Erſteres führt der Apoſtel an, daß von den Söhnen Abraham's nur Einer erwählt, der andere aber verworfen wurde. Nun aber könnte eingewendet werden, Ismael war nicht von derſelben Mutter geboren wie Iſrael, oder er war vor Abraham's Beſchneidung erzeugt; darum wird weiter an Iſraels Söhnen ein Beiſpiel vorgeführt, welches jenen Einwand nicht zuläßt. Denn Jacob und Eſau hatten Einen Vater und Eine Mutter, ja ſie wurden mit Einem Male zugleich empfangen, und ehe ſie noch geboren wurden, iſt Jacob ſchon auserwählt worden. Beide wurden mit Einem Male empfangen, und doch wurde nur Einer erwählt; — ein Beweis, wie ſehr die Manichäer mit ihrer aſtrologiſchen Nativitätsſtellerei im Irrthum ſind. Noch vor der Geburt beider wurde Eſau zu Jacob's Knechte beſtimmt; alſo irren die Pelagianer, welche die Verleihung der Gnade von vorausgehenden Verdienſten abhängig machen; eben ſo Origenes, welcher die Verſchiedenheiten in den irdiſchen Lebensſchickſalen der Menſchen von einem verſchiedenen Verhalten der präexiſtenten Menſchenſeelen abhängig macht. Gott wählte Einen aus Zweien aus, nicht weil derſelbe heilig war, ſondern damit er heilig werde. Man kann die vom Apoſtel angezogenen Worte 1 Moſ. 25, 23: Major serviet minori auf das göttliche Vorherwiſſen beziehen; das andere Citat aus Malachias 1, 2 aber: Jacob dilexi, Esau odio habui involvirt unläugbar einen Beſchluß göttlicher Vorausbeſtimmung. Denn ehe Gott von Jacob geliebt wurde, liebte er denſelben. Dieſe dilectio war die Urſache der electio, d. i. der Auserwählung vor Anderen, die electio Urſache der praedestinatio, durch welche Gott den Menſchen auf das ihm zugedachte Gute hinrichtet. Das Verhältniß zwiſchen dilectio und electio iſt in Gott gerade das Umgekehrte von jenem im Menſchen; denn beim Menſchen geht die electio voraus und folgt die dilectio nach. Prädeſtination (praedestinatio gloriae) und Reprobation (praeparatio poenae) ſind beide von Ewigkeit her beſchloſſen; aber während die Prädeſtination eine praeparatio meritorum in ſich ſchließt, gibt es keine praeparatio peccatorum von Seite Gottes, ſondern nur ein Handeln Gottes in Vorausſicht desſelben, während es andererſeits keine bedingende praescientia

meritorum geben kann. Iſt aber die rein vom Belieben Gottes abhängige Bevorzugung einzelner Menſchen nicht eine Ungerechtigkeit gegen Andere, welchen das Glück, Erwählte zu ſein, nicht zu Theil wird? Hierauf gibt der Apoſtel VV. 15—19 Antwort: VV. 15. 16 mit Rückſicht auf die Vorherbeſtimmung zur Seligkeit; VV. 17. 18 mit Rückſicht auf die Reprobation der Böſen. Mit Rückſicht auf Erſteres citirt er 2 Moſ. 33, 19 nach der Überſetzung der *oi ó*, aus welcher Stelle zunächſt hervorgeht, daß alles Gute der göttlichen Erbarmung zuzuſchreiben ſei (Jeſai. 63, 7; Klagel. 3, 22). Man kann ſie auf doppelte Art auslegen: Miserebor cui misereor i. e. miserebor illi qui dignus est misericordia (Pſalm 102, 13); was emphatiſch wiederholt wird durch den Zuſatz: Misericordiam praestabo cui misereor. Nun könnte man wieder auf doppelte Weiſe erklären wollen, wie Jemand misericordia dignus ſein könne; entweder wegen vorhergegangener, oder wegen vorhergeſehener Verdienſte. Erſteres wäre jedoch offenbar pelagianiſch, und auch das Letztere iſt unzuläßig, weil alles Gute, mithin auch Eingießung und Gebrauch der Gnade, Erfolg und Wirkung, nicht aber Urſache der Prädeſtination iſt. Daher läßt ſich kein anderer Grund des göttlichen Erbarmens finden, als eben der göttliche Wille ſelber; und da das Erbarmen keine Schuldigkeit iſt, ſo widerfährt demjenigen kein Unrecht, dem Gott keine Barmherzigkeit angedeihen läßt; vielmehr thut Gott jederzeit Recht, ob er ſtrafe oder ob er ſich erbarme. Da aber das Erbarmen neben der Prädeſtination ſeit ewig (Pſalm 102, 17) auf die Berufung und Rechtfertigung in der Zeit (Tit. 3, 5) und die zukünftige Glorie (Pſalm 102, 4) in ſich faßt, ſo wird in der citirten Stelle das Futurum: Miserebor gebraucht. Übrigens entſpricht die hier gegebene Erklärung von 2 Moſ. 33, 19 dem Texteslaut der Vulgata: Miserebor cui voluero, et clemens ero cui mihi placet. Und nun der daraus gezogene Schluß: Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei, d. i. nicht der eigenen Willensgüte, noch ſeinen guten Werken, ſondern einzig der Gnade Gottes dankt der Menſch, daß er Erbarmen bei Gott findet. Oder: Daß der Menſch das Gute will (volentis) und wirkt (currentis), verdankt er der Gnade. — VV. 17. 18 handeln von der Reprobation der Böſen mit Bezug auf 2 Moſ. 9, 10. In dieſer Stelle iſt zu berückſichtigen, was Gott thut, und zu welchem Zwecke. Erſtlich was Gott thut: Quia in hoc ipsum

excitavi te (an Pharao gerichtete Worte). Nach dem Texte der Vulgata iſt ſtatt excitavi zu leſen: posui. Der Sinn iſt: Obwol deinen Werken nach dem Tode verfallen (Röm. 1, 32), habe ich dir dennoch noch zu leben gegönnt, um dich zu erwecken. Daraus iſt zu entnehmen, daß Gott den Böſen nicht nur kein Unrecht zufügt, ſondern überdieß noch Gnade angedeihen läßt. Bezieht man aber das excitare auf die Vollbringung böſer Werke, ſo kann es nur permiſſiv genommen werden (Röm. 1, 28), ohne daß jedoch hiedurch der Sinn der Stelle erſchöpft wäre. Man muß vielmehr zugeſtehen, daß Gott nicht nur zu guten Handlungen (Daniel 13, 45), ſondern auch zu böſen veranlaßt (Jeſai. 13, 17), jedoch nicht direct, ſondern ſo, daß er den Menſchen zu etwas an ſich Gutem ſollicitirt, was aber vom Menſchen aus eigener Schuld in's Schlimme verkehrt wird (Röm. 2, 5; Job 24, 32; Jeſai. 10, 6. 7). Weiter fragt es ſich, zu welchem Zwecke Gott Solches thut und geſchehen läßt? Um ſich ſelbſt zu offenbaren (Röm. 1, 20), und zwar Jenen ſelber, auf welche er wirkt: Ut ostendam in te virtutem meam (2 Moſ. 14, 31) — und um Anderer willen (Pſalm 95, 3). Aus dem Geſagten wird nun der Schluß abgezogen: Ergo, cujus vult, miseretur, et quem vult, indurat. In welchem Sinne geſagt werden könne, Gott verhärte die Herzen der Menſchen, leuchtet aus dem Vorhergegangenen ein: dieſe Verhärtung muß letztlich als ein Act Gottes genommen werden, da letztlich Alles auf den göttlichen Willen zurückzuführen iſt; was nicht aus ſeinem erbarmenden Willen abgeleitet werden kann, muß aus ſeinem gerechten Willen erklärt werden.

In Gal. 2, 1 ff. erzählt der Apoſtel, wie er „nach vierzehn Jahren" wieder nach Jeruſalem gekommen, um mit den Apoſteln ſich zu beſprechen. Er gibt Zeit, Ort, Zeugen und Motive der Beſprechung an. Was die Zeit anbelangt, ſo ſagt er: post quatuordecim annos. Wollte man dieß ſo nehmen, als ob er vierzehn Jahre nach ſeiner erſten Reiſe nach Jeruſalem (Gal. 1, 18), die er drei Jahre nach ſeiner Bekehrung vornahm, nach Jeruſalem gekommen wäre, ſo müßte man annehmen, daß er den Apoſtel Petrus achtzehn Jahre nach dem Hingange des Herrn in Jeruſalem getroffen. Dieß wird aber als unmöglich befunden. Denn Petrus lebte nach dem Hingange des Herrn noch vierzig Jahre; davon gehen fünfundzwanzig auf ſeinen Aufenthalt in Rom, ſieben Jahre

auf Antiochien; er hätte demnach fünfzig Jahre nach Christi Hingang leben müssen, damit jene Begegnung in Jerusalem hätte statt haben können. Man muß also annehmen, daß Paulus im vierzehnten Jahre nach seiner Bekehrung wieder nach Jerusalem gekommen sei; freilich muß auch damals schon Petrus den Episkopat in Antiochien bekleidet haben, und noch dazu bereits im letzten Jahre vor seiner Abreise nach Rom (denn 14 + 25 = 39 Jahre; und weil es heißt: post XIV annos, so ist zu rechnen 14 + 1 + 25 = 40 Jahre). Aber Antiochien ist ja von Jerusalem nur mäßig entfernt: und so konnte es geschehen, daß er sich irgend einmal dahin verfügte, und da eben mit Paulus zusammentraf. — V. 11 wird bemerkt, daß Paulus dem Petrus in's Angesicht widerstand; in faciem, d. i. nicht durch heimliche Machinationen, sondern frei und offen ihm entgegentretend als der Gleiche. Apostolus fuit par Petro in executione auctoritatis, non in auctoritate regiminis. Petrus war im Irrthume; der heilige Geist bewahrte die Apostel wol vor schweren Sünden (Psalm 74, 4), aber des Looses menschlicher Gebrechlichkeit waren sie nicht überhoben (1 Joh. 1, 8).

Aus den alttestamentlichen Schriften commentirte Thomas das Buch Job, die Psalmen, das Hohelied, die Propheten Jesaias und Jeremias. Bezüglich des Buches Job erklärt er, daß er sich ausschließlich auf Darlegung des Literalsinnes beschränken wolle, indem die vortreffliche mystische Auslegung des heiligen Papstes Gregorius M. Alles erschöpft habe, was sich über den mystischen Sinn dieses heiligen Buches sagen lasse. Bei der lehrhaften Tendenz desselben wäre die Frage, ob Job eine geschichtliche Person sei, von untergeordneter Bedeutung, wenn er nicht in anderen Büchern der heiligen Schrift (Ezech. 14; Jac. 5) auf solche Weise erwähnt würde, daß ein Zweifel an seinem geschichtlichen Charakter einem Angriffe auf das Ansehen und die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift gleich käme. Über den Zweck des Buches erklärt sich Thomas, anknüpfend an die verschiedenen Ansichten der alten Philosophie über den Lauf der Welt und die Schicksale der Menschen. Die zuerst ausgesprochenen Meinungen waren die rohesten und unvollkommensten; die ältesten griechischen Physiker (Naturphilosophen) kannten keine Vorsehung und hielten den Zufall für das Princip alles Geschehens in der Welt, worin ihnen auch einige Spätere (Demokrit, Empedokles) wenigstens theilweise beistimmten. Die ihnen nach-

folgenden Philoſophen konnten ſich die ſtrenge Geſetzmäßigkeit in der Ordnung der Natur nicht verbergen, und wurden zur Überzeugung hingedrängt, daß es wenigſtens im Bereiche des natürlichen Geſchehens eine göttliche Providenz gebe; aber ſie blieben faſt alle darüber im Zweifel, ob auch in den menſchlichen Erlebniſſen eine ſolche Providenz walte. Einige glaubten, daß in denſelben lediglich nur ſo viel vernunftgemäßer Zuſammenhang ſei, als der Menſch durch die Kraft ſeines Wollens und Erkennens in ſie bringe; Andere glaubten, daß alles menſchliche Geſchehen durch ſideriſche Einflüſſe oder andere fataliſtiſche Urſachen beſtimmt ſei. Welchen entmuthigenden und entſittlichenden Einfluß ſolche Lehren nehmen mußten, iſt klar; darum folgt, um ſolchen Anſichten zu begegnen, in der Reihe der heiligen Bücher das Buch Job unmittelbar auf diejenigen, in welchen das Geſetz und das Auftreten der Propheten dargelegt wird; es ſoll zeigen, daß die menſchlichen Schickſale durch einen höheren Willen geleitet werden, und namentlich die Leiden der Guten nicht ohne Gottes Fügung oder Zulaſſung eintreten. Unter der buchſtäblichen Auslegung des Buches, welche Thomas geben will, iſt eine doctrinelle Expoſition zu verſtehen, welche den Text des Hagiographen aus dem Lehrſyſtem der kirchlichen Theologie, ſo wie aus den Anſchauungen einer chriſtlich-ariſtoteliſchen Kosmologie und Phyſik erklärt; ein Verfahren, zufolge deſſen der Commentar einen eben ſo großartigen als inſtructiven Charakter gewinnt, und gewiß immerfort eines der intereſſanteſten Denkmale der bibliſchen Auslegungskunſt bleiben wird. Um einen ohngefähren Begriff dieſer Auslegungsart zu geben, mögen ein paar Stellen ausgehoben werden. In Job 1, 6. 7 heißt es: Quadam autem die, cum venissent filii Dei ut assisterent coram Domino, affuit inter illos etiam Satan. Cui dixit Dominus: Unde venis? Qui respondens ait: Circuivi terram et perambulavi eam. Die heilige Schrift will uns in dieſer Stelle das geheimnißvolle Walten der göttlichen Weltleitung bildlich veranſchaulichen. Die Ausdeutung des Bildes gehört nicht der myſtiſchen, ſondern der buchſtäblichen Auslegung an, weil es ſich darum handelt, was der Hagiograph zunächſt und unmittelbar ſagen wollte. Um dieß zu ermitteln, muß man ſich die Ordnung vergegenwärtigen, nach welcher Gott das Univerſum regiert; er leitet und beſtimmt das Niedere durch das Höhere derſelben Art, die irdiſchen Körper durch die himmliſchen Körper, die

Menſchen durch die reinen Geiſter. Die reinen Geiſter ſcheiden ſich in die zwei gegenſätzlichen Klaſſen der guten und böſen Geiſter; die guten, dem Herrn treu gebliebenen Geiſter werden auch Engel (Boten) oder, wie in unſerem Texte, Söhne Gottes genannt, inſoweit ſie Gott durch Theilhaben an ſeiner Glorie ähnlich ſind; die gefallenen Engel heißen Dämonen, und ihr Fürſt der Teufel (diabolus i. e. deorsum cadens) oder Satan, d. i. Feind oder Ankläger. Der Satan ſteht gleich den Söhnen Gottes vor Gottes Angeſicht; aber der Wortlaut des bibliſchen Textes zeigt hinlänglich, daß er auf andere Art vor Gottes Angeſicht ſtand, als die guten Engel. Denn von dieſen wird das assistere ausgeſagt; vom Satan heißt es: affuit. Assistentes ſind, die mit Gott von Angeſicht zu Angeſicht verkehren; affuit drückt ein Stehen vor Gott ohne Anblick Gottes aus. Assistere bedeutet ein Wirken auf Geheiß Gottes im Einverſtändniſſe mit den in Gottes Lichte erſchauten Zwecken des anbefohlenen Wirkens; das bloße adesse ſchließt dieſes Verſtehen und Einverſtandenſein nicht in ſich, vielmehr zeigt ſich nach den weiteren Angaben des Textes das Gegentheil davon. Daß der Satan unter den Engeln ſteht, drückt ſeine Weſensgleichheit mit ihnen aus; er ſteht gleich ihnen vor Gott, weil er auch trotz ſeines entgegengeſetzten Wollens ausſchließlich nur den Abſichten Gottes dient. Quadam die; es iſt die Weiſe der Schrift, überzeitliche Vorgänge als zeitliche darzuſtellen; gleichwie auch in der Erzählung des Sechstagewerkes von Gott geſagt wird, er habe am erſten, zweiten u. ſ. w. Tage geſprochen, obſchon ſein Wort ewig iſt und nur die Erfüllung deſſelben der Zeit anheimfällt. Cui dixit Dominus. Man kann das Sprechen in doppeltem Sinne nehmen, als inneres Sprechen bei ſich, oder als vernehmliche Mittheilung nach Außen. Erſteres iſt in Gott jener ewige Act, in welchem er den Sohn zeugt; letzteres eine beſondere Selbſtmittheilung Gottes an die ſein Wort empfangende Creatur, und zwar entweder durch ſinnliche, dem Ohre vernehmliche Laute (wie in der Taufe und Verklärung Chriſti), oder durch eine in der menſchlichen Einbildungskraft erzeugte Vorſtellung (wie bei den Propheten), oder endlich durch rein geiſtige Mittheilung, wie Gott zum Satan ſprach. Unde venis? Gott ſagt nicht quid facis oder ubi es? Denn dieß wußte Gott ohnehin, weil Aufenthalt und Wirken des Satans durch Gottes Befehl beſtimmt ſind, ſoweit er nämlich Gott als Mittel dient, die

Guten zu prüfen und die Böſen zu ſtrafen. Gottes Frage bezieht ſich alſo nur auf die Intention des Satans, die dieſem eigenſt angehört und in ihrer Bosheit Gott fremd iſt. Qui respondens ait. Dieß iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob Gott erſt durch den Satan etwas erfahren müßte, ſondern als ein Erkennen des Satans, daß all ſein Thun und Streben vor Gottes Angeſicht offenbar ſei. Circuivi drückt im Gegenſatze zur Bewegung in einfach gerader Richtung die ſchlauen Krümmungen der ſataniſchen Liſt aus. Die Menſchen geben ſich derſelben dadurch gefangen, daß ſie das höhere Geiſtige fahren laſſen und an's Irdiſche ſich hingeben; deßhalb ſagt er: Circuivi terram. Diejenigen nun, welche an das Irdiſche ſich hingeben, fallen nothwendig in ſeine Schlingen, und werden ſeine Beute; und von dieſen gilt das weitere: Et perambulavi eam. Der ganze Satz: circuivi terram et perambulavi paßt lediglich auf die irdiſch geſinnten Menſchen; in Beziehung auf die Engel gibt es weder ein circuire und noch weniger ein perambulare — in Beziehung auf die Dämonen bloß ein perambulare — in Beziehung auf die guten Menſchen bloß ein circuire — in Beziehung auf die böſen Menſchen aber gilt das circuire und perambulare. Daß terra ſo viel als terreni homines zu bedeuten habe, geht auch aus dem Contexte hervor; denn in der unmittelbar folgenden Frage Gottes wird vorausgeſetzt, daß der Satan den frommen Hiob, den Gott ſeinen Knecht nennt, auf Erden, d. i. unter den Sündigen nicht gefunden habe. — Zu Job 1, 14 ff. macht Thomas die Bemerkung, daß bei der Aufeinanderfolge der Hiobsboſten ein Fortſchreiten von geringerem Unglücke zu größerem bemerkbar ſei, während bei der vorausgehenden Aufzählung der Güter, welche Job anfänglich beſaß, die umgekehrte Ordnung beobachtet wird. Der Grund von Beiden iſt einleuchtend; will man das Glück eines Menſchen ſchildern, ſo nennt man das Weſentliche zuerſt, und läßt das weniger Erhebliche folgen; bei Unglücksfällen aber müſſen, damit jeder Schlag die gehörige Wirkung thue, die minderen vorausgehen und die ſchwereren nachfolgen. — Im Cap. 9 rechtfertiget ſich Job gegen den Vorwurf, als ob er mit Gott rechten wolle. Der Menſch kann mit Gott nicht rechten: Si voluerit contendere cum eo, poterit ei respondere unum pro mille (9, 3). Warum gerade mille? Die Species der Zahlen erſtrecken ſich nach einigen Philoſophen des Alterthums bis 10, von da an wiederholen ſich

in allen höheren Zahlen nur die früheren; 1000 ist aber der Kubus aus 10, und steht darum für jede unbestimmt große Zahl. Demnach lautet der Sinn der Stelle: Es läßt sich kein Maaß finden, nach welchem sich bestimmen ließe, um wie viel die göttliche Gerechtigkeit über der menschlichen stehe. Gott ist sapiens corde et fortis robore (V. 4) und steht in Beidem weit über aller geschöpflichen Kraft (9, 4—7) und Weisheit (9, 8—21). Er hat unbedingte Macht über die Menschen: Quis restitit ei et pacem habuit? Die ganze sichtbare Natur gehorcht seinem Willen: die zusammengesetzten Körper (V. 5: Qui transtulit montes....), die einfachen Elementarkörper (V. 6: Qui commovet terram....), die himmlischen Körper (V. 7: Qui praecipit soli....). Zunächst ist hier das Aufsteigen von den minder vollkommenen Körpern zu den vollkommeneren, von den zusammengesetzten zu den einfachen, von den veränderlichen zu den unveränderlichen wahrzunehmen. Qui transtulit montes et nescierunt hi quos subvertit in furore suo. Es ist nicht nöthig, hiebei an eine wunderbare Versetzung der Berge zu denken; es genügt, diese That Gottes auf natürliche Weise zu erklären. Alles, was auf natürliche Weise entsteht, muß auch auf natürliche Weise wieder einmal vergehen; da nun auch die Berge durch einen natürlichen Generationsproceß entstanden sind, so müssen sie auch wieder einmal auf natürliche Weise vergehen, und diesen Einsturz derselben, der nothwendig mit einer Veränderung der Lage ihrer einzelnen Theile verbunden ist, nennt der Hagiograph eine Versetzung der Berge. Dieser natürliche Vorgang wird aber mit Recht als eine That Gottes genommen, weil die Natur im Verhältnisse zu Gott überhaupt nur als ein Werkzeug aufzufassen ist, mithin nicht selber handelt, sondern zuletzt und zuhöchst nur Organ der Handlungen Gottes ist. Subvertit in furore suo. Damit soll das Gewaltige und Plötzliche der Katastrophe ausgedrückt werden; der Zorn (furor) wird von Gott nur metaphorisch ausgesagt, und bedeutet die auf Bestrafung der Bösen gerichtete Absicht des Herrn. Qui commovet terram de loco suo, et columnae ejus concutiuntur. Auch die Erschütterung der Erde läßt sich auf natürliche Weise aus der Wirksamkeit der im Erdinneren eingeschlossenen Dämpfe erklären; unter den erschütterten Säulen derselben kann man sich entweder ihre Berge, oder die Paläste, Säulen und Thürme, die über dem Boden der Erde erbaut sind, oder auch die innersten festen

Theile der Erde, gleichſam die Grundveſten derſelben, denken. Qui praecipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo. Hier iſt eine Antitheſe in's Auge zu faſſen; die Erde iſt das ſtets Ruhende, die Sterne ſind das ewig Kreiſende; an erſterer bewährt Gott ſeine Macht, indem er ſie bewegt, an letzteren dadurch, daß er ſie zum Stillſtand bringt. Aber auch dieſer iſt nicht als wirkliches Stilleſtehen der Sterne zu denken, ſondern als eine Verdunkelung und Verhüllung ihres Scheines durch die Erddünſte, welche, obſchon ein natürlicher Vorgang, letztlich doch nur aus einem Geheiß des göttlichen Weltordners erklärt werden kann. — Nachdem Job der Macht Gottes die Ehre gegeben, ſo zeigt er nun weiter, daß auch gegen die Weisheit Gottes nicht aufzukommen ſei. Er ſchlägt hiebei einen umgekehrten Gang ein, indem er von den Geſtirnen beginnt (9, 8—10) und beim Menſchen endet (9, 11—22), und zwar mit gutem Grunde; denn die Geſtirne ſind in der abſoluten Gleichförmigkeit ihrer Bewegungen der augenfälligſte Beweis der göttlichen Weisheit; während umgekehrt die Erſchütterung und Bewegung der trägen und ſchweren erdhaften Körper ein augenfälligſter Beweis der Macht und Stärke ſind. Die Weisheit Gottes offenbart ſich aber hauptſächlich in dreierlei Hinſicht: daß ſie unermeßlich Großes umfaßt (Qui extendit coelos solus V. 8), das Wandelbare und Veränderliche in eine ſichere Ordnung bringt (graditur super fluctus maris V. 8), daß ſie das Mannigfaltige in einem tiefſtgedachten, unerforſchlichen Zuſammenhange miteinander verkettet, wie ſich in der Gruppirung der Himmelskörper zeigt (Qui facit Arcturum et Oriona et Hyadas et interiora Austri V. 9). In der Aufzählung der Sternbilder beginnt Job mit dem nördlichſten und geht bis zu dem ſüdlichſten fort. Alle zugleich könnten nur von Jenen geſehen werden qui sub aequinoctiali habitant, si tamen aliqui ibi habitant. Wir auf der nördlichen Erdhälfte können die ſüdlichſten Sternbilder nicht wahrnehmen, weil wir den Südpol des Himmels nicht ſehen; und darum heißen ſie die interiora (i. e. quasi occulta) Austri. Auf die angeführte dreifache Bekundung der göttlichen Weisheit beziehen ſich die drei Adjective, die in V. 10 von den Werken Gottes ausgeſagt werden: Qui facit magna et inscrutabilia et mirabilia, quorum non est numerus, d. h. was von Menſchen nicht gezählt werden kann; denn an ſich ſind die Werke Gottes zählbar, weil er Alles nach Zahl, Maaß und Gewicht geordnet hat. — VV. 11 ff.

kommt die Rede auf die Weisheit Gottes, wie sie sich in den Schicksalen der Menschen offenbart. Das Amt eines Lenkers der menschlichen Schicksale faßt aber drei Stücke in sich: Ausrüstung der Menschen mit dem, was sie bedürfen; Prüfung ihrer Handlungen; Bestrafung und Reinigung der Schuldigen. In dieser dreifachen Beziehung offenbart nun Gott nach Job's Worten eine unergründliche Weisheit. Erstlich in der Austheilung seiner Wohlthaten, welche von den Menschen gar nicht vollkommen verstanden werden können: Si venerit ad me, non videbo eum; si abierit, non intelligam eum (V. 11). Gott kommt zu den Menschen, indem er sie erleuchtet, zum Guten entflammt, oder auf andere Art ihnen Gutes erweiset (Jesai. 35, 4). Gott entfernt sich von den Menschen, wenn er ihnen seine Wohlthaten oder seinen Schutz entzieht (Psalm 9, 22). Bisweilen entzieht er sich scheinbar den Menschen, aber nur, um ihr Heil zu fördern (Röm. 8, 28); in diesem Falle kommt er zu den Menschen, ohne von ihnen gesehen zu werden. Ein anderes Mal fährt er fort, den Menschen nach ihrem Wunsche Gutes zu erweisen, was aber von diesen mißbraucht wird; für diesen Fall gilt, was Job sagt: Gott entferne sich, ohne daß der Mensch es merke. In beiden Fällen aber wird Gottes Walten von dem Menschen nicht aufgefaßt, und dieß ist das Unergründliche seiner Weisheit in Spendung seiner Wohlthaten. Eben so tief und eindringlich ist die Weisheit seines Gerichtes über die Handlungen der Menschen; Niemand kann ihm da entrinnen: Si repente interroget, quis respondebit ei (V. 12)? Gott hält Anfrage, indem er den Menschen durch innere Erleuchtung oder äußere Wohlthaten und Züchtigungen zur Einkehr in sich nöthiget (Psalm 10, 6). Der Mensch könnte nur dann genügend antworten, wenn er sich tadelfrei wüßte; aber wo ist der vollkommen tadellose Mensch (Sprichw. 20, 9)? Repente ...., müßte der Mensch Gott nicht augenblicklich auf seine Anfrage Rechenschaft geben, so könnte er vielleicht mittlerweile durch Buße von seiner Schuld sich reinigen. Menschliche Richter ermäßigen ihr Urtheil, damit nicht auch sie ein nachsichtlos strenges Urtheil von Anderen erfahren; Gott aber steht über aller Verantwortung. Darum fügt Job bei: Vel quis potest dicere ei, cur ita facis? Endlich offenbart Gott seine Weisheit in seiner strafenden Gerechtigkeit; der Mensch kann ihr durch keine List, durch keinen Gewaltaufwand entrinnen: Deus cujus irae nemo resistere potest (V. 13; vgl.

Pſalm 138, 7). Et sub quo curvantur, qui portant orbem. Darunter ſind nach Auguſtinus die himmliſchen Geiſter zu verſtehen, welche die Befehle des Herrn ausführen (Pſalm 102, 20), und die ſichtbare Natur im Namen Gottes regieren. Daher ſtößt der Menſch, der Gott ſich entziehen wollte, überall auf die Vollſtrecker des abſoluten Herrenwillens Gottes (Pſalm 138, 8; Weish. 5, 21). Man kann unter den curvatis, orbem portantibus auch die Mächtigen der Erde verſtehen, die im Namen Gottes ihr Amt verwalten (Sprichw. 8, 15) und trotz ihrer Macht unter Gottes Zorn ſich beugen müſſen. Um wie viel weniger kann alſo ein anderer Menſch Gott entrinnen: Quantus ergo sum ego, ut respondeam ei et loquar verbis meis cum eo? (V. 14. Loquar i. e. contendam examinando ejus facta et dicendo: Cur ita facis?) — Qui etiamsi habuero quippiam justum, non respondebo.... (V. 15); quippiam drückt aus, wie ungewiß es iſt, ob der Menſch vor Gott als Gerechter gelten könne (1 Kor. 4, 4; Jeſai. 64, 6). Et cum invocantem me exaudierit, non credo quod audierit vocem meam (V. 16). Gott erhört die Menſchen oft auf andere Weiſe, als ſie es wünſchen; ſie verſtehen aber die Wohlthat nicht, die Gott ihnen erweiſt, und glauben nicht, daß ſie erhört worden ſeien, ſondern gehen ganz in der Empfindung des ſinnlich wehthuenden Heilsmittels auf; wie auch Job im Weiteren ſchildert (V. 17): In turbine conteret me, et multiplicabit vulnera mea etiam sine causa, d. h. ohne daß der Menſch die Urſache dieſer Züchtigungen durchſchaute. Non concedet requiescere spiritum meum.... (V. 18); denn die Ruhe und Erquickung tritt erſt am Ende aller Prüfungen und Leiden ein (Matth. 5, 11). — Nun folgt, was im Buche Job ſonſt allenthalben zu bemerken iſt, eine nachträgliche ausführlichere Erläuterung einer vorausgegangenen und durch ihre Kürze dunklen Stelle: Quantus sum ego.... (V. 14). Die Unmöglichkeit eines Rechtens mit Gott wird nachträglich aus zwei Gründen dargethan: Gott iſt zu mächtig, und ich kann auf meine Gerechtigkeit zu wenig bauen, als daß ich es wagen dürfte, mit ihm zu ſtreiten. Si fortitudo... (V. 19). Das Letztere, das Mißtrauen gegen die Gerechtigkeit der eigenen Sache wird abermals durch zwei Gründe belegt: Der Menſch darf nicht hoffen, Gott gegenüber einen Vertheidiger ſeiner Sache zu finden: Nemo audet pro me testimonium dicere; und eben ſo wenig gibt ihm ſein eigenes Gewiſſen ein Zeugniß ſeiner Unſchuld.

Man könnte auf dreifache Weiſe ſich mit einem guten Gewiſſen beruhigen: Erſtlich durch das Bewußtſein, im Stande der Kindſchaft Gottes zu ſein (Röm. 8, 16); aber dieſes Bewußtſein gilt nicht gegenüber einer Anklage Gottes: Si justificare me voluero, os meum condemnabit me (V. 20). Zweitens, wenn man, ohne die Präſumtion, im Stande der Kindſchaft zu ſein, ſich wenigſtens keiner Sünde bewußt wäre (1 Kor. 4, 4); aber auch dieß iſt nicht zuläßig: Si innocentem ostendere, pravum me condemnabit (V. 20). Drittens könnte ſich der Menſch für den Fall einer wirklich begangenen Sünde damit entſchuldigen, daß er nicht aus Bosheit oder wiſſentlich u. ſ. w. gefehlt habe; aber auch dieß wäre eine unerlaubte Präſumtion, da der Menſch ſich ſelbſt nur zu wenig kennt: Etiamsi simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea (V. 21; vgl. Jerem. 17, 9), und über dieſer Unkenntniß ſeiner ſelbſt wird er ſogar ſeines Daſeins überdrüßig: Taedebit me vitae meae.

Im Cap. 28 wird ausgeführt, welch hohe geiſtige Güter die Gerechten ſchon in dieſem Leben von Gott empfangen. Alle dieſe Geiſtesgüter ſind im Begriffe der Weisheit zuſammengefaßt, die in Hinſicht auf ihren Urſprung und Werth alle anderen Güter tief unter ſich läßt. Zuerſt wird der Urſprung aller hochgeſchätzten Erdengüter mit jenem der Weisheit verglichen (9, 1—12); ſodann der Werth der Weisheit mit jenem der koſtbaren Erdendinge verglichen (9, 13—28). Was den Urſprung anbelangt, ſo entſtehen alle Erdendinge an beſtimmten Orten, während die Weisheit über alle räumliche Beſchränkung erhaben iſt. Unter den koſtbaren Erdendingen werden zuerſt die Metalle erwähnt, die unter Obmacht der Sonne und übrigen Geſtirne aus den feuchten Erddünſten entſtehen, daher ſie dehnbar und ſtreckbar ſind, während das Geſtein und Anderes, was ſich nicht dehnen und ſchmelzen läßt, aus den trockenen Exhalationen ſich bildet. Die Verſchiedenheit der Species der Metalle iſt abhängig von den verſchiedenen Graden der Reinheit der Dünſte und der verkochenden Hitze; je reiner die Materie des Metalles, deſto edler dieſes ſelber. Das Gold, das reinſte Metall, findet ſich am häufigſten im Flußſande, wegen der Menge der Ausdünſtungen und wegen der Wärme des Sandes; das Silber in gewiſſen Venen der Erde oder des Geſteines; das Erz iſt gewiſſermaaßen dem Geſteine einverleibt, das Eiſen aber in ſchlammiger, gleichſam noch nicht gehörig verkochter Erde. Habet argentum venarum suarum prin-

cipia (V. 1), nämlich dort, wo ſich Dünſte löſen, die zur Bildung des Silbers geeignet ſind, und mit Erde oder Geſteine vermiſcht zu Silberadern werden. Et auro locus in quo conflatur; inſofern unter den entſprechenden Bedingungen die Goldkörnchen des Sandes zu größeren Quantitäten verſchmelzen. Ferrum de terra tollitur (V. 1), nämlich aus unverkochtem Bildungsmateriale. Et lapis in aes vertitur, wenn nämlich unter den Einflüſſen ſtarken Feuers die im Geſteine enthaltene Erzmaterie geſchmolzen wird. Sofort werden viele andere Dinge erwähnt, die an einen beſtimmten Raum und an eine beſtimmte Zeit gebunden ſind; Vieles davon iſt uns verborgen, und Gott allein bekannt; ſo iſt uns nach göttlicher Anordnung durch die Nacht die Sonne und vieles Andere verhüllt — darum heißt es: Tempus posuit tenebris (V. 3); Anderes wird unſerer Kenntniß entzogen, indem es zu Grunde gehend ſich in ſeine Principien auflöst: Et universorum finem ipse considerat; Anderes iſt uns wegen ſeiner Lage unzugänglich: Lapidum quoque caliginis (d. i. die in ewigen Nebel gehüllten Kuppen hoher Berge) et umbram mortis (d. i. die Schluchten und Abgründe der Hochgebirge). Dividit torrens a populo peregrinante (V. 4), d. i. die den Bergen entſtrömenden wilden Waſſer ſchneiden oft den Weg des Wanderers ab. Zuweilen wohnen Menſchen auf unzugänglichen Höhen, zu welchen ſelbſt der Bettler, der auf allen Pfaden ſchweift, den Zugang nicht findet: Dividit torrens..... eos, quos oblitus est pes egentis et invios. Einige Orte werden durch ihre Zerſtörung der Kenntniß der Menſchen entzogen, wie Sodom und Gomorrha: Terra de quo oriebatur panis in loco suo (d. i. ganz geſchaffen zum fruchtbaren Garten), igni subversa est (in Folge übermäßiger unterirdiſcher Erhitzung V. 5). Dieſe erzeugt andererſeits viele koſtbare Steine und Metalle: Locus sapphiri lapides ejus (i. e. terrae igne subversae) et glebae illius aurum (V. 6). Solche zerſtörte Gegenden pflegen wegen ihres Schwefeldunſtes gemieden zu werden, nicht nur von Menſchen, ſondern auch von Thieren: Semitam (scil. terrae illius) ignoravit avis, nec intuitus est (eam) oculus vulturis (V. 7) trotz ſeines ſcharfen Blickes, woraus zu ſchlieſſen iſt, daß er ſich ſehr ferne davon halten muß. Auch der nach Gewinn jagende Krämer, dem kein Pfad zu rauh und unwegſam iſt, meidet ſolche Orte; die Löwin der Wüſte mag dort nicht hauſen (V. 8). Aber alle dieſe den Creaturen unzugänglichen und ungekannten

Orte ſind für Gott kein Geheimniß; er berührt die Berge (extendit ad silicem manus V. 9) und macht ſie einſtürzen; er ſpaltet die Felſen und macht Quellen aus ihnen hervorſprudeln (V. 10); er ergründet die Tiefen der Ströme und fördert ihre verborgenen Schätze an's Licht (V. 11). Die Weisheit jedoch iſt an keinem beſtimmten Orte zu ſuchen, ſondern über jeden Ort erhaben (V. 12). Nescit homo pretium ejus (V. 13), d. h. nichts von dem, was der Menſch kennt, kommt ihr an Werth gleich. Beide Sätze (VV. 11. 12) werden näher ausgeführt: V. 11 in VV. 13. 14, V. 12 in VV. 15 ff. Die Weisheit wiegt mehr als Gold von Ophir und gediegene Maſſen Silbers (V. 15). Non conferetur tinctis Indiae coloribus (V. 16), worunter koſtbare Steine von verſchiedenen Farben gemeint ſind, wie ſie in Indien vorkommen. Nec lapidi Sardonico pretiosissimo; der lapis Sardonicus iſt zuſammengeſetzt aus dem rothen Carniol, der den Geiſt ſchärft und das Herz zur Freude weckt, und aus dem Chalcedonier, deſſen ſchädliche, zur Furcht und Traurigkeit ſtimmende Einflüſſe durch den Carniol gebunden ſind, und vermöge dieſer Dämpfung nur Gutes bewirken, nämlich ein Verwahrungsmittel wider die Wolluſt abgeben, daher der lapis Sardonicus für einen koſtbarſten Edelſtein gilt. Et sapphiro; der Saphir hat die Farbe des Himmels und viele nützliche Kräfte. Wenn man am Golde den Glanz, an Kryſtall die Klarheit rühmt, ſo iſt die Weisheit mehr als dieß; große und kunſtreich gearbeitete Gefäße aus Gold ſind nicht mit der Größe und Kunſt der Weisheit zu vergleichen (V. 17). Trahitur autem sapientia de occultis; wenn vorhin Dinge aufgezählt wurden, die wegen ihrer Verborgenheit werthvoll ſind, ſo läßt ſich von der Weisheit daſſelbe rühmen (V. 18). Sie iſt etwas Geheimnißvolles und Verborgenes, inſofern ſie aus göttlicher Erleuchtung ſtammt und die verborgenen Eigenſchaften und Weſenheiten der Dinge erforſcht, auf Grundlage dieſer Erkenntniſſe zu den himmliſchen Dingen ſich erhebend. Daher läßt ſich auch ihr Werth weder mit dem äthiopiſchen Topas noch mit koſtbaren Geweben und Gewändern vergleichen (V. 19). Woher alſo kommt ſie und wo iſt ihr Ort (V. 20)? Sie iſt vor den Augen aller Lebendigen verborgen (V. 21); denn der Quell der Weisheit iſt, wie der Siracide ſagt, das Wort Gottes in den Höhen des Himmels. Volucres quoque coeli latet; dabei kann man an die Augurien aus dem Vögelfluge denken, ſo wie an die nekromantiſchen Künſte bei

den folgenden Worten: Perditio et mors dixerunt, auribus nostris audivimus famam ejus (V. 22). Damit, daß die nekromantiſchen Künſte perditio et mors genannt werden, iſt ihre Verwerflichkeit auf das Entſchiedenſte kenntlich gemacht. Man kann aber die drei erwähnten Subjecte der Erkenntniß: viventes, volucres coeli, perditio et mors auch auf Menſch, Engel, Dämonen deuten. Deus intelligit viam ejus et novit locum ipsius (i. e. seipsum V. 23). Alle Weisheit iſt demnach aus Gott, und die creatürliche Welt erſt in abgeleiteter Weiſe, inſofern ſie ein Werk der ewigen Weisheit iſt, der Ort der Weisheit, als welcher ſie auch von Gott anerkannt wird, in der abgeſtuften Rangordnung der Creaturen, wie ſie V. 24 angibt: Ipse enim mundi fines intuetur, d. i. die vornehmſten Creaturen, die Engel und Himmelskörper; et omnia quae sub coelo sunt, respicit, d. i. die Elemente, welche ein minder vollkommener Ausdruck der ewigen Weisheit ſind. Die ewige Weisheit erkennt als ſchöpferiſche und ordnende Weisheit (VV. 25. 26) Alles aus ſich ſelbſt und ſchaute ſich zuerſt in ſich ſelber: Tunc (nämlich im Schaffen und Ordnen der Dinge) vidit illam (scil. in se ipso V. 27). Et enarravit, d. i. theilte ſich den Engeln mit. Et praeparavit, d. i. Mittheilung an die Geſammtheit aller anderen Creaturen. Et investigavit i. e. homines se ipsam investigare fecit; investigare = ratione inquirere, was der menſchlichen Intelligenz zukommt. Daß dieſe Interpretation der Worte: Et investigavit richtig iſt, geht aus dem Nachfolgenden hervor: Et dixit homini..... (V. 28). Das dicere iſt als innere Erleuchtung des Menſchen durch Gott zu faſſen.

Thomas ſchrieb auch einen Commentar zu den erſten 51 Pſalmen. Er leitet denſelben mit einer Betrachtung ein, welche an die Worte Sir. 47, 9 anknüpft: In omni opere suo dedit confessionem sancto et excelso in verbo gloriae. Dieſe Worte laſſen ſich im buchſtäblichen Sinne über David geltend machen, und charakteriſiren Materie und Form, Verfaſſer und Zweck (causa materialis, formalis, agens, finalis) der Pſalmen. Der Inhalt oder Stoff der Pſalmen iſt univerſell, d. h. er bezieht ſich auf alle Gegenſtände der heiligen Wiſſenſchaft, während die übrigen heiligen Bücher jedes für ſich nur beſtimmte beſondere Materien derſelben behandeln. Darum heißt es in der angezogenen Stelle: In omni opere. Und Dionyſius Areopagita ſagt: Divinarum odarum i. e. psalmorum

sacram scripturam intendere, est sacras et divinas operationes universas decantare. Die Pſalmen handeln von allen Werken Gottes: vom Werke der Weltſchöpfung Pſalm 8, 4 — der Weltleitung, z. B. Pſalm 77 u. ſ. w. — der Wiedererneuerung der Menſchheit Pſalm 3, 6 u. ſ. w. — der zukünftigen Verherrlichung Pſalm 149, 5 u. ſ. w. Die das Myſterium der Incarnation betreffenden Äußerungen der Pſalmen ſind ſo klar, daß ſie mehr einem Evangelium als einer Prophetie gleichen. Vermöge ihres univerſellen Inhaltes, und wol auch weil ſie die Gnade der verzeihenden Barmherzigkeit preiſen, werden die Pſalmen mehr als alle anderen kanoniſchen Bücher zum gottesdienſtlichen Gebrauche verwendet, und vermöge ihrer Beziehung auf Chriſtus auf das Verhältniß zwiſchen Haupt und Gliedern des myſtiſchen Leibes Chriſti angewendet. Was die Form oder Darſtellungsart anbelangt, welche in der heiligen Schrift mannigfaltig iſt: erzählend, ermahnend, befehlend, disputativ u. ſ. w., ſo hat ſie in den Pſalmen den Charakter des Gebetes als Bitte und Preis Gottes, und darum heißt es in der oben angezogenen Stelle des Siraciden: Dedit confessionem. Daher auch die Überſchrift des Buches der Pſalmen: Incipit liber hymnorum seu soliloquiorum prophetae David de Christo (Soliloquium bedeutet hier das Zwiegeſpräch der Seele mit Gott). Aus dem Geſagten iſt bereits erſichtlich, daß der Zweck der Pſalmen das Gebet ſei, als Erhebung des Geiſtes zu Gott: Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum (Pſalm 140, 2). Es gibt aber eine vierfache Erhebung des Geiſtes zu Gott: Die Erhebung durch den Glauben in der Bewunderung der Erhabenheit der Machtgröße Gottes (Jeſai. 40, 26; Pſalm 103, 24); die Erhebung durch die Hoffnung im Streben nach den Herrlichkeiten des ewigen Lebens (Job 11, 15); die Erhebung durch die Liebe in der Vereinigung des Willens mit dem Urguten (Jeſai. 51, 17); die Erhebung des Geiſtes durch werkthätige Nachahmung der göttlichen Gerechtigkeit (Klagel. 3, 41). Auf dieſen vierfachen Zweck beziehen ſich die angezogenen Worte des Siraciden: Excelso et Sancto; excelso auf die beiden erſten Zwecke, die auch in Pſalm 112, 3. 4 ausgeſprochen ſind — Sancto auf die beiden letzten (vgl. Pſalm 98, 3). Auf den Urheber des Pſalmenbuches deuten die Worte des Siraciden hin: In verbo gloriae. Denn das Wort der Schrift iſt Wort Gottes, die Zungen ihrer Verfaſſer reden die Worte eines Anderen und Größeren (Pſalm 44, 2). Die Schrift

kann aus einem vierfachen Grunde ein verbum gloriae genannt werden: in Hinſicht auf ihre Quelle (2 Petr. 1, 17), ihren Inhalt (Pſalm 96, 6), Art ihrer Mittheilung durch Gott, und letzten Zweck (Pſalm 149, 9). Die Mittheilungsart iſt abermals dreifach; Einiges wurde dem Hagiographen durch ſinnliche Zeichen, beſonders Traumbilder und Viſionen, Einiges endlich in ſeiner unverhüllten, rein geiſtigen Weſenheit mitgetheilt, wie dem Propheten Daniel. Dieſe Art der Irradiation iſt mit den Strahlen der wolkenloſen Sonne zu vergleichen (2 Kön. 23, 4) und leuchtet auch aus David's Pſalmen hervor. — Die Pſalmen müſſen im typiſchen und meſſianiſchen Sinne ausgelegt werden; ſchon auf der fünften allgemeinen Kirchenverſammlung hat ſich die Kirche gegen Theodor von Mopsveſte erklärt, welcher meinte, daß die Schriften des alten Teſtaments nichts mit directer Beziehung auf Chriſtus ſagten. Indeß ſoll die meſſianiſch-typiſche Auslegung nur auf Grundlagen der buchſtäblichen und hiſtoriſchen Interpretation ſtatt haben, gemäß dem Geiſte der altteſtamentlichen Prophetie, welche in der Regel unmittelbar auf die nächſte Zukunft ſich bezog, aber zuletzt und zuhöchſt doch nur Chriſtus und ſein Reich im Auge hatte. So verhält es ſich auch mit den Pſalmen; z. B. Pſalm 71 bezieht ſich laut Überſchrift auf das Reich David's und Salomon's; einige Stellen deſſelben aber, z. B. 71, 7. 8 u. ſ. w. können unmöglich hierauf bezogen werden und ſagen nur dann etwas Wahres und Richtiges aus, wenn ſie auf das Reich Chriſti angewendet werden. — Das Buch der Pſalmen wird in 150 Geſänge abgetheilt; 150 = 70 + 80, welche beide Zahlen eine Verzehnfachung der Zahlen 7 und 8 ſind. Sieben bedeutet entweder die 7 Perioden (gleichſam Tage) der Menſchengeſchichte, oder das alte Teſtament, deſſen gottesdienſtlicher Zeiteintheilung durchgängig die Siebenzahl zu Grunde liegt; 8 bedeutet entweder den ewigen Sabbat, oder deſſen Vorbild, den chriſtlichen Sonntag, der als achter Tag an die Stelle des jüdiſchen Sabbat getreten, alſo überhaupt die chriſtliche Weltepoche. Einige wollten die Pſalmen in fünf Bücher abtheilen, und hielten das viermal vorkommende fiat, fiat für die Schlußformel der erſten vier Bücher; darnach ergäben ſich folgende größere Abtheilungen: 1—40; 41—71; 72—88; 89—105; 106—150. Dagegen ſpricht jedoch, daß die Juden das Pſalmbuch ſtets nur als Ein Ganzes nahmen (vgl. Apſtgſch. 1, 20). Wol aber iſt es durch den Inhalt deſſelben gerechtfertiget,

es in drei Theile zu je 50 Pſalmen zu ſcheiden, gemäß dem dreifachen Stande des gläubigen Volkes, dem Stande der Büßenden (Pſalm 1—50), Gerechten (51—100), im Preiſe Gottes Seligen (101—150). Die Pſalmen enthalten auch Beziehungen auf Geſchichtliches, aber nicht in geſchichtlicher Ordnung; z. B. Pſalm 17 bezieht ſich auf die Geſchichte Saul's, Pſalm 3 hingegen auf die Abſaloniſchen Wirren. Daraus geht hervor, daß die Geſchichte nicht Zweck, ſondern Mittel für andere Zwecke iſt. Die erſte Quinquagene der Pſalmen bezieht ſich auf den Stand der Büßenden; daher wird in ihr figürlich von den Leiden und Anfechtungen David's und ſeiner Erlöſung gehandelt. Nun hatte David Anfechtungen doppelter Art zu befahren: Solche, welche ihn ſammt ſeinem Volke betrafen; und hierauf bezieht ſich die fünfte Dekade der erſten Quinquagene. Weiters ſolche, welche ihn perſönlich angiengen, und dieſe ſind in den vier anderen Dekaden Gegenſtand ſeiner Gebete. Nun kann aber der Gerechte in zweifacher Beziehung Betrübendes erfahren, durch gehäſſige Verfolgung und durch den Anblick gottloſen Treibens; letzteres iſt Gegenſtand der vierten Dekade. Die perſönlich erlittenen Verfolgungen giengen theils von einzelnen Perſonen, theils vom ganzen Volke aus; letztere ſind in der dritten Dekade gemeint. Beſondere Feinde David's waren Saul und Abſalon; auf Saul bezieht ſich die zweite, auf Abſalon die erſte Dekade. Saul iſt Repräſentant aller perſönlichen Feinde David's außer deſſen Hauſe; Abſalon Repräſentant der Feinde innerhalb der Familie; der eine das typiſche Vorbild der ungläubigen Juden, der andere Vorbild des Judas. Thomas bemüht ſich weiters, auch unter den Pſalmen jeder einzelnen Dekade wieder eine logiſche Verbindung herzuſtellen und Gründe für die beſondere Art ihrer Aufeinanderfolge aufzufinden. Auch über die Eintheilung der von Thomas nicht mehr bearbeiteten zweiten Quinquagene finden ſich in der Einleitung zu Pſalm 51 noch einige Angaben. Dieſe Quinquagene handelt vom Stande der Gerechten, der drei Stufen in ſich ſchließt: Übung der Werke der Rechtfertigung (Pſalm 51—70), der guten Werke zur Förderung des erworbenen Heiles (Pſalm 71—80), die Beſchauung der Werke Gottes (Pſalm 81—100). Auch hier werden die größeren Complexe wieder in Dekaden abgetheilt; die erſte Stufe in zwei Dekaden gemäß der doppelten Function im Acte der Rechtfertigung: Aversio a peccato (Pſalm 51—60); conversio ad Deum (Pſalm 61—70).

Die Pſalmen der zweiten Stufe bilden für ſich eine Dekade. Über die zwei Dekaden der dritten Stufe finden ſich keine Angaben mehr. Pſalm 1 iſt als Einleitung zu allen übrigen Pſalmen zu nehmen. Die Pſalmen 21. 34. 54. 68. 108 werden als ſolche bezeichnet, welche ſpeciell vom Leiden Chriſti handeln; ihre Fünfzahl deutet auf die fünf Wunden Chriſti. Über Pſalm 50 wird bemerkt, daß ihm ganz ſachgemäß die vierte Stelle in der Reihe der ſieben Bußpſalmen angewieſen werde; indem nämlich der erſte derſelben (Pſalm 6) Zerknirſchung ausdrücke (Lavabo per singulas noctes lectum meum), der zweite (Pſalm 31) auf die Beicht hindeute (Dixi: confitebor adversum me injustitiam meam), der dritte (Pſalm 37) von der büßenden Genugthuung rede (Afflictus sum et humiliatus sum nimis u. ſ. w.), handle Pſalm 50 von den Wirkungen der Buße.

Als Probe der Auslegung im Einzelnen möge der Commentar zu Pſalm 7 dienen. Die Überſchrift: In finem psalmus David quem cantavit pro verbis Chusi filii Gemini wird nach der Erzählung in 2 Kön. 17 erläutert. Verba Chusi bedeutet die dem König David durch Chuſi überbrachte Kundſchaft. Warum er filius Gemini (Jemini) genannt werde, läßt ſich nur vermuthen; vielleicht war er aus dem Stamme Benjamin, oder es führte einer aus ſeinen Ahnen den Namen Gemini. Die Worte: in finem, fehlen bei Hieronymus; Chusch überſetzt er mit Aethiops; es iſt aber zweifelhaft, ob der Genannte ein Äthiopier war. Myſtiſch iſt der Pſalm auf die Kirche und ihre Verfolger zu deuten. Unter Achitophel, deſſen Name fratris ruina bedeutet, iſt Judas zu verſtehen, welcher ſich wider Chriſtus, ſeinen Bruder (Hebr. 2, 11), verſchworen hat. Aber was er zum Verderben Eines Mannes that, wurde durch Chriſtus zum Segen für Alle gewendet. Der Pſalm läßt ſich in drei Abſchnitte zerlegen; der erſte enthält ein Gebet (VV. 2—8), der zweite feiert die Erhörung des Gebetes (VV. 9—17); der dritte enthält eine Dankſagung (V. 18). Das Gebet enthält die doppelte Bitte um Befreiung aus der Macht der Feinde (VV. 2—6) und um Unterdrückung derſelben (VV. 7. 8); die Bitte um Befreiung iſt Anrufung des hilfreichen Erbarmens Gottes (VV. 2. 3) und Betheurung der eigenen Unſchuld (VV. 4—6). Die Anrufung des göttlichen Erbarmens drückt zuerſt den Affect des Betenden aus: Domine Deus me in te speravi; ſodann folgt der Gegenſtand der Bitte: Salvum me fac...; und endlich der Grund der Bitte: Ne quando

rapiat.... Der Affect des Betenden drückt Vertrauen aus; denn Keiner, der auf Gott hoffte, iſt je zu Schanden geworden (Sir. 2, 11). Salvum me fac.... et libera me. Liberare = Abwendung des Böſen, salvare = Erhaltung des Guten. Salvum me fac ex omnibus persequentibus me, kann auf Feinde unſeres leiblichen und geiſtlichen Heiles bezogen werden (vgl. Pſalm 21, 22; 3, 17). Ne quando rapiat ut leo animam meam. Vgl. damit David's Bitte um Rettung aus Abſalon's Nachſtellungen (2 Kön. 15, 14). Zu beachten iſt der Singular: leo, im Gegenſatze zum vorausgehenden Plural: persequentibus; in dem Einen Haupte der Verfolger ſind dieſe alle inbegriffen, die Feinde des leiblichen Heiles in Abſalon's Perſon, die geiſtlichen Feinde in dem Einen Teufel (1 Petr. 5, 8; Pſalm 10, 9). Rapiat drückt das plötzliche Überfallen aus einem Hinterhalte aus (Joh. 10: Lupus rapit). Dum non est qui redimat neque qui salvum faciat. Redimere = Befreiung vom Übel (der Strafe, Hoſeas 13, 14); Salvum facere = Befreiung von der Schuld (Matth. 1, 21). Nun folgt die Betheurung der Unſchuld: Domine Deus meus, si feci istud. Dieß kann entweder als Schwur, ſei es nun Conteſtationseid (Röm. 1, 9) oder Deteſtationseid (Job 31, 29; 2 Kor. 1, 23) genommen werden, oder als Vorausſagung der Übel, die ihn treffen müſſen, wofern er u. ſ. w. Si feci istud iſt Verwahrung gegen die Schuld; decidam merito.... Angabe der Strafe, die er nicht verwirkt zu haben hofft. Die Verwahrung gegen die Schuld iſt zuerſt allgemein gehalten, dann werden beſtimmte beſondere Verfehlungen abgelehnt. (Si feci) istud, d. i. die Sünde κατ' ἐξοχην: der Hochmuth (Sir. 10, 14); oder auch: wenn ich dieß, d. i. dieſe Verfolgung veranlaßt habe; vgl. 2 Kön. 8, 15. Die beſonderen Verwahrungen betreffen die etwaigen Vorwürfe der Ungerechtigkeit: Si est iniquitas in manibus meis (vgl. Job 11, 14; 1 Kön. 24, 12) — der Rachſucht: Si reddidi retribuentibus mihi mala (1 Kön. 24, 11; 3 Moſ. 19, 18). VV. 5. 6 zählen die Strafen auf, die ihn treffen mögen, wenn er nicht ſchuldlos iſt; er will an ſeinen zeitlichen Gütern (decidam inanis vgl. Job 31, 7) — an ſeiner Perſon (persequatur inimicus animam meam) — und an ſeiner Ehre geſtraft werden (gloriam meam in pulverem deducat). Bezüglich der Perſon erwähnt er dreierlei Arten von Strafen: Verfolgung (persequatur), Gefangenſchaft (comprehendat), Tod (conculcet in terra vitam meam). Im myſtiſchen Sinne

genommen ist es der Teufel, welcher den Menschen durch Versuchungen verfolgt (Klagel. 4, 19), den in die Sünde Einwilligenden gefangen nimmt (Klagel. 1, 3), den schmachbedeckten Gewohnheitssünder zu Boden tritt (Jesai. 51, 23). Die Ehre wird eingetheilt in eine natürliche angeborne Ehre des Menschen als göttlichen Ebenbildes (1 Kor. 1, 7) und in die geistliche Ehre des guten Gewissens (2 Kor. 1, 7); beide Arten von Ehre zerstört der Teufel in den gebrandmarkten Gewissen (1 Tim. 4, 2) der geschändeten Ebenbilder Gottes (Psalm 72, 20). — Das gegen die Feinde gerichtete Gebet (VV. 7. 8) bittet um Bestrafung derselben und um eine Frucht ihrer Bestrafung. Exurge Domine in ira tua. Exurge ist eine Aufforderung entweder zum Erwachen aus dem Schlafe, oder zur Ermannung und Sammlung der Kräfte; in Beziehung auf Ersteres ist es die Bitte zu strafen, damit die Feinde seines Namens nicht glauben, er sehe ihr Treiben nicht (Psalm 43, 23), oder er sei zu ohnmächtig, um es zu strafen (Jesai. 26, 11). Die Frucht dessen soll eine dreifache sein: für Gott die Erhöhung seines Namens im Glauben der Menschen: Exaltare in finibus inimicorum (vgl. Sir. 36, 4; in finibus... = gänzliches Darniederwerfen); für David die Anerkennung seiner durch göttlichen Befehl (1 Kön. 13, 14; 2 Kön. 6, 21) ihm zuerkannten königlichen Würde: Et exurge Domine Deus meus in praecepto quod mandasti; von Seite des Volkes Achtung des göttlichen Befehles (4 Mos. 27, 16; 5 Mos. 17, 14) hinsichtlich seiner durch Gott eingesetzten Könige: Et synagoga populorum circumdabit te. Also auch darum, nicht bloß der Strafe wegen möge Gott seine Herrlichkeit offenbaren: Et propter hanc in altum regredere. Wird die ganze Stelle auf Christus bezogen, so betrifft sie das Mysterium der Incarnation, welches eine doppelte Frucht hat: die Niederwerfung der Dämonen (Joh. 12, 31; Marc. 1, 24) und die Bekehrung der Menschen. Die Niederwerfung der Dämonen durch Christum als den Stärkeren (Luc. 11, 21; Matth. 12, 29): Exaltare in finibus inimicorum tuorum. Man könnte in diesen Worten auch ein durch die Hartnäckigkeit der Juden motivirtes Verlangen der Heidenkirche erkennen; und das exaltare hätte dann die Bedeutung des sich Entziehens (Apstgsch. 1, 9) in Rücksicht auf die Juden, oder auch jene des Offenbarwerdens (Job 28, 11) in Hinsicht auf die Heiden. Die zweite Frucht der Incarnation ist die Bekehrung der Menschen: Exurge Domine Deus in praecepto quod

mandasti. Das Gebot des Herrn iſt die Demuth und Sanftmuth (Matth. 11, 29); das exurgere in praecepto die Offenbarung ſeiner göttlichen Hoheit in dieſen menſchlichen Tugenden. Man kann das exurgere auch als Auferſtehung von den Todten nehmen. Et synagoga populorum circumdabit te; damit ſind die Schaaren der Seligen und der Verworfenen gemeint, die zu Lohn und Strafe reif geworden (Jeſai. 2, 2; 60, 4). Et propter hanc in altum regredere, d. i. die Himmelfahrt des Herrn muß ſeinem letzten richterlichen Acte vorausgehen, weil er zur Rechten Gottes erhöht, die menſchlichen Zeiten auf Erden ihrem Abſchluſſe entgegenführen und die Herrlichkeit der Auserwählten vorbereiten ſoll (Epheſ. 4, 8; Mich. 2, 13). Man kann das regredi in altum auch auf die Abwendung Chriſti von den Juden deuten; das circumdari per synagogam auf den Haß der empörten Judenrotten, die durch ihren Chriſtushaß nur ſich die ſchwerſten Gerichte zuziehen. — Der zweite Abſchnitt des Pſalmes preist die Erhörung des Gebetes, und da dieſe in Folge eines göttlichen Gerichtsactes ſtatt hatte, ſo iſt zuerſt vom Gerichte Gottes die Rede (VV. 9—11) und dann vom Aufſchub deſſelben (12—17). Die Erwähnung des Gerichtes iſt durch die vorausgehende Bezugnahme auf die Himmelfahrt des Herrn motivirt (Apſtgſch. 1, 11). Der Sänger iſt überzeugt, daß der Herr jedem ſein Recht verſchaffen wird: Dominus judicat populos (vgl. Pſalm 95, 13; Jeſai. 3, 13). Es wird nun in Gebetsform die Art dargeſtellt, wie Gott richten und vergelten wird, den Guten: Judica me Domine secundum justitiam meam et secundum innocentiam meam super me — und den Böſen: Consumetur nequitia peccatorum. Den Guten wird Fülle der Güter und Freiſein von allem Übel zu Theil (Sprichw. 1, 33); Fülle der Güter zufolge ihrer Gerechtigkeit: secundum justitiam meam (vgl. Matth. 5, 6); Freiſein von allem Übel zufolge ihrer Unſchuld: secundum innocentiam meam (vgl. Job 22, 30). Super me, weil alle Gerechtigkeit von Oben, von Gott kommt. Es iſt Gottes weiſer Weltökonomie angemeſſen, daß in dieſem Leben die Guten den Druck der Böſen erfahren und dieſe im Beſitze von Gütern ſeien (Luc. 16, 25). Grund deſſen iſt: Die Bosheit ſoll hiedurch zu ihrem Ende kommen: Consumetur nequitia peccatorum. Das consumere kann die Bedeutung von Vollendung und von Vertilgung haben; Letzteres, inſofern die Prädeſtinirten ſich endlich zu Gott bekehren und ihre Bosheit

aufhört (Jeſai. 30, 18) — Erſteres, inſofern die nequitia durch Füllung ihres Maaßes für das Gericht vollkommen reif wird (1 Moſ. 15, 13; Apſtgſch. 7, 5). Mögen ſie aber mittlerweile was immer treiben, der Gerechte kann nicht ihre Beute werden, weil Gott ihn ſchirmt: Et diriges justum. Nun wird gezeigt, daß Gott ein vollkommen geeigneter Richter ſei vermöge ſeiner Weisheit: Scrutans corda et renes Deus (vgl. Hebr. 4, 13) — und vermöge ſeiner Gerechtigkeit: Justum adjutorium meum a Domino (vgl. Jerem. 11, 20). (Im Texte des heiligen Hieronymus ſteht: Probator cordis et renum, Deus justus.) Corda = Intention; renes = delectatio, Luſt an Gott oder Welt als Motiv der Handlung. Justum adjutorium.... dieſe Worte ſind Ausdruck des Vertrauens; gerecht wird der Schutz genannt, inſofern der Gute Einiges aufweiſen kann, was Gott — qui salvos facit rectos corde — als Verdienſt gelten läßt. Die Befreiung von Sünden und Nöthen aber iſt nur ein Werk der Gnade. Vgl. über Gott als barmherzigen Helfer Pſalm 45, 2 — als gerechten Helfer 45, 6. — Im folgenden (VV. 12—17) wird von der Verſchiebung der göttlichen Gerichte geſprochen, und zwar zuerſt die Urſache deſſen angegeben (V. 12). Man ſoll nicht glauben, daß Gott aus ungerechter Gleichgiltigkeit (Ezech. 9, 9; Job 22, 14) oder aus Schwäche ſeine Gerichte verſchiebe: Deus judex justus et fortis (vgl. Jeſai. 32, 1; Job 9, 9); mithin iſt nur ſeine Langmuth Urſache der Schonung: Et patiens. Er will nicht immer ſogleich ſtrafen, ſondern abwarten, ob der Sünder ſich nicht beſſere: Numquid irascitur per singulos dies? (Vgl. Weish. 11, 24; Jeſai 30, 18; 28, 27.) Aber er bereitet ſich zum Gerichte; dieß wird mit Rückſicht auf das, was Gott vorbereitet (VV. 13. 14) und was dem Menſchen bevorſteht (VV. 15—17), näher geſchildert. Gott hat Pfeil und Bogen in Bereitſchaft: Nisi conversi fueritis, gladium suum vibrabit; arcum suum tetendit et paravit illum. Das Schwert wird gegen den nahen Feind gebraucht, der Pfeil gegen den entfernten; nahe Feinde Gottes ſind jene, welche die Urſache ſeines Zornes vermöge ihrer beſſeren Erkenntniß begreifen könnten. Dieſen droht er deßhalb auch ſchrecklicher, er zückt das Schwert gegen ſie (Job 19, 29; Zach. 9, 14). Nach der Gloſſe iſt Chriſtus das Schwert Gottes, und das Zücken deſſelben das Drohen mit der Hölle (Jeſai. 27, 1). Weiters wird das Verhalten gegen die entfernten Feinde detaillirt. Gott bereitet Bogen und Pfeile. Den Bogen ſpannt er und legt ihn an

(Jeſai. 30, 33). Die Pfeile werden auf den Bogen gelegt: Et in eo paravit vasa mortis — und an die Geſchoße Bränder gebunden: Sagittas suas ardentibus effecit. Die ardentia ſind die Strafen des ewigen Feuers. Nach Auguſtinus und nach der Gloſſe iſt unter dem Bogen die heilige Schrift zu verſtehen (Job 29, 20); das Anſpannen des Bogens iſt Abbeugung von der ſtarren Strenge des alten Teſtamentes durch den mildernden Geiſt des neuen, das Bereitmachen des Bogens die Auslegung der heiligen Schrift. Die vasa mortis können im üblen und guten Sinne verſtanden werden. Im erſteren Falle ſind die Häretiker gemeint, welche durch falſche Schriftauslegung die Einfältigen verführen, was Gott zeitweilig zuläßt (paravit; vgl. Pſalm 106, 40) und ſie auftreten läßt (effecit i. e. extra fecit, in apparentia posuit; vgl. Pſalm 119, 4). Im guten Sinne ſind unter den Todesgeſchoßen die Apoſtel gemeint (2 Kor. 2, 16), die mit dem Feuer der Liebe ausgerüſtet ſind, um Wunden in die Seelen zu brennen (Sir. 48, 1). — Der Menſch bereitet ſich zum Gerichte durch das Fortſchreiten in der Sünde. Die Momente in der Entwickelung der Sünde ſind: Innere Ausgeburt der Sünde: Ecce parturiit injustitiam; — leidenſchaftliche Bewegung und Anſtrengung der Kräfte zur werkthätigen Ausführung: Concepit dolorem (vgl. Jerem. 9, 15; Jeſai. 59, 6); — Vollziehung und Vollendung des böſen Werkes: Et peperit iniquitatem (vgl. Jac. 1, 15). — Den reifgewordenen Sünder trifft die unvermeidliche Strafe (VV. 16. 17); alles Schlimme, was er gethan, wendet ſich gegen ihn ſelbſt; dieß wird V. 16 bildlich geſagt, V. 17 wird das Bild erklärt. Lacum aperuit et effodit eum: er gräbt ſich ſelber die Grube; lacus im Hebräiſchen = fovea (vgl. Zach. 9, 11); fodere bedeutet die ſchlaue Liſt des böſen Treibens, incidere in foveam den argen Selbſtbetrug dieſer Schlauheit. Und nun die nicht figürliche Darlegung deſſelben Gedankens: Convertetur dolor ejus in caput ejus.... (V. 17). Schließlich der Dank für die zuverſichtlich erwartete Rettung (V. 18).

Der Commentar zum hohen Liede wird mit den Worten Hohel. 2, 14 eingeleitet: Sonet vox tua in auribus meis; vox enim tua dulcis et facies tua decora. Dieſe Worte können entweder als Worte des Bräutigams an die Braut, d. i. Chriſti an die Kirche, oder als Worte der Kirche an Chriſtus genommen werden. Im erſteren Sinne erklären ſie uns den Titel, im letzteren Sinne die vier causas des heiligen Buches. Dieſes iſt „Lied der Lieder" betitelt.

Damit iſt kein ſinnlich vernehmbarer, ſondern vielmehr ein geiſtiger und geiſtlicher Hochgeſang gemeint. Denn wie es ein zweifaches Wort gibt, ein äußeres und ein inneres, ſo auch eine zweifache Harmonie, eine ſinnlich hörbare und eine geiſtig vernehmbare. Boëthius lehrt in ſeinem Werke über Muſik, daß Alles Harmonie ſei, inſofern Alles nach beſtimmten Maaßverhältniſſen geordnet ſei; Auguſtinus findet die muſikaliſchen Maaßverhältniſſe auch in den Vorgängen und Thätigkeiten des Seelenlebens, und ſpecificirt ſie als numeros judiciales, progressivos, occursores, recordabiles, consonales. Demnach bilden auch die Gedanken und Bewegungen des Gott aufgeſchloſſenen Gemüthes eine Melodie; und eine ſolche Melodie iſt das Canticum Canticorum als Hochgeſang jeder frommen Seele oder der ganzen Kirche, welche die Entzückungen des wonnereichen Verkehres mit ihrem himmliſchen Bräutigam feiert. Dieſer Geſang wird Gott geweiht, und die Aufforderung Gottes: Sonet vox tua in auribus meis, ſetzt voraus, daß Gott ihn vernehme. Man kann, da in der angezogenen Stelle vom Gehöre Gottes geſprochen wird, ein doppeltes Ohr Gottes unterſcheiden: das Ohr ſeines Zornes (1 Moſ. 4, 10; Jac. 5, 4), und das Ohr ſeiner Gnade. Gott fordert die heiligen Seelen und die Kirche auf, dieſen Geſang ertönen zu laſſen, und ſagt auch, warum er daran Gefallen habe: Vox enim tua dulcis et facies tua decora — alſo zwei Urſachen des Gefallens: die Schönheit des Geſanges an ſich, und die Anmuth des Sängers, d. i. der in Gottes Gnadenfülle himmliſch ſchönen Seele, welche ſich in heiligen Geſängen austönt. Dieſe Geſänge ſind die Harmonie im vorzugsweiſen Sinne; daher die emphatiſche Verſtärkung: Canticum Canticorum, analog dem bibliſchen Rex Regum, Dominus Dominantium. — Nimmt man die Worte Hohel. 2, 14 als Worte der Kirche oder der heiligen Seele an Chriſtus, ſo enthalten ſie die vier causas des hohen Liedes. Braut und Bräutigam, Kirche und Chriſtus oder Seele und Chriſtus ſind die materia und die causa efficiens des Buches als Colloquenten: Sonet vox tua in auribus meis. Das Weitere: Vox tua dulcis drückt die causa formalis aus; denn es wird damit der Charakter bezeichnet, welcher der Darſtellungsform dieſes Buches zukommt. Es iſt der affective Charakter im Gegenſatze zur lehrhaften und geſchichtlichen Darſtellungsform. Durch die Worte:

Facies tua decora wird die causa finalis, die Erfreuung der Seele an der gnadenreichen Liebe Gottes bezeichnet.

Die Abſicht des Buches iſt, die wechſelſeitige Liebesſehnſucht der beiden Colloquenten darzuſtellen. Die Wünſche dieſer Sehnſucht ſind aber verſchieden nach den verſchiedenen Zuſtänden der gottinnigen Seele oder Kirche; und da vornehmlich drei ſolche Zuſtände zu unterſcheiden ſind: der primitive, der Endzuſtand und der inzwiſchen liegende mittlere, ſo ſind auch drei Theile des Buches zu unterſcheiden. Der erſte Theil (1, 1—3, 6) drückt die Sehnſucht der Kirche nach Chriſtus im primitiven Zuſtande (status rami fracti vgl. Röm. 11, 17) derſelben aus; der zweite Theil (3, 7 — 6, 9) ſchildert ihr Sehnen in den Zeiten, welche zwiſchen ihre Gründung unter den Heiden und die endliche Bekehrung der Juden (Röm. 9, 27) fallen. Der dritte Theil bezieht ſich auf den letzten Zuſtand (6, 10 — 8, 14). — Der erſte Theil zerfällt wieder in zwei Unterabtheilungen: 1, 1—3 drückt das Verlangen und die Sehnſucht der Kirche nach dem entzückenden Genuſſe der Gemeinſchaft mit Chriſtus aus; 1, 4 — 3, 6 die Bitte um Abwendung der von Außen (1, 4 — 2, 7) und Innen (3, 1 ff.) drohenden Störungen des gottſeligen Lebens und Strebens. Die primitive Kirche hatte gegen vier Arten von Störungen zu kämpfen; zwei Arten derſelben dauern noch heute fort: theilweiſe Inobedienz von Seite der Gläubigen und Angriffe der Häretiker; die beiden anderen Arten der Bedrohung: Verfolgung von Seite der Heiden und der heute machtloſen Juden, waren der erſten Kirche eigenthümlich. Von dieſen ihr eigenthümlichen Bedrohungen iſt 1, 4—16 die Rede; in 2, 1 ff. von den auch heute noch fortdauernden Gefahren und Bedrängniſſen. Ihre Bedrängniſſe deutet die Kirche an mit den Worten: fusca sum, sol decoloravit me; die Juden ſind verſtanden unter den Worten: filii matris meae pugnaverunt contra me. Die Chriſten werden aus der urſprünglichen Heimath der Offenbarungen, aus der heiligen Stadt Jeruſalem verdrängt: Vineam meam non custodivi. Daher der Sehnſuchtsruf der vom Judenthum ausgeſtoßenen Kirche: Indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie (i. e. in plena luce zur Bezeichnung der Herrlichkeit des wahren Gottes). Die Antwort Chriſti: Si ignoras te, o pulcherrima mulierum.... (V. 7) enthält einen doppelten Verweis; erſtlich, weil die eben erwähnte Frage gewiſſermaaßen ſo klingt, als ob die Fragende nicht wüßte, daß Chriſtus

ja ohnehin mit ihr und in ihr ſei (vermöge dieſer Präſenz wird ſie als pulcherrima angeredet); ſodann wegen ihres Kleinmuthes, wenn ſie zagend ſpricht: Indica mihi.... ne post greges sodalium vagari incipiam. Die folgenden Worte: Egredere et abi.... ſchildern die Folgen, die aus ſolchem Kleinmuthe entſpringen müſſen. Egredi et abire post vestigia gregum iſt Verirrung auf die Abwege der Häreſie; pasce hoedos tuos das Verſinken in fleiſchlichen Gelüſten. VV. 8 ff. folgen ſodann die Ermuthigungen, Verheißungen und Tröſtungen des Bräutigams. Mit 2, 1 beginnt die Schilderung jener Gefahren und Störungen, welche die erſte Kirche mit der heutigen gemein hat. Zuerſt die Aufforderung Chriſti an die Kirche, ihres Amtes über die Gläubigen treu zu warten, um den Gefahren innerer Störungen zuvorzukommen (2, 1—14) — und den Gefahren von Seite der Häretiker zu begegnen (2, 15: Capite nobis vulpeculas....). Hierauf das Verſprechen der Kirche, dem Gebote des Bräutigams treu zu folgen, und Bitte um ſeine Hilfe (2, 16. ff). Der Abſchnitt 3, 1—6 ſchildert im Beſonderen die Bedrängniſſe der von Innen ausgehenden Störungen; daher ihr Suchen und Irren durch die Gaſſen der Stadt (3, 2), d. i. die Prüfung ihres Gewiſſens, die Selbſtprüfung, welche die Leiter der Kirche mit ſich vornehmen, weil ſie, da ihnen nach gethaner Arbeit die Seligkeiten der contemplativen Ruhe ſich nicht einſtellen, aufmerkſam werden, daß ſie ihre Pflicht nicht ganz gethan haben. Denn im Suchen nach Chriſtus werden ſie von den Häſchern ergriffen; dieß ſind die Zerſtreuungen (vanae cogitationes), die ſich allenthalben in die Übungen des heiligen Amtes eindrängen. Nun erſt, nachdem dieſer Feind beſeitiget iſt (cum pertransissem illos) findet die Kirche Chriſtum wieder, um ſich nunmehr innigſt mit ihm zu vereinigen, und die größeren und kleineren Söhne der Kirche in die wahre Erkenntniß und in den Genuß ſeiner Gnaden einzuführen (donec introducam illum (Christum) in domum matris meae et in cubiculum genitricis meae). Um dieſe Wirkungen des kirchlichen Amtes zu ſichern, beſchwört die Braut die Töchter Sions, d. i. die Gläubigen, man möge ſie aus ihrem ſüßen Verkehr mit Chriſtus nicht wecken, bis ſie ſelbſt geweckt ſein will; d. h. man ſoll den Dienern des kirchlichen Amtes die contemplative Ruhe und Sammlung gönnen, weil dieſelben zunächſt ihrem eigenen Heile verpflichtet ſind, und ohne deſſen Pflege auch den Pflichten ihres Hirtenamtes nicht

gewachſen ſind. Schließlich die zuſammenfaſſende Charakteriſtik der primitiven Kirche nach ihren eigenthümlichen Leiden und Schönheiten, welche ſie in ihren drangſalvollſten Zeiten entfaltet (V. 6).

Wie der erſte, ſo ſchließt auch der zweite Theil (3, 7 — 6, 9), der die Zuſtände der mittleren Zeiten der Kirche ſchildert, mit einem Preiſe der Kirche (6, 9). Die Schilderung ſelber hat ein Doppeltes zu ihrem Gegenſtande: das Mannigfaltige (3, 7 — 6, 2) und das Eine in der Kirche (6, 3 — 8). Das Mannigfaltige ſubſumirt ſich unter die Hauptgegenſätze des contemplativen (3, 7 — 5, 1) und activen Lebens (5, 2 — 6, 2). Das contemplative Leben ſchließt dreierlei in ſich: die Bekehrung zu Gott (3, 7—11), die Abkehr von der Welt (4, 1—9), das geduldige Ausharren in Verſuchung und Trübſal (4, 10 — 5, 1). Die Bekehrung zu Gott iſt ſchuldige Erwiederung der unermeßlichen Wohlthaten, welche Chriſtus Anfängern im Heile (en lectulum .... 3, 7), den im Heile Fortgeſchrittenen (ferculum fecit sibi .... 3, 9) und den Vollkommenen (reclinatorium aureum .... 3, 10) ſpendet. Den Anfängern ſtellt er Wächter des Heiles zur Seite (sexaginta fortes .... 3, 7). An den Fortgeſchrittenen wird eine dreifache Güte hervorgehoben, im Verhältniß zu Gott (oder Chriſtus = Salomo: ferculum fecit sibi rex Salomo, d. h. ſie tragen Gott in ihren Herzen), zu ſich (vermöge ihrer Reinheit: ferculum de lignis Libani), zum Nächſten, den ſie durch erbauenden Einfluß hilfreich ſtützen (columnas fecit argenteas ....). Der Stand der Vollkommenen wird charakteriſirt von Seite ſeiner Höhe (reclinatorium aureum als oberſter Theil des ferculum), von Seite des Weges, auf welchem man zu ihm gelangt (Leidensweg Chriſti: Ascensum ejus purpureum), von Seite der Kraft, welche auf dieſem Wege zur Vollkommenheit hinführt (media charitate constravit ....). Die Abkehr von der Welt (4, 1—9) iſt aus drei Gründen nothwendig: um die Kirche nicht zu beflecken (4, 1—7), um die Krone der Vollendung zu erlangen (coronaberis de capite Amana ..... V. 8), um die Liebe Chriſti zu uns zu vergelten (vulnerasti cor meum .... V. 9). Das Ausharren in Trübſal und Verſuchung (4, 10 — 5, 1) iſt den Frommen nicht ſchwer (4, 10—15); und weil es zur Vollendung führt, darum will Gott, daß ſie geprüft werden (surge Aquilo .... V. 16 ff.). Die Kirche ſoll über der Contemplation nicht ihren weltthätigen Beruf verſäumen: Vox dilecti mei pulsantis .... (5, 2) — ſie ſoll dem Unglauben (caput

meum plenum rore) und dem Verderben der Sitten ſteuern (cincinni mei pleni guttis noctium). Die Kirche zagt, aus ihrer heiligen Ruhe (exspoliavi me tunica....) heraus und mit der Welt in Berührung zu treten; aber Chriſtus läßt nicht ab, in ſie zu dringen (dilectus misit manum ad foramen.... V. 4), und ſo gehorcht ſie denn (surrexi ut aperirem... V. 5). Sie erhebt ſich und prediget Buße (manus meae stillaverunt myrrham); aber die berufenen Verkünder des göttlichen Wortes können ſich im Verkehre mit der Welt der Zerſtreuungen nicht erwehren (invenerunt me custodes.... V. 7). Sie gerathen tiefer in dieſelben, als in den Zeiten der Urkirche; die Kirche ruft die Töchter Sions um die Hilfe ihres Gebetes an, um Chriſtum wieder zu finden (Adjuro vos.... V. 8). So drangvoll waren ihre Nöthen in den erſten Zeiten nicht; vgl. 3, 4. Dieſes Gebet der Töchter ſoll neue Gnaden des Himmels erwirken, und der Aufruf zum Gebet den ſittlichen Eifer der Töchter (Gläubigen) beleben (V. 9). Die Frage der angerufenen Töchter veranlaßt eine nähere Beſchreibung des Geliebten, d. i. Chriſti nach ſeiner Gottheit (V. 10), Menſchheit (V. 11—15) und nach beiden zugleich (V. 15: species ejus sicut Libani....). Chriſtus als Gott wird geſchildert nach ſeinem Verhältniß zum Vater als deſſen Abglanz (dilectus meus candidus), zum heiligen Geiſte, dem vom Sohne ſpirirten Princip der Liebe (et rubicundus = liebeflammend, liebeathmend, liebehauchend), und zu den Menſchen, die bloß Adoptivkinder Gottes ſein können, während er ſeiner Natur nach Gottes Sohn iſt (electus ex millibus). Die Beſchreibung Chriſti als Menſch nimmt Bezug auf das, was er an ſich iſt und wie er in ſeinen Gläubigen ſich darſtellt. Chriſtus an ſich iſt das reine, ſündeloſe Haupt der Menſchheit (caput ejus aureum optimum). Seine Repräſentation durch andere Menſchen läßt ſich eintheilen in die doppelte Repräſentation durch Lehrende und Wirkende. Die Repräſentanten der Lehrkirche unterſcheiden ſich in Apoſtel (comae ejus.... als das Oberſte), Propheten oder Seher (oculi ejus....), Lehrer (genae.... utpote masticantes cibum doctrinae), Prediger (labia ejus....). Sodann die verſchiedenen Berufsarten: das active Leben (manus ejus...), das contemplative Leben (venter ejus....) und endlich die Beides vereinigenden Prälaten (crura ejus....). Manus plenae hyacinthis = Himmelsfarbe, vermöge der rechten gottwohlgefälligen Intention im thätigen Wirken. Venter ejus

eburneus vermöge der Reinheit, distinctus sapphiris = Himmelsbläue in der Richtung auf das Himmliſche. Crura illius columnae marmorea (ſtarken Säulen der Kirche) fundatae super bases aureas, d. i. im Geiſte der chriſtlichen Charitas. Zuletzt Schilderung des gottmenſchlichen Weſens im Ganzen nach ſeiner Schönheit (species ejus ut Libani), Incorruptibilität (electus ut cedri), Süßigkeit (guttur illius suavissimum). Die Töchter ſtellen an die Braut zwei Fragen: Quo abiit dilectus tuus?.... quo declinavit? Die erſte Frage beantwortet ſie nicht, da es für Chriſtus als Gott kein ubi gibt; auf die zweite Frage, die ſich auf die Menſchheit Chriſti bezieht, ſagt ſie (6, 1): Descendit in hortum suum (d. i. in ecclesiam) ad areolam (areola = die heilige Jungfrau, aus welcher Chriſtus geboren worden), ut ibi pascatur in hortis (d. i. um ſich an unſeren guten Werken zu erfreuen) et lilia colligat, d. i. ſich ſeine Auserwählten ſammle. — Im Folgenden wird gezeigt, daß die Kirche trotz der Mannigfaltigkeit deſſen, was jeder einzelne Stand in ſich begreift (6, 3—6) und trotz der Verſchiedenheit der Stände ſelber (6, 7) doch nur Eine ſei. Das Mannigfaltige jedes beſonderen Standes diverſificirt ſich als pulchritudo substantiae (pulchra es amica mea.... V. 3), virtutis (terribilis ut castrorum acies ordinata), operationis (capilli tui sicut cortex oder grex = operationes effectuum — dentes tui... = operationes intellectivae). Die Diverſität der Stände wird (6, 7) von Seite ihrer reicheren oder minder reichen Heilserrungenſchaft aufgefaßt (reginae = virgines mit hundertfältiger Frucht; concubinae = viduae mit ſechzigfältiger Frucht; adolescentulae = conjugatae mit dreißigfältiger Frucht) und durch die Zahl der dieſen drei Ständen angehörigen Glieder: 60, 80, unzählige, angedeutet, daß, je höher der Stand der Vollkommenheit, deſto geringer die Zahl der Theilnehmer ſei. Die Kirche iſt trotz dieſer Verſchiedenheiten nur Eine in der Einfalt ihres Glaubens (una est columba mea V. 8) und in ihrer Liebe (una est perfecta mea) wegen des Einen Gnadenquelles (una est matris suae), aus dem die Liebe fließt; die Kirche iſt endlich Eine in dem gemeinſamen Ziele ihrer Glieder, indem Alle das himmliſche Jeruſalem ſuchen (electa genitrici suae).

Der dritte Theil (6, 10 — 8, 14) ſchildert die letzten Zeiten der Kirche, in welchen die Juden ſich bekehren ſollen. In dieſem Theile wird zuerſt von der Bekehrung der Juden gehandelt (6, 10 — 8, 5),

welche Schilderung gleichfalls mit einer Lobpreiſung der Kirche dieſer Zeiten ſchließt (8, 5: Quae est ista quae ascendit de deserto....?); ſodann wird eine Anſprache an die Kirche gerichtet, der bekehrten Juden ſich eifrig anzunehmen (8, 9 ff.). Chriſtus fordert die Synagoge auf, an ihn zu glauben (6, 10); ſie entſchuldiget ihren bisherigen Unglauben mit ihrer Unwiſſenheit (6, 11); Chriſtus ermahnt ſie, daß ſie, nunmehr zur Erkenntniß ihres Zuſtandes gelangt, die angebotene Gnade nützen möge (6, 12). Sie ſoll ſich bekehren; denn ſie kann die Schönheit, in der ſie von Gott vorausgeſchaut iſt (7, 1—7) nur durch Chriſtus gewinnen (7, 8). Sie ſtimmt den Worten Chriſti bei (7, 9: dignum dilecto meo....), und bekehrt ſich (7, 10). Sie ruft die Hilfe Chriſti an (7, 11 ff.) und bekennt ſeine Menſchwerdung (8, 1). Sie will an ihm zum Heile ihrer Kinder feſthalten (8, 2—4). Die Aufforderung an die Kirche, um die bekehrte Synagoge Sorge zu tragen, wird begründet durch die Erinnerung an die Wohlthaten, welche die Kirche von Chriſtus empfieng (8, 5: Sub arbore mali suscitavi te....), durch die Pflicht der Wiedervergeltung gegen Chriſtus (8, 6. 7), die an der Synagoge (soror nostra parva....) geübt werden ſoll (8, 8). Die Kirche ſtimmt der Aufforderung Chriſti zu (quid faciemus sorori nostrae.... V. 8. 9). Die Synagoge, dankgerührt, entflammt in Liebe gegen Chriſtus (V. 10) und gibt ſeiner bis dahin geſchmähten Kirche Zeugniß (V. 11). Chriſtus ergänzt ihr Bekenntniß und ſtellt es gegen mißverſtändliche Deutung ſicher (V. 12). Letztmaliger Aufruf Chriſti an ſeine Kirche, der Neugewonnenen ſich zu widmen (V. 13); abermalige freudige Erwiederung der Kirche (V. 14), ſelbſt mit zeitweiligem Entbehren an dem ſeligen Glücke des contemplativen Verkehres mit Chriſtus der Neugewonnenen ſich widmen zu wollen.

Der Commentar zu Jeſaias wird mit einer Digreſſion über die auf Jeſaias angewendeten Worte Habac. 2, 2 eingeleitet: Scribe visum et explana eum super tabulas, et percurrat qui legerit eum, quia adhuc visus procul et apparebit in finem. Mit dieſen Worten läßt ſich Verfaſſer, Darſtellungsart und Inhalt der Jeſaianiſchen Prophetie charakteriſiren. Hinſichtlich der Autorſchaft hat man den eigentlichen Urheber der Schrift, den im Auftrage desſelben thätigen Concipienten der Schrift und deſſen Amt zu berückſichtigen. Scribe visum ſind Worte des Geiſtes Gottes, auf

deſſen Geheiß der Seher ſpricht und ſchreibt (Jeſai. 48, 16; 1 Kor. 14, 2; Pſalm 45, 2; 1 Kor. 3, 5). Visum drückt das Amt des Propheten aus, das Schauen geheimnißvoller Dinge (4 Moſ. 12, 6). — Et explana. Damit iſt die Darſtellungsart des Buches charakteriſirt, deſſen prophetiſcher Inhalt ſo plan und offen daliegt, daß es mehr einer Erzählung vergangener Dinge, als einer Vorauskündigung zukünftiger gleicht, und dieß wegen der Angemeſſenheit ſeiner ausdrucksvollen Bilder, wegen der Klarheit ſeiner Sentenzen und Schönheit ſeiner Sprache. — Super tabulas. Die Schrift kennt dreierlei Tafeln: die ſteinernen Geſetzestafeln, die Tafeln eines ſteinernen Herzens, die Tafeln eines weichen und menſchlich empfänglichen Herzens (2 Kor. 3, 3). Auf die ſteinernen Tafeln ſchrieb Gott ſelbſt; darum iſt die Schrift tief, dunkel und geheimnißvoll. Darum mußten die von Menſchenhänden geſchriebenen Prophetenbücher zur Verdeutlichung der Gottesſchrift nachfolgen. Daher der Auftrag an den Propheten: Jeſai. 8, 1. Da er aber ſeine Worte in ſteinerne Herzen grub (Matth. 15, 8), ſo mußte eine Schrift der dritten Art, in weiche, menſchliche Herzen eingedrückt, nachfolgen: Ut percurrat, um an's Ziel zu kommen. Nun unterſcheidet die Schrift ein dreifaches Ziel, des Geſetzes, des Gebotes, des Lebens. Das Ziel des Geſetzes iſt Chriſtus (Röm. 10, 4); das Ziel der Vorſchrift die Liebe (1 Tim. 1, 8); das Ziel des Lebens der Tod (Hebr. 9, 27). Somit beſagen die Worte: Ut percurrat qui legerit eum, ſoviel, daß der Leſer durch dieſes Buch zum Glauben an Chriſtus gelange, im Glauben zur Liebe ſich erſchwinge und in dieſer bis an ſein Ende verharre. — Quia adhuc visus procul et apparebit in finem. Damit iſt der Gegenſtand angegeben, um welchen ſich die ganze Prophetie bewegt: die Erſcheinung des Sohnes Gottes. Dieſe iſt aber eine dreifache, die Offenbarung im Fleiſche (Tit. 3, 4), im Glauben der Völker (Tit. 2, 11), in der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit (1 Joh. 3, 2). Die Jeſaianiſche Prophetie bezieht ſich auf alle drei Erſcheinungen. Aber ſie wurden vom Seher nur aus der Ferne geſchaut: Procul visus, wegen der unerreichbaren Erhabenheit des Sohnes Gottes (Job 36, 25), wegen ſeiner Verborgenheit im Vater (Eph. 3, 9) und wegen ſeiner geſchichtlichen Ferne (Hebr. 11, 13). Aber der Erhabene ſollte herabſteigen (Joh. 1, 14), der Verborgene offenbar werden (Joh. 1, 18), die in die Zukunft gerückte Verherrlichung im ſeligen Hoffen der Heiligen auf Erden

vorausgenommen werden (Matth. 25, 34). Apparebit in fine, und zwar gemäß der dreifachen Bedeutung des finis am Ende der Geſetzesherrſchaft (Gal. 4, 4), am Ausgange des Heidenweſens (Jeſai. 19, 1), am Ende aller Erdenmühſal (Offenb. 21, 4). Auf dieſe großen Ziele war der erhabene Gedankenflug des Jeſaias gerichtet, von dem der Siracide ſagt: Spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes Sion usque in sempiternum; ostendit futura et abscondita, antequam evenirent.

Seiner Gewohnheit nach zergliedert Thomas nach logiſchen Geſichtspuncten den Stoff des bibliſchen Buches, und ſcheidet es in zwei große Hauptpartien: Ankündigung des göttlichen Zornes, welcher den Sündern Untergang droht (Capp. 1 — 39); Troſt der göttlichen Barmherzigkeit zur Auferbauung derſelben (Capp. 40—66). Der zweite Haupttheil zerfällt in zwei Hälften: Capp. 40—44 Einführung in die Erwartung des von Gott Verheißenen; Capp. 45 — 66 nähere Schilderung der von Gott verheißenen Zukunft. — Als Probe der Auslegung im Einzelnen mögen zwei Stellen aus der Erklärung der Capp. 7 und 8 dienen. In Jeſai. 7, 10 ff. wird Achaz aufgefordert, ein Zeichen vom Herrn zu verlangen als Bürgſchaft der an ihn ergangenen Verheißung, daß Jeruſalem von ſeinen Feinden, Israel und den Syrern werde befreit werden. Pete tibi signum a Domino Deo tuo, d. i. von mir, dem Propheten, oder: von Gott deinem Herrn, der durch mich ſpricht. In profundum inferni, sive in excelsum supra. In profundum inferni, d. i. daß ſich die Erde bis zum Infernus hinab öffne, wie bei Verſchlingung des Dathan und Abiron (4 Moſ. 16). Oder: infernum = inferiora elementa, gleichwie Moſes aus der Erde Heuſchrecken und fliegendes Ungeziefer hervorrief: Sive in excelsum supra, wie der von Joſue erbetene Sonnenſtillſtand. Achaz weigert ſich: Non petam, weil er entweder auf ſeine Götzen oder auf die Macht der Aſſyrer baute, oder Gott dem Herrn die Ehre nicht gönnen wollte. Non tentabo; mit fälſchlicher Beziehung auf 5 Moſ. 6, 16, da Gott ſelbſt ihn aufforderte, wie den Gedeon (Richt. 6). Audite ergo domus David. Der Prophet richtet ſeine Rede an das Haus David, entweder weil es der Bosheit des Achaz beiſtimmte, oder weil David die Verheißung des Meſſias empfangen (Pſalm 131, 1). Numquid parum vobis est, d. i. dünkt es euch zur Reizung des göttlichen Zornes nicht hinreichend — molestos esse hominibus, Menſchen zu

plündern; oder: die Propheten durch neuen Unglauben zu betrüben — qui molesti estis Deo meo (meo nicht vestro). Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum. Die Erfüllung dieſes Verſprechens iſt bei Luc. 2, 12 zu leſen. Zugleich ſchließt aber der Vorwurf: molesti estis Deo meo, die Androhung eines Strafgerichtes in ſich, deſſen Ankündigung V. 17 ff. der Beſchreibung des von Gott ſelber geſetzten Zeichens ſogleich nachfolgt. Denn obſchon Gott für Heil und Rettung zu wirken nicht aufhört, verwirft er doch Jene, die daran nicht glauben; und das molestum esse Deo fordert ein von Gott verhängtes onus als Erwiederung heraus: Ut quid onus vobis — heißt es bei Jerem. 23 — projiciam quippe vos, dicit Dominus. — Das Zeichen iſt folgendes: Ecce virgo concipiet et pariet filium. Hier fällt der Nachdruck auf virgo, die Permanenz der Virginität nach Empfängniß und Geburt beſagend. Was weiters über den Sohn der Jungfrau geſagt wird, bezieht ſich theils auf ſeine Gottheit: Et vocabitur nomen ejus Emmanuel — theils auf ſeine Menſchheit: Butyrum et mel comedet.... Daß ein Weib als Jungfrau empfängt und gebiert, iſt etwas Einziges in ſeiner Art und ihr Sohn, der bei Jerem. 31, 22 geweiſſagte Neue Menſch, den Gott super terram geſchaffen (terra = mulier circumdans virum; super terram = super hominem, weil nach Pred. 1, 10 nil novum sub sole, der Sohn der Jungfrau aber ein Novum iſt). Butyrum et mel comedet, er wird Kindesſpeiſe genießen (weil Chriſtus von Kindheit an allen menſchlichen Bedürfniſſen unterworfen war, vgl. Weish. 7, 3). Ut sciat reprobare malum et eligere bonum. Ut hat entweder eine conſecutive oder cauſale Bedeutung. Im erſteren Falle iſt der Sinn: Noch Kindesſpeiſen genießend wird er bereits das Schlechte verwerfen (sine experimento) und das Gute wählen (sine consilio), als Einer, der im Beſitze aller Wiſſenſchaft iſt. Wenn ut cauſale Bedeutung hat, ſo iſt der Sinn: Im Genuſſe dieſer Speiſen entwickelte er ſich zu jener Altersſtufe, auf welcher er zeigen konnte, daß er im Beſitze jener Wiſſenſchaft ſei. Nach Auguſtinus bedeutet Butter die Menſchheit, weil aus irdiſchen Erzeugniſſen bereitet; Honig die Gottheit, weil aus himmliſchem Thaue zuſammengetragen. Die Menſchheit Chriſti war reine Butter ohne Käſe, d. i. ohne Beimiſchung menſchlicher Verderbtheit; ſein Honig war ohne Stachel, d. i. er erſchien auf Erden nur als Tröſter, nicht als Richter. Chriſtus iſt das

Zeichen, welches von Oben oder Unten zu begehren der Prophet auffordert; das Zeichen von Oben als Gottesſohn, von Unten als Sohn der Jungfrau. V. 16 gibt das Ereigniß an, deſſen Eintreten durch das verheißene Zeichen verbürgt wird. Antequam sciat puer reprobare malum...., d. i. bevor er menſchwerdend die scientia creata annimmt — derelinquetur terra... (terra Samariae et Syriae vgl. 4 Kön. 16 und 17). Gegen die chriſtliche Meſſianiſche Deutung der Stelle werden von den Juden viele Einwände erhoben. Sie ſagen: Es handelte ſich um ein Zeichen, durch welches die Befreiung aus der augenblicklichen Gefahr verbürgt würde, worauf die Incarnation Chriſti doch gar keinen Bezug hat. Hierauf iſt zu erwiedern, daß eben die Verheißung der Incarnation Chriſti die größte Bürgſchaft für die Geneigtheit Gottes, aus der Noth des Augenblickes zu befreien, bieten mußte. Denn wer das Größere gibt, wird auch das Geringere nicht verſagen. Vgl. Röm. 8, 32. Man kann auch nicht ſagen, es ſei widerſinnig, ein Zeichen anzubieten, welches zu ſehen diejenigen, denen es zur Bürgſchaft dienen ſoll, gar nicht erleben werden. Denn der Prophet wendet ſich mit ſeiner Rede nicht an Achaz, ſondern an das Haus David (audite domus David), welches bis auf Chriſtus fortbeſtand. Man ſagt ferner, das Zeichen der Bürgſchaft muß doch offenbar der verbürgten Hilfe vorausgehen. Dieſer Grundſatz gilt jedoch nicht ſchlechthin. Es gibt auch Fälle, in welchen das Zeichen vorangeht (Richt. 7), andere, in welchen Zeichen und Erfüllung gleichzeitig zuſammentreffen (2 Kön. 5, 24); endlich Fälle, in welchen das Zeichen nachfolgt (5 Moſ. 18, 22). Müßte doch auch bei Feſthaltung der jüdiſchen Auslegung das Zeichen als nachfolgend genommen werden, weil im entgegengeſetzten Falle ein Widerſpruch mit den Angaben des Propheten erſcheint. Soll das Zeichen der Erfüllung vorangehen, ſo muß der Knabe vor dem Tode des Phakee geboren worden ſein. Phakee regierte zwanzig Jahre; in deſſen ſiebenzehntem Regierungsjahre trat Achaz ſeine Regierung an, die ſechzehn Jahre dauerte, mithin dreizehn Jahre über den Tod des Phakee ſich hinaus erſtreckte. Oſeas trat im zwölften Regierungsjahre des Achaz die Regierung an, und erlebte in ſeinem neunten Regierungsjahre, alſo ſechs Jahre nach des Achaz Tode, die Einnahme von Samaria. Mithin hätte der verheißene Knabe bei der Einnahme von Samaria zum mindeſten neunzehn Jahre alt ſein müſſen; dann aber wäre

falſch, was Jeſai. 8, 4 geſagt wird, daß der Knabe Vater und Mutter noch nicht zu nennen wußte. Auch der Einwand iſt nicht ſtichhältig, daß Alemah nicht Jungfrau, ſondern ein mannbares Mädchen bedeute, oder, die Bedeutung Jungfrau angenommen, doch nur eine Jungfrauſchaft vor der Empfängniß gemeint ſein könne. Denn erſtlich iſt wirklich Alemah der erſte und urſprüngliche, auch etymologiſch gerechtfertigte Ausdruck für den Begriff Jungfrau, während Bethulah erſt ein ſpäterer, bloß conventioneller Ausdruck dafür iſt. Sodann wäre auch die Rede des Propheten ganz bedeutungsleer, indem er nicht feierlich etwas als ein ganz Ungewöhnliches zu verkünden brauchte, was ſich von ſelber verſteht. Endlich ſteht die jüdiſche Deutung mit der Geſchichte in Widerſpruch. Soll unter dem verheißenen Knaben Ezechias gemeint ſein, ſo würde etwas bereits Geſchehenes als zukünftig angekündiget; denn wie aus 4 Kön. 16 und 18 hervorgeht, mußte Ezechias bei dem Regierungsantritte des Achaz bereits ein Alter von zehn Jahren haben. Des Jeſaias Sohn kann nicht gemeint ſein, da der verheißene Emmanuel im folgenden Capitel Herr von Judäa genannt wird. — Cap. 8 weiſſagt V. 1—7 die Wegführung der zehn Stämme Israels in die aſſyriſche Gefangenſchaft; V. 8 werden die gleichzeitig das Reich Juda betreffenden Bedrängniſſe erwähnt, VV. 9 ff. werden die Stämme des Reiches Juda durch die Verheißung ihrer zukünftigen Befreiung getröſtet. Die erſte Abtheilung des Capitels (V. 1—7) zerfällt abermals in zwei Abſchnitte; zuerſt wird das göttliche Strafgericht bildlich dargeſtellt (V. 1—3), ſodann das Bild erläutert (V. 4—7). Die bildliche Darſtellung iſt eine Darſtellung durch Schrift (V. 1), Zeugenſchaft (V. 2), That (V. 3). Der Herr ſprach zum Propheten: Sume tibi librum grandem (wegen der Größe und Schwere der Heimſuchung Jerem. 36, 2). Et scribe in eo stilo hominis, d. i. verſtändlich für Jedermann (Habac. 2, 2). Velociter spolia detrahe, cito praedare. Dieſe Worte gelten entweder dem Propheten, oder den Feinden (vgl. Jeſai. 10, 6); im erſten Falle ſagen ſie, was der Prophet ſchreiben ſoll, im letzteren Falle, was die Feinde wider Israel und Juda unternehmen werden. — Zur Bekräftigung des ihm mitgetheilten Auftrages nimmt der Prophet zwei Zeugen, den Prieſter Urias und Zacharias, den Sohn des Barachias (V. 2 vgl. 5 Moſ. 19, 15), und beſteigt das Lager ſeiner Gattin (V. 3). Sie empfängt und gebiert einen Sohn, dieſen ſoll

der Prophet nennen: Accelera, detrahe, spolia. Alles dieſes iſt im buchſtäblichen Sinne zu nehmen. Dawider wird nun freilich mancherlei eingewendet. Wozu ein großes Buch zur Aufſchreibung der wenigen Worte? Wie kann der Prophet ſchicklicher Weiſe zwei Zeugen zu ſeinem Ehebette beiziehen? Wie paßt der Götzendiener Urias als Zeuge? Wie war es möglich, den Zacharias, den Sohn des Jojoda, beizuziehen, der längſt früher vom Könige Joas getödtet worden? Der Prophet Zacharias kann ebenfalls nicht gemeint ſein, da er viel ſpäter lebte. Endlich könne von der Erzeugung eines Sohnes des Propheten auch darum keine Rede ſein, weil dieſer vor dem Tode des Phakee, mithin neunzehn Jahre vor der Zerſtörung Samaria's geboren worden wäre, daher auf ihn nicht paſſen würde, was V. 4 geſagt wird. Alſo müſſe die Stelle chriſtologiſch gedeutet werden: das große Buch iſt die heilige Schrift, der Menſchengriffel (stilus hominis) der Prophetenſtil, das auf die Tafel Geſchriebene eine Umſchreibung des Namens Chriſti, der dem Satan die Beute entreißt, Urias (= lux Domini) bedeutet das Geſetz (Sprichw. 6, 23), Zacharias (= memoria domini) der Sohn des Barachias (benedictio domini) bedeutet die Prophetie, und beide, Geſetz und Propheten, bezeugen die Incarnation Chriſti (Luc. 24, 44); das Prophetenweib iſt die heilige Jungfrau (Luc. 1, 46) oder der Urquell aller Prophetie, der heilige Geiſt, deſſen Benennung im Hebräiſchen generis feminini iſt. Das Empfangen der Prophetin müßte, auf den heiligen Geiſt bezogen, als concipere facere genommen werden. Indeß iſt dieſe Deutung gezwungen, auch läßt ſich keine Berechtigung für dieſelbe aus der Schrift nachweiſen. Deßhalb haben Andere eine vermittelnde Anſicht vorgeſchlagen: man möge auf Grundlage des anerkannten Literalſinnes eine mittelbare Beziehung auf Chriſtus annehmen. Die Einwendungen gegen die buchſtäbliche Auffaſſung laſſen ſich ſämmtlich beſeitigen. Hinſichtlich des Ausdruckes liber grandis wurde ſchon oben die nöthige Erklärung gegeben. Die Zeugenſchaft muß nicht nothwendig auf die eheliche Beiwohnung des Propheten bezogen werden, ſie kann eben ſo gut als Zeugenſchaft für den Inhalt des vom Propheten geſchriebenen Buches genommen werden; und ſelbſt das Erſtere könnte im Vergleiche mit dem, was Oſeas Cap. 1 vorkommt und gleichfalls von Einigen buchſtäblich ausgelegt wird, noch immerhin als etwas discret Geſagtes gelten. Urias führt das Prädicat

eines testis fidelis nicht wegen ſeines perſönlichen Charakters, ſondern wegen ſeines prieſterlichen Amtes. Bei dem Namen Zacharias braucht man an keinen von den beiden oben Genannten zu denken; es kann ja, nach der Sitte der Hebräer, einer der Verwandten der Erſtgenannten deſſen Namen getragen, oder der Prophet einen demſelben an Charakter ähnlichen Mann deſſelben Standes um dieſer Ähnlichkeit willen ſo genannt haben, da die Hebräer häufig nomina propria ſtatt der nomina communia gebrauchen. Was endlich den letzten Einwurf anbelangt, ſo muß man das 8, 4 Geſagte nicht auf das Jahr, in welchem Samaria gänzlich zerſtört worden, beziehen; man hat vielmehr an die dieſem Ereigniſſe vorausgehende Zerſtörung von Damask und Verheerung Samaria's durch Tegalphalaſſar zu denken (4 Kön. 15 und 16). Den Ausdruck liber grandis betreffend, muß erinnert werden, daß die heilige Schrift viele Epitheta hat; ſie wird groß genannt in Hinſicht auf ihren gewichtigen Inhalt (Sprichw. 8, 6); verſiegelt bezüglich ihres myſteriöſen Inhaltes (Jeſai. 29, 11); zuſammengerollt wegen ihres vielfältigen Sinnes (Ezech. 2, 9); bitter wegen der Anſtrengung, die ihr Verſtändniß koſtet (Offenbar. 10, 10); ſüß wegen des lieblichen Genuſſes, den ſie bietet (Ezech. 3, 3); fliegend wegen ihres hohen Gedankenfluges (Zach. 5, 1; Job 39, 27); belebend wegen der Wirkungen ihres Inhaltes (Sir. 24, 32; 8, 35). — Von V. 4 angefangen folgt die Erklärung des prophetiſchen Bildes. Quia antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci et spolia Samariae coram rege Assyriorum. Der buchſtäbliche Sinn dieſer Stelle iſt aus dem bereits Geſagten klar. Bei meſſianiſcher Auffaſſung heißt das antequam sciat ....: Ehe er noch durch die scientia creata ſeinen Nährvater oder ſeinen himmliſchen Vater erkannt hat. Im Folgenden wird nun das Strafgericht ſelber geſchildert. Zuerſt wird die Schuld der zu Strafenden, ſodann die Macht der göttlichen Straforgane, endlich der Vollzug der Strafe beſchrieben. Erſtlich die Schuld: Pro eo, quod abjecit populus iste aquas Siloe quae vadunt cum silentio et assumsit magis Rasin et filium Romeliae. Siloe iſt eine am Fuße des Berges Sion entſpringende Quelle, die bald hoch ſchwillt, bald ſeicht und träge hinſchleicht, ein Bild der Könige von Juda, die bald gut und mächtig, bald ſchlecht und ſchwach geweſen. Aber ſie regierten legitim, und im Vergleich mit Israels Königen auch gut. Darum

wird dem Volk aus ihrer Vertreibung ein Verbrechen gemacht. Aber wie, wenn es auf göttliches Geheiß geſchah (vgl. 3 Kön. 12)? Inſofern dadurch Salomon's Schuld gerächt wurde, wurde allerdings Gottes gerechter Wille erfüllt; aber das Volk vertrieb die Könige nicht aus Gehorſam gegen Gott, ſondern aus unbotmäßiger Geſinnung, weil es die pflichtgemäßen Steuern nicht entrichten wollte (3 Kön. 12). Oder noch richtiger, es fehlte, daß es, ſeine Könige vertreibend, deren verwerflichen Geſinnungen folgte und mit Raſin u. ſ. w. ſich verbündete. Propter hoc ecce Dominus adducet super eos aquas fluminis fortes et multas, regem Assyriorum et omnem gloriam ejus (i. e. exercitum ejus). Die Gloſſe deutet dieſen feindlichen Einfall auf Senacherib; aber nicht dieſer, ſondern Salmanaſſar war es, der Samaria verwüſtete. Einige wollen, daß Salmanaſſar und Senacherib eine und dieſelbe Perſon ſeien, im Widerſpruche mit Tobias Cap. 1, wo geſagt wird, daß Senacherib ſeinem Vater Salmanaſſar als König gefolgt ſei. So wird denn am Beſten ſein, anzunehmen, daß Senacherib als Jüngling ſich im Heere ſeines Vaters befand, und dieſes wird deßhalb als Beider Heer zu nehmen ſein, daher ihm auch cumulativ das geſammte Werk der Verwüſtung und Zerſtörung, welches von den aſſyriſchen Königen ausgieng, zugeſchrieben wird. Et ascendit super omnes rivos omnes et fluet super universas ripas ejus. (Rivi = principes; ripae = terrae). Et ibit per Judam inundans et hauriens usque ad collum veniet (Ibit inundans = wird überfluthen, überſchwemmen, aber nur vorübergehend; ibit, quia non perfectum habet dominium; usque ad collum, weil auch Juda's Bewohner nahe daran ſind, in die Gefangenſchaft abgeführt zu werden). Et erit extensio alarum ejus implens latitudinem terrae tuae, o Emmanuel! Alae (vgl. Ezech. 17, 3) ſind die Heerführer Senacherib's; terra Emmanuelis iſt Judäa, in welchem Chriſtus einſt geboren werden ſollte. Zur Eroberung Jeruſalem's hatte Senacherib ſeine Schaaren eigentlich ausgeſchickt (vgl. Jeſai. Cap. 36).

Es erübriget noch eine kurze Erwähnung des Commentars über Jeremias, deſſen charakteriſtiſche Eigenthümlichkeiten als prophetiſchen Schriftſtellers im Vorworte zum Commentar mit Anknüpfung an die Stelle 2 Macc. 15, 14 geſchildert werden. Jeremias iſt der heilige Mann, der auf den Trümmern der heiligen Stadt über das Elend ſeines Volkes weint, und betend zwiſchen ihm und Gott

ſteht. Dieſer Gedanke wird durch eine ſchöne, mit reichen bibliſchen Anführungen ausgeſtattete kurze Erörterung durchgeführt. Inhalt ſeiner Prophetie iſt, im hiſtoriſchen Sinne aufgefaßt, die Gefangenſchaft ſeines Volkes. Sie zerfällt in drei Theile; im erſten Theile ſagt er die Gefangenſchaft als eine zukünftige voraus; in den Klageliedern beweint er ſie als eine bereits geſchehene; im Buche Baruch führt er die in die Gefangenſchaft Abgeführten redend ein. Thomas hat nur die erſten zwei Parthien dieſes dreitheiligen Ganzen commentirt, und auch da nicht vollſtändig; der Commentar zu den Prophezeiungen des Jeremias reicht bis Cap. 42, die folgenden zehn Capitel blieben unerklärt. Er faßt ſich in dieſem Commentar weit kürzer, als in allen ſeinen übrigen exegetiſchen Schriften. Nicht unerwähnt dürfen ſeine Bemerkungen zu Jerem. 1, 5 bleiben; die in dieſer Stelle erwähnte Heiligung des Propheten im Mutterſchooße veranlaßt ihn, an den Täufer und an die heilige Jungfrau zu erinnern, welche letztere in gleicher Weiſe geheiliget worden ſei, wie die beiden anderen. Wie die ſacramentale Heiligung als Wiedergeburt ihrem Begriffe zufolge erſt nach der Geburt, ſo kann die Heiligung im Mutterſchooße erſt nach der Beſeelung der bereits vorhandenen Leibesfrucht eintreten, weil ſonſt das Subject der Heiligung fehlt. Beide Arten der Heiligung heben die carentia justitiae originalis auf; die Heiligung im Mutterſchooße bewirkt aber nebſtdem auch noch dieß, daß entweder gar kein concupiscibler Reiz mehr im Menſchen vorhanden iſt, wie bei der heiligen Jungfrau, oder doch kein Reiz zu todſündlichen Acten und Begehrungen. Die ſacramentale Heiligung drückt dagegen der Seele einen beſtimmten Charakter auf, was in der anderen Art der Heiligung nicht ſtatt hat. Daraus ergibt ſich, daß die Heiligung im Mutterſchooße simpliciter, die ſacramentale Heiligung secundum quid den Vorzug hat.

An die exegetiſchen Studien des heiligen Thomas ſchließen ſich zufolge innerer Verwandtſchaft ſeine homiletiſchen Arbeiten an. Wir beſitzen von ihm homiletiſche Skizzen über die Epiſteln und Evangelien aller Sonn- und Feſttage des Kirchenjahres, viele Heiligenfeſte mit eingerechnet, welche jetzt nicht mehr öffentlich gefeiert werden. Seine Methode iſt conſtant dieſe, daß er aus der kirchlich vorgeſchriebenen Perikope, oder, wofern keine beſondere Perikope vorgeſchrieben iſt, wie an einzelnen Heiligenfeſten, aus der Schrift einen Vers als Text wählt, dieſen in beſtimmte Puncte zergliedert, die in

den einzelnen Puncten enthaltenen beſonderen Momente angibt und durch Stellen der Schrift beleuchtet. So zwecken demnach ſeine erbaulichen Vorträge ganz und gar auf eine ſchriftgemäße und aus der Schrift belegte Auslegung der gewählten Texte ab. Einige Beiſpiele mögen ſein Verfahren veranſchaulichen. Für die Erklärung des Evangeliums vom Sonntag nach Weihnacht wählt er die Worte Simeon's an Maria: Deine Seele wird ein Schwert durchbohren (Luc. 2, 35). An dieſen prophetiſchen Worten iſt hervorzuheben, was Maria mit Chriſtus zu leiden hatte, das Leiden Chriſti ſelber, und was aus dieſem Leiden erfolgen ſollte. a) Was Maria mit Chriſtus, d. i. beim Anblicke ſeiner Leiden dulden mußte: 1) wegen ſeiner Schuldloſigkeit (1 Petr. 2, 22); 2) wegen der Unmenſchlichkeit ſeiner Kreuziger, die ihm nicht einmal Waſſer zur Labung gönnten, und auch die Mutter hinderten, es dem am Kreuze Hangenden zu reichen; 3) wegen der Schimpflichkeit der über ihn verhängten Todesart (Weish. 2, 20); 4) wegen der Grauſamkeit der über ihn verhängten Qualen (Klagel. 1, 12). — b) Das Leiden Chriſti ſelber. Sein Kreuz iſt als ſcharfes, blankes Schwert geweiſſagt (Ezech. 21, 9). Die Schärfe des Schwertes drückt die Peinen aus, die von böſen Menſchen über ihn verhängt worden ſind; der Glanz des geſchliffenen Schwertes die richterliche Macht ſeiner göttlichen Herrlichkeit (Hebr. 1, 3; 5 Moſ. 33, 29), nach welcher er an den ungebeſſerten Böſen Vergeltung üben wird. Und in dieſer Hinſicht bedeutet das Schwert: 1) die bereits im zeitlichen Leben verhängten Strafen (Ezech. 11, 8); 2) ſeinen Urtheilsſpruch beim zukünftigen Gerichte (Offenb. 1, 16); 3) die brennende Schärfe der ewigen Peinen (Jeſai. 1, 20; 1 Moſ. 3, 24). — c) Die Folgen des Leidens Chriſti: Es werden die Gedanken Vieler offenbar werden, entweder im reumüthigen Bekenntniſſe (Pſalm 36, 5) — oder beim Verdammungsſpruche des letzten Gerichtes (Oſeas 2, 10). Wir ſollen lieber jetzt ſchon freiwillig unſere Sünden offenbaren und bekennen: 1) weil das Bekenntniß Vergebung erwirkt (Sprich. 28, 13); 2) damit Gott unſere Sündenſchmach verberge und tilge: Si revelas ego celo, si celas ego revelo (Augustinus); 3) weil das Bekenntniß die Gnade Gottes und 4) das ewige Leben erwirkt (Sirach 4, 25). — Alles, was der Menſch nicht auf Erden offenbart, wird beim Gerichte geoffenbart werden, und zwar: 1) durch die Himmel (Job 20, 27); 2) durch die Sünder ſelber (Röm. 2, 15); 3) durch Gott (1 Kor. 4, 5) — vor

deſſen Zornesenthüllung (Röm. 1, 18) wir bewahrt werden mögen Amen.

Für das Evangelium vom eilften Sonntag nach Pfingſten wird zum Thema gewählt Luc. 19, 43: Circumdabunt te inimici tui vallo et circumdabunt te et coangustabunt te undique et ad terram prosternent te. Mit dieſen Worten weiſſagt Chriſtus die erſchütternde Kataſtrophe voraus, welche über das der Eitelkeit anheimgegebene Treiben dieſes Zeitlebens hereinbrechen wird. Er ſchildert ſie von Seite ihrer Allgemeinheit (circumdabunt te), Vielfältigkeit (coangustabunt te undique), ewigen Folgen (ad terram prosternent te). a) Allgemeinheit der Bedrängniß. Von acht Seiten wird die Bedrängniß über die Gottloſen hereinbrechen: 1) die Erde wird ſie verſchlingen (Pſalm 105, 17; Job 20, 27); 2) das Waſſer wird ſie erſäufen (Weish. 5, 23); 3) aus der Luft werden Blitze fallen (Weish. 5, 22); 4) das Feuer wird ſie verzehren (Pſalm 96, 3); 5) Sonne, Mond und Sterne werden ſich verfinſtern (Joel 3, 15; Matth. 24, 29); 6) die Heiligen werden ſie verdammen (Matth. 19, 27); 7) Chriſtus wird ſie richten (Matth. 25, 41); 8) die Engel werden ſie in die Hölle ſtürzen (Matth. 13, 49). — b) Vielfältigkeit der Bedrängniſſe und Strafen. Acht Strafen werden über ſie verhängt werden: 1) die Blindheit der Unwiſſenheit: In tormentis positis nihil praeter tormenta scire licebit (Gregorius M.); 2) unausgeſetzte Qualen des Haſſes und Zornes (Pſalm 111, 10); 3) Mangel aller Hoffnung auf Erlangung der begehrten Seligkeit (Pſalm 111, 10) — Quae potest esse major miseria, quam semper velle quod nunquam est, et semper nolle quod semper erit? (Gregorius M.); 4) als Strafe am Gehör das Vernehmen unaufhörlichen Wehklagens und Schmerzgeheuls (Job 15, 21; Jac. 5, 1); 5) als Strafe an den Augen das unaufhörliche Vergießen feuriger Thränenbäche (Luc. 6, 25; Job 20, 18) — Oremus filii, antequam veniamus ad locum, ubi lacrymae urent corpora nostra (In vitis Patrum); 6) als Strafe für den Geruchſinn unausſprechlicher Geſtank (Jeſai. 3, 24); 7) als Strafe für den Geſchmackſinn gallenbittere Koſt (Jerem. 9, 15); 8) unlöſchlicher Brand eines am innerſten Marke zehrenden Feuers (Jeſai. 66, 24). Wie thöricht demnach, um des flüchtigen Genuſſes eitler Weltfreuden willen ſich den ewigen Qualen der Hölle zu liefern! Momentaneum est quod delectat, aeternum quod cruciat (Gregorius).

Erklärung der Epiſtel von demſelben Sonntage. Text: Scitis quia cum gentes essetis, ad simulacra muta, prout ducebamini euntes. Die Heiden ehrten in ſieben Götzenbildern die ſieben Planeten, welche die Hauptſünden bedeuten und auch von den Scheinchriſten der Welt angebetet werden. Der Saturn bedeutet den Neid, weil er für übelwollend gilt, kalt (Matth. 24, 12) und trocken iſt. Der Jupiter bedeutet die Schlemmerei oder Gaumenluſt, welche die erſten Eltern aus dem Paradieſe trieb, wie Jupiter ſeinen Vater aus dem Himmel — zur Wolluſt reizt (Jerem. 5, 7), wie Jupiter viele Ehebrüche begieng — und durch Häufung von Säften Fäulniß erzeugt (Joel 1, 17), gleichwie Jupiter ein feuchter Planet iſt. Der Mars bedeutet den Zorn als Gott der Schlachten und Kämpfe, zu welchen der Zorn hinreißt (Sprichw. 15, 18; Sirach 28, 11); als feuriges Sinnbild der lodernden Zornesflamme (Sirach 28, 12); und weil er durch ſeinen austrocknenden und erhitzenden Einfluß den Menſchen hart und ungeſtüm macht (Sprichw. 27. 4). Die Sonne bedeutet den Stolz; denn der Stolze will glänzen (Luc. 18, 11), iſt von brennendem Verlangen nach Ehre erfüllt, und will alle Anderen verdunkeln (Luc. 18, 11). Die Venus bedeutet die Wolluſt, weil ſie heiß (Oſeas 7, 4), feucht (Epheſ. 5, 18) und der ſchönſte der Planeten iſt (Ezech. 16, 15). Der Merkur bedeutet den Geiz, weil er der Gott der Krämer (Sprichw. 26, 8; Epheſ. 5, 5), kalt (Jerem. 6, 6.7) und übelwollend iſt (Sirach 10, 10). Der Mond bedeutet die träge Schwäche wegen ſeiner Wandelbarkeit (Sirach 27, 12) und Kälte (Sprichw. 20, 4) [1]).

Man hat in dem Namen, welchen Thomas in der Taufe empfieng, ein Präſagium ſeiner wiſſenſchaftlichen Berühmtheit entdecken wollen: Thomas = abyssus (תְּהוֹם), abgründige Geiſtestiefe. Vernehmen wir, wie er ſelber den Namen ſeines Schutzheiligen in

---

[1]) In einer anderen Homilie (auf das Feſt des heiligen Nicolaus wird die entgegengeſetzte gute Bedeutung der in den Benennungen der ſieben Wochentage verchriſtlichten Planetennamen hervorgehoben. Ecce sacerdos magnus, qui in diebus suis placuit Deo (Sirach 44). In diebus suis. Habuit enim septem dies: diem solis i. e. diem sapientiae; diem lunae i. e. donum intellectus; diem martis i. e. fortitudinis; diem mercurii i. e. consilii; diem jovis i. e. scientiae; diem veneris i. e. pietatis; diem saturni i. e. timoris.

der Skizze einer Homilie auf das Feſt des Apoſtels Thomas erklärt. Der Text iſt aus Habac. 3, 10 gewählt: Dedit abyssus vocem suam, altitudo manus suas levavit. Dieſe Worte drücken Gottes Güte und Thomas' Gläubigkeit aus. Thomas wird abyssus genannt vermöge ſeines Namens, vermöge der etymologiſchen Bedeutung des Wortes abyssus (a privativum und byssus = candor lucis; fuit enim aliquando sine candore et luce fidei), und wegen des mit dem Worte abyssus verbundenen Begriffes: profunda aquarum congregatio, was der Tiefe ſeiner Worte angemeſſen iſt (vgl. Sprichw. 18, 4). Aus dieſem Abgrund tönte eine fünffache Stimme: der Liebe (Joh. 11, 16), des Zweifels (Joh. 20, 25), des Bekenntniſſes (Joh. 20, 28), des Gehorſams (Domine quo vis mitte me), der Gerechtigkeit, indem er über jenen, der ihn ſchlug, ein göttliches Strafgericht herabrief. Auch noch eine ſechſte Stimme ließ er tönen, die Praedicatio Judaeorum, die conversio sponsi et sponsae. Die Texteswort: Altitudo.... deuten Gottes Güte an. Unter Altitudo iſt Chriſtus zu verſtehen, welcher buchſtäblich ſeine Hand erhob, als er dem Thomas die Wundmale derſelben wies. Er erhob ſie: 1) um das Opfer der Sühnung für die ganze Welt darzubringen (Pſalm 140, 2), 2) um zu ſegnen (Luc. 34, 50), 3) ſeine Macht zu zeigen (5 Moſ. 32, 40), 4) die Gottloſen zu ſtrafen (Sirach 36, 3). Für das Erſte müſſen wir ihn lieben (Bern.: Super omnia), für das Zweite ihm lobpreiſend danken (Epheſ. 1, 2. 3), wegen des Dritten ihn fürchten (Matth. 10, 28), wegen des Vierten ihm gehorchen (5 Moſ. 18, 19). Möge Chriſtus uns dieß als Gnade und Segnung erwirken. Amen.

An die exegetiſchen Arbeiten ſchloß ſich für den Theologen Thomas die weitere Aufgabe an, die durch Schriftforſchung eruirte Subſtanz des chriſtlichen Lehrgehaltes ſyſtematiſch zu verarbeiten. Die theologiſche Syſtematik des Mittelalters bildete ſich aus der den Sentenzenbüchern des Lombarden gewidmeten commentirenden Thätigkeit heraus. In dem Werke des Lombarden lag ſelber bereits ein Syſtem der kirchlichen Lehre vor, Gang der Entwickelung und Methode der Behandlung war in demſelben vorgezeichnet, und wurde für die nachfolgenden Theologen maaßgebend. Auch Thomas ſchulte ſich vorerſt im Studium der Sentenzenbücher, ehe er zu größeren ſelbſtſtändigen, nach der Methode der Schule abgefaßten Arbeiten ſchritt, und endlich auf Grundlage dieſer Vorarbeiten den

nach einem eigenen Plane unternommenen Bau eines nach ihm genannten Syſtemes ausführte. Zwar hatte auch bereits Albert der Große neben ſeinem Commentar zu den Sentenzen eine theologiſche Summe als Syſtem des theologiſchen Wiſſens abgefaßt; aber er folgte im Ganzen und Großen doch nur der vom Lombarden vorgezeichneten Eintheilung, und hinterließ ſein Werk nur zur Hälfte vollendet, in zwei Büchern, die denſelben Stoff behandeln, welchen die erſten zwei Bücher der Sentenzen in ſich faſſen.

Petrus Lombardus gewinnt die vier Hauptabtheilungen ſeines Werkes durch eine doppelte, dem heiligen Auguſtinus entnommene Unterſcheidung von Dingen und Sachen, Dingen des Genuſſes und des Gebrauches (res fruendae et utendae). Ausſchließlich nur Object des Genuſſes iſt Gott oder heiligſte Dreieinigkeit, von welcher im erſten Buche gehandelt wird. Alle anderen Dinge außer Gott ſind entweder zugleich Objecte des Genuſſes und des Gebrauches, wie den Engel und Menſchen, oder nur Objecte des Gebrauches, wie die Dinge der ſichtbaren Welt. Anlage, Kräfte und Tugenden gehören, da ſie zuletzt nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern als Mittel des ſeligen Genuſſes Gottes begehrt werden, ebenfalls zu den Objecten des Gebrauches. Von allen dieſen Objecten wird im zweiten und dritten Buche gehandelt; im zweiten nämlich von den Engeln, von der ſichtbaren Schöpfung, vom Menſchen vor und nach dem Falle, vom Verhältniß der Freiheit zur Gnade und Sünde, — im dritten Buche von der Menſchwerdung Gottes und Wiedererneuerung des menſchlichen Geſchlechtes und dem hiedurch begründeten chriſtlichen Tugendleben. Im vierten Buche wird von den ſichtbaren Zeichen gehandelt, durch deren Vermittelung dem Menſchen die Gnade Chriſti zugewendet wird; und endlich zum Schluſſe das Nöthigſte aus der Eschatologie angefügt. Obſchon kunſtlos in ſeiner Zuſammenfügung iſt das Ganze dennoch planmäßig angelegt, und in einer ziemlich guten Ordnung gereiht. Jedes Buch zerfällt in eine gewiſſe Anzahl von Diſtinctionen; das erſte Buch enthält deren 48, das zweite 44, das dritte 40, das vierte 50. Das Vorgehen des Verfaſſers iſt folgendes: Er ſtellt zuerſt einen Satz der Kirchenlehre hin und belegt ihn durch Zeugniſſe der heiligen Schrift; er fragt bei den Vätern an, in welchem Sinne dieſer oder jener Lehrſatz aufzufaſſen ſei; weichen die Auctoritäten der Väter von einander ab, ſo ſucht er ſie miteinander zu vermitteln, ſo daß ihre

Anſichten neben einander beſtehen können. Durch die Herbeiziehung der Väter gewinnt das Werk einen ſpeculativen Gehalt; die ermittelnde Ausgleichung derſelben, ſo wie die Abweiſung falſcher Anſichten ermöglichet auch dem ratiocinativen Elemente eine Stelle, abgeſehen davon, daß gewiſſe religiöſe Begriffe und Lehren, z. B. über Gottes Daſein, über ſein Verhältniß zu Zeit und Raum u. ſ. w. durch ſich ſelber ſchon ein ſpeculatives Ratiocinium nothwendig machen. Einer der Grundgedanken des Werkes iſt der dem heiligen Auguſtinus entlehnte Satz: daß in allen Creaturen das Bild des dreieinigen Gottes abgedrückt ſei. Jedes Ding weist an ſich eine gewiſſe Einheit, eine beſtimmte Form und ein beſtimmtes Maaßverhältniß (ordo) auf, wodurch es ſeinem Zwecke entſpricht oder im Innewerden dieſer Harmonie ſelber auch Befriedigung findet. In dieſer dreifachen Eigenſchaft ſpricht ſich der Hinweis auf einen höchſten Urſprung aller Dinge, auf eine vollkommenſte Schönheit und ſeligſte Luſt aus, aus welcher göttlichen Dreiheit eben auch jene geſchöpfliche abzuleiten iſt. Speciell iſt wieder die Dreiheit der menſchlichen Seelenvermögen: memoria, intellectus, voluntas ein Bild der göttlichen Dreieinigkeit; und wenn der Menſch darauf achtet, wie er ſich ſelbſt denkt, erkennt und will, ſo ſieht er die Dreieinigkeit, wol nicht im Weſen, aber im Bilde. Der geſchaffene Geiſt iſt ein relativ einfaches Weſen; er iſt einfach im Vergleiche mit dem ausgedehnten und zuſammengeſetzten Körper, ein Vielfaches in Hinſicht auf ſeine verſchiedenen Vermögen, Anlagen und Eigenſchaften. Vermöge ſeiner abſoluten Einfachheit muß Gott über alle Kategorien, auch über die der Subſtanz hinausgeſtellt gedacht werden. Wie die erſte Perſon in Gott Vater ſein könne, ohne dem Sohne der Zeit nach vorauszugehen, iſt ein unausſprechliches Geheimniß. Wie die Weisheit, obwol der ganzen untheilbaren Gottheit zugehörig, auf unterſcheidende Weiſe vom Sohne ausgeſagt wird, ſo die Liebe vom heiligen Geiſte. Die Verſchiedenheit zwiſchen dem Ausgange des Sohnes und des Geiſtes vom Vater iſt ein unerklärliches Geheimniß. Vom heiligen Geiſte muß man mit Auguſtinus ſagen, daß er weder gezeugt noch ungezeugt ſei, Hieronymus aber behauptet die Ungezeugtheit; er verſteht nämlich darunter ein Nichtgeborenſein aus dem Vater, Auguſtinus aber im weiteren Sinne ein Nichtſein aus dem Vater. Lateiner und Griechen ſind der Sache nach Eins über die Lehre vom Ausgang des heiligen Geiſtes; denn

der Zuſatz filioque iſt kein Widerſpruch gegen das auf den fünf Concilien formulirte Bekenntniß, ſondern eine Folgerung aus demſelben, welche ja von den griechiſchen Vätern ſelber gezogen worden iſt. Der heilige Geiſt iſt ſpecifiſch die Liebe, alſo auch unſere Liebe, mit welcher wir Gott und den Nächſten lieben; dieſe brüderliche Liebe iſt nach Auguſtinus Gott ſelbſt, inſofern er im heiligen Geiſte ſich uns zum Geſchenke gibt. Der Vater iſt vorausſetzungsloſes Princip (principium sine principio) der ganzen Trinität; der Sohn principiirtes Princip (principium de principio) des heiligen Geiſtes; der heilige Geiſt principium de utroque aber nur in Hinſicht auf die Creaturen, und war dieß nicht ſeit ewig, ſondern hat es zu ſein angefangen. Man mißverſteht den heiligen Auguſtinus, wenn man aus ſeinen Worten folgert, daß die Vaterſchaft und Sohnſchaft im göttlichen Weſen als ſolchem ſeien; er ſagt nicht, daß dasjenige, was der Vater iſt, auch die göttliche Subſtanz ſei; ſondern: der Vater iſt dadurch, wodurch er Vater iſt, die höchſte Subſtanz. Die Frage, ob Gott Zukünftiges vorauswiſſen würde, wenn es keine zukünftigen Dinge gäbe, beruht auf der unmöglichen Vorausſetzung, daß es keine zukünftigen Dinge gebe; es kann nichts in Wirklichkeit werden, was nicht ſeit ewig in Gottes-Gedanken exiſtirte, ohne deßhalb in ſeinem Weſen zu ſein. Vielmehr hat Gott dasjenige in ſeiner Präſcienz, was er nicht in ſeinem Weſen hat. Die Frage, ob Gottes Vorherwiſſen der Grund des zeitlichen Geſchehens, oder dieſes der Grund des göttlichen Vorherwiſſens ſei, iſt ungereimt; keine von den beiden gegenſätzlichen Aufſtellungen iſt zuläſſig; letztere namentlich deßhalb nicht, weil ſie für etwas, was in Gott iſt, eine Urſache ſucht; dieß klingt, als ob man für den erſten Grundſatz aller menſchlichen Erkenntniß: Quod est, est, noch einen Grund ſuchen ſollte. Genug, das Zukünftige wird ſein, wie es Gott vorausdenkt, und nicht weil er denkt, und nicht weil er es denken muß. Gott kann das Böſe nicht thun; ein ſolches Können iſt kein Vermögen, ſondern ein Defect des rechten Könnens. Seine Macht erſtreckt ſich auf Mehreres, als ſein Wollen; was er will, iſt heilig und gerecht, warum er nicht etwas Anderes, eben ſo Heiliges und Gerechtes wolle, iſt für uns unergründlich. Gott iſt in allen Dingen praesentialiter, potentialiter, essentialiter; in den Heiligen überdieß noch auf eine vollkommnere ſpecifiſch andere Art durch ſeine Gnade, am vollkommenſten in Jeſu Chriſto. Die Heiligen ſind das Haus

Gottes, aber nicht ſo, daß Gott aufhören ſollte, ſeine eigene Wohnung zu ſein. Der Wille Gottes iſt die Urſache aller Dinge, hat aber ſelbſt keine höhere Urſache über ſich; was er will, geſchieht auch; die Menſchen, deren Seligkeit er beſchloſſen hat, werden auch ſelig. Das Böſe geſchieht ohne poſitives Wollen, aber nicht ohne Zulaſſung Gottes (non Deo volente vel nolente sed non volente fiunt mala) und muß den Abſichten der göttlichen Güte dienen, die zuletzt und zuhöchſt nur ſich ſelbſt wollen kann, und eben ſo ſehr in der ſtrafenden Gerechtigkeit wie im verzeihenden Erbarmen ſich offenbart. Die göttliche Güte war ſich ſelbſt das Motiv des Schaffens; Gott wollte an der unerſchöpflichen und durch keine Mittheilung zu vermindernden Fülle ſeiner Seligkeit auch andere Weſen Theil nehmen laſſen. Weil nun aber dieſe Theilnahme nur in Kraft des Erkennens möglich iſt, ſo ſchuf Gott die Engel, dann auch die Menſchen, durch welche gezeigt werden ſollte, daß eine innige Vereinigung des Geſchöpfes mit dem Schöpfer um ſo gewiſſer möglich ſein müſſe, als ſelbſt der materielle Leib, der doch einen niedrigeren Urſprung hat, einer innigſten Vereinigung mit dem Geiſte, und der Veredlung durch denſelben, der das Herrlichſte in der Schöpfung iſt, fähig iſt. Um des Menſchen willen wurde weiters auch die ſichtbare Welt geſchaffen. Die Engel und die Materie wurden zugleich geſchaffen; erſtere im Empyräum, mit der Fähigkeit des Zunehmens an Verdienſt und Seligkeit bis zum jüngſten Gerichte. Das Licht, welches Gott zur Erleuchtung der irdiſchen Welt ſchuf, war der erſte Tag, ohne Morgen, daher in der Schrift der Eintritt des erſten Abends vor dem Eintritt des erſten Morgens erwähnt wird. Jenes Licht leuchtete an jener Stelle, an welcher, vielleicht aus ihm, am vierten Tage, die Sonne geſchaffen wurde; es mochte die ganze Waſſerhülle durchleuchten, welche bis zum dritten Tage die Erde umgab; leuchtet doch auch das Öl, welches die in die See untertauchenden Schiffer zu dieſem Zwecke aus dem Munde laſſen. Da Gott in den ſechs Tagen Alles erſchuf, ſo mußte auch das aus Fäulniß und Verweſung entſtehende Gezücht, Gewürm, Inſecten u. ſ. w. wenigſtens potentialiter und materialiter mit den übrigen Thieren geſchaffen worden ſein; die giftigen Thiere ſind den Menſchen erſt nach dem Falle ſchädlich geworden. Engel und Menſchen hatten in Kraft ihrer natürlichen Begabung die Fähigkeit, das Böſe zu meiden; damit ſie aber zugleich im Guten zunehmen und

zur Vollkommenheit gelangen konnten, bedurften ſie der Gnade. Die Geſchichte des Falles im Paradieſe bildet die Geſchichte des Falles aller anderen Menſchen vor. Die Triebe der Sinnlichkeit laſſen ſich mit der Schlange, die niederen Seelenkräfte mit Eva, die Vernunft mit Adam vergleichen. Das Wort Freiheit kann man in einem dreifachen Sinne nehmen: als Freiſein von Nöthigung, welches dem Menſchen auch nach dem Falle geblieben, Freiſein von Sünden, welches nur durch die Gnade wiedererlangt werden kann, Freiſein vom Elende, welches gleichfalls erſt durch die Gnade wiedererrungen werden kann. Die Erbſünde iſt die den Nachkommen Adam's anhaftende Schuld des erſten Falles; der Zuſtand dieſer Verſchuldung gründet in einer von Adam ererbten verderbten Beſchaffenheit des Menſchenweſens, in der Concupiscenz. Die Concupiscenz iſt im Fleiſche ſchon vom Anfange des Menſchendaſeins an, wenn ſie auch in Kindern ſich noch nicht regt; gleichwie das blinde Auge ein verderbtes Auge iſt und bleibt, wenn es auch als ſolches in der Finſterniß und vor Anbruch des Tages nicht erkannt würde. Durch die dem Leibe einwohnende Concupiscenz wird jede Seele verderbt, die mit einem Menſchenleibe verbunden wird, gleich einem guten Weine, der in ein verdorbenes Gefäß gegoſſen wird. Die Sünde Adam's war nicht die größte der Sünden, die von Menſchen begangen worden ſind. Man hat an jeder Sünde Materie und Form der Handlung zu unterſcheiden; ihrer Materie nach iſt jede Handlung als Äußerung einer gottgeſchaffenen Kraft etwas Gutes, das Böſe derſelben beſteht in der Abweichung vom Geſetze, und demzufolge in dem Mangel einer Güte, welche ſie haben ſollte und auch haben würde, wenn ſie der Vorſchrift Gottes gemäß wäre. So gut wie der Sohn, hätten auch der Vater und der heilige Geiſt Menſch werden können; aber es war nicht angemeſſen, daß derjenige in der Zeit als Menſchenſohn geboren wurde, welcher ſeit ewig Sohn des göttlichen Mittlers war; und wie in der Weisheit des Sohnes Alles im Himmel und auf Erden geſchaffen worden, ſo ſollte auch durch ihn Alles auf Erden wieder erneuert werden. Dem heiligen Geiſte kam es zu, der ſpecifiſche Mittler der Vereinigung von Gottheit und Menſchheit Chriſti im Schooße der Jungfrau zu ſein, weil er ſpecifiſch die Liebe, der Act der Menſchwerdung aber ein höchſter Liebesact iſt. Der Sohn Gottes hätte nicht nothwendig als ein Nachkomme Adam's in die Welt zu treten gebraucht; er wollte aber

die von Adam fortgepflanzte Menſchennatur annehmen, um den Satan durch eben jene Natur zu überwinden, die früher von dieſem überwunden worden war. Das Wachsthum Chriſti in Gnade und Weisheit iſt nicht als innerliche Zunahme, ſondern als ſucceſſives Nachaußenentfalten des innerlich ſchon Vorhandenen zu nehmen. Die Übernahme aller menſchlichen Schwachheit mit Ausnahme der Sünde und der Unwiſſenheit iſt eine rein freiwillige, mit Rückſicht auf das Werk der Erlöſung; an ſich war ſie für Chriſtus kein nothwendiges Geſchick. Der Tod Chriſti war eine Verherrlichung der Liebe Gottes gegen uns, die in dieſem ihrem erhabenſten Erweiſe auch uns zur Gegenliebe entflammt und dadurch gerecht und heilig macht. Der Satan veranlaßte ſeine Hinopferung, und verwirkte durch Vergießung unſchuldigen Blutes das Recht ſeiner Schuldforderung an das bis dahin ihm tributäre Menſchengeſchlecht; denn das Blut Chriſti tilgte die Sünden aller anderen Menſchen. Chriſtus kam in ſein Haus, d. i. in die Herzen derer, in welchen bis dahin der Satan gewohnt, und entriß ihm die Gefäße, die bis dahin mit Gift und Bitterkeit erfüllt geweſen. Chriſtus mußte als Menſch den Satan überwinden, weil dem Satan mit Unrecht eine Herrſchaft geraubt worden wäre, welche alle Menſchen ihm freiwillig eingeräumt hatten. Damit er ihn aber gewiß überwände, mußte Gott in ihm ſein; denn bei Engel und Menſch iſt das Beharren im Guten etwas Problematiſches, es waren ja ſchon früher Engel und Menſchen gefallen. Die Sacramente ſind zu unſerer Demüthigung, Belehrung und Übung eingeſetzt. Das Demüthigende beſteht darin, daß die Spendung der Gnade von ſinnefälligen Zeichen und Objecten, die an ſich unter dem Menſchen ſtehen, abhängig gemacht wird; zur Lehre dienen uns die Sacramente durch ihre Symbolik; und indem ſie den Menſchen auf heilſame und nützliche Weiſe beſchäftigen, und unſere Aufmerkſamkeit für Höheres feſſeln, dienen ſie auf nützliche Weiſe zu unſerer geiſtlichen Übung.

Die Gründe, warum das Werk des Lombarden ſich ſo hohe Geltung verſchaffte, laſſen ſich leicht erkennen. Man fühlte allgemein das Bedürfniß, das Ganze der kirchlichen Theologie, wie ſie ſich bis zur damaligen Zeit ausgebildet hatte, in einer ſyſtematiſch geordneten Zuſammenſtellung überſchauen zu können. Petrus Lombardus lieferte eine ſolche Zuſammenſtellung, möglichſt objectiv gehalten, vollſtändig ohne Überladung, mit geeigneter Berückſichtigung

der vornehmſten patriſtiſchen Auctoritäten, auf Auguſtiniſcher Grundlage, mit Ausſchluß aller überflüſſigen Digreſſionen. Eine gewiſſe großſinnige Ruhe, die das ganze Werk beherrſcht, die Sicherheit und Unmittelbarkeit der Auffaſſung und Darſtellung, die nicht ſo faſt Unterſuchungen, als gereifte Reſultate vorausgegangener ernſter Studien gibt, und zwar mit beſonnener Wahl eben das Inſtructivſte und Zweckdienlichſte hervorhebt, und nebſtdem jene der Myſtik verwandte Gemüthstiefe der Auguſtiniſchen Auffaſſung, welche zu keiner Zeit ihres Eindruckes verfehlen wird — alles dieſes zuſammen machte die Sentenzenbücher zu einem in ſeiner Art klaſſiſchen Buche; kein Wunder daher, daß es vor anderen ähnlichen Werken eines Robert Pullein oder Peter von Poitiers das Buch der Schule wurde [1]) und zahlreiche Förderer und Commentatoren fand. Den

[1]) Die beiden einſchlägigen Werke Hugo's von St. Victor, der früher als Petrus Lombardus ſchrieb, kommen in dieſer Beziehung ſelbſtverſtändlich nicht in Betracht: Die Summa sententiarum nicht, wegen ihrer Kürze; und das Werk de sacramentis fidei christianae, ſo merkwürdig es ſonſt iſt, und hinſichtlich der Lehre von den Sacramenten in der Geſchichte der Dogmatik eine wichtige Stelle behauptet, entbehrt, von Anderem abgeſehen, desjenigen Vorzuges, durch welchen ſich das Sentenzenbuch Peters zumeiſt empfahl, der conſtanten Belegung aus den Auctoritäten der Väter. — Auch Robert von Melun iſt unter den Vorgängern des Lombarden zu nennen, berühmt als Dialektiker, und durch das Geſchick einer gefälligen und faßlichen Darſtellung dialektiſcher Materien ſich auszeichnend. Weitläufige Mittheilungen aus ſeiner ungedruckten Summa theologiae finden ſich bei Bulaeus, hist. Univ. Paris., tom. II, p. 264. 585 — 628. 772. 773. — Die Werke des Robertus Pullus und Peters von Poitiers ſtehen in einer nahen Beziehung zum Lombarden, erſterer als nicht ſelten benützter Vorgänger, letzterer als treuer, unbedingter Anhänger und Nachfolger deſſelben. Der Mauriner Mathoud hat in ſeiner Ausgabe des Robertus Pullus (Paris 1655. Fol.) alle Stellen namhaft gemacht, welche theils dem Sinne nach, theils ſelbſt dem Wortlaute nach in das Werk des Petrus Lombardus übergegangen ſind. Bei Peter von Poitiers hinwiederum finden ſich faſt alle Sätze des Lombarden wieder, von welchen die Theologie des folgenden Jahrhunderts ſich losſagte: daß die Charitas der heilige Geiſt ſei; daß die Zahlwörter auf Gott angewendet bloß negative Bedeutung haben; daß die Engel an ihrer Seligkeit kein Verdienſt haben; daß Beicht und Ehe Sacramente des alten Bundes ſeien, und nicht durch ſich bewirken, was ſie ausdrücken; daß die Abſolutionsformel bloß declarativ zu nehmen ſei; daß die Charitas nicht dem Weſen nach, ſondern bloß in ihren Wirkungen wachſen könne; die Beſchneidung wirkte bloß Vergebung

erſten Commentar über daſſelbe ſchrieb Wilhelm von Seignelay, von mütterlicher Seite her mit dem heiligen Bernhard verwandt, erſt Lehrer in Paris, dann nacheinander Biſchof von Auxerre und Paris (zu unterſcheiden von dem ſpäteren Pariſer Biſchof Wilhelm von Auvergne). Nachahmer und Förderer des Werkes des Lombarden waren auch der bereits genannte Cardinallegat und Freund Innocenz des Dritten, Robert von Courçon, Gilo oder Wilhelm Präpoſitivus, Kanzler der Univerſität, auf welchen im Weiteren noch die Rede kommen wird, Petrus von Riga, Domherr von Rheims, Hugo Etherianus, Johann Beleth, Stephanus Langthon, Raimund von Pennaforte.

Bedeutender und einflußreicher, als die genannten, war ein anderer Commentator des Lombarden, der Minorit Alexander von Hales, welcher die durch den Lombarden in Gang gebrachte Lehrweiſe durch Herbeiziehung neuer Mittel im großartigſten Maaßſtabe erweiterte, ohne jedoch ein ſelbſtſtändiges Syſtem zu ſchaffen. Er ſteht vielmehr in der Mitte zwiſchen den bloßen Sententiariern, die einfach dem Lombarden folgten, und den großen Syſtematikern des dreizehnten Jahrhunderts, die aber eben deßhalb, weil ſie ihren eigenen ſyſtematiſchen Gang in ſelbſtſtändigen Werken darlegten, in ihren Erklärungen der Sentenzen der in dieſen befolgten Ordnung

---

der Sünden ohne jene anderen Gnaden, welche in der Taufe überdieß ertheilt werden; die Ceremonialien haben immer nur eine ſignificative Bedeutung, auch dann, wenn ihre Beobachtung aus einer charitativen Stimmung hervorgeht; Chriſtus war als Menſch nicht aliquid ſondern alicujus; daß Chriſtus in Kraft ſeiner Gottheit ſeinen Geiſt aufgeben, aber nicht ſterben konnte; er war auch nach dem Verſcheiden noch Menſch und blieb es in der Zeit zwiſchen Tod und Auferſtehung; die Taufe iſt gültig, wenn der Taufende, von jedem Irrthum über Glaubenslehren frei nur Eine Perſon der Trinität oder bloß den Namen Chriſti anruft; die von Johannes Getauften brauchten nicht neuerdings getauft zu werden, wenn ſie nur an die Trinität glaubten; excommunicirte Prieſter können die Euchariſtie nicht gültig conſecriren (auch Hugo von St. Victor war dieſer Anſicht zugethan); in die Natur des Menſchenleibes, die am jüngſten Tage wieder erſtehen ſoll, geht von Speiſe und Trank nichts über, nur das von Adam Ererbte wird durch wunderbare Mehrung vergrößert erſtehen. Eine eigenthümliche Anſicht hatte Peter von Poitiers über Adam's Zuſtand vor dem Falle; er habe im Rathe der Engel geſeſſen und die Sündfluth geweiſſagt.

ſich unbedingter anſchloſſen, als Alexander, in welchem der Commentator mit dem freilich noch danieder gehaltenen conſtruirenden Dialektiker im Streite liegt. Sein Commentar beſteht aus vier Büchern; von der Ordnung des Lombarden weicht er inſofern ab, als er im erſten Buche, gleich allen nachfolgenden Syſtematikern jene Fragen, welche Sein, Weſen und Wirken der Gottheit im Allgemeinen betreffen, den Erörterungen über die Trinität vorausſchickt, welche erſt mit Qu. 42 des aus 74 Quäſtionen beſtehenden erſten Buches beginnen und bis zu Ende deſſelben fortgeführt werden. Eine andere Abweichung betrifft die Stellung, welche der Lombarde der Eschatologie zugewieſen hatte. Ein richtiges Gefühl ſagte dem Haleſier, daß dieſer Abſchnitt nicht anhangsweiſe in jenen Theil des Werkes gehöre, welcher beim Lombarden als Lehre von den Zeichen gegen die in den drei erſten Büchern behandelte Lehre von den Dingen contradiſtinguirt iſt [1]). Da er nun von der Vierzahl der Bücher nicht abweichen wollte, ſo nahm er ihn in's dritte Buch herüber, und ſetzte ihn mit der Chriſtologie in Verbindung, indem er von der Himmelfahrt Chriſti auf deſſen Wiederkunft zum Gerichte übergeht. Daran ſchließt ſich ſodann noch in demſelben Buche unmittelbar die Lehre von der göttlichen Erziehung der Menſchheit, vom Geſetze Moſis und des Evangeliums und von der Zubereitung der Chriſten durch die ihnen von Chriſtus erworbene Gnade der Heiligung. Am ausführlichſten iſt das vierte Buch gerathen, welches in 114 Quäſtionen einzig von den Sacramenten handelt. Die in dieſem Commentar befolgte Methode in Behand-

---

[1]) Hugo, planmäßiger als der Lombarde verfahrend, hatte ſich durch das in der Reihe der Sacramente zuletzt geſtellte Sacrament der letzten Ölung den Übergang zur Lehre vom Tod und den letzten Dingen gebahnt, die ſein Werk de Sacramentis ſchließen. Der Lombarde ſtand indeß in zu hoher Achtung, als daß man ſich nicht bemüht hätte, auch für die Zuſammenfügung der Sacramentenlehre und Eschatologie im vierten Buche ſeines Werkes Gründe aufzuſuchen. So Bonaventura in ſeiner kleinen Schrift: Compendiosum principium super libros Sententiarum, aus Anlaß ſeiner Bewerbung um das academiſche Baccalaureat ausgearbeitet. Indem er auf das Sentenzenbuch den Spruch beim Siraciden 24, 7: Gyrum coeli circuivi sola, anwendet, findet er, daß im vierten Buche der Sentenzen von einem dreifachen Gyrus gehandelt werde: de gyro sacramentalis expiationis, de gyro resurrectionis, de gyro judiciariae examinationis.

lung der einzelnen theologiſchen Fragen wurde das Muſter für die übrigen Scholaſtiker und Summiſten dieſes Jahrhunderts. Er gieng ihnen voran in dem umfaſſenderen Gebrauche der Ariſtoteliſchen Philoſophie, in der durch deren Anwendung verurſachten Vermehrung der Unterſcheidungen, Fragen und Unterſuchungen, und in der Art und Weiſe, ſie vorzunehmen. Man kann zwar nicht ſagen, daß letztere neu geweſen und nicht ſchon vordem geübt worden wäre; ſie lag im Weſen der Scholaſtik begründet, und war von Abälard, vom Lombarden und Peter von Poitiers in der Theologie in Anwendung gebracht worden. Alexander that nur Schritte zu ihrer weiteren Ausbildung, indem er durch umfaſſendere Benützung patriſtiſcher Auctoritäten, durch Herbeiziehung neuer philoſophiſcher Auctoritäten die Zahl der Fragen, der Gründe und Gegengründe häufte, um der Kunſt des Disputes zur vielſeitigſten Übung Anlaß zu geben; und man darf wol auch ſagen, daß er hierin von Keinem der Späteren mehr überboten wurde, da der ſyſtematiſche Geiſt eines Albert, Bonaventura, und namentlich eines Thomas im Intereſſe der Einheit und Überſichtlichkeit des Stoffes eher auf Beſchränkung als auf eine noch geſteigerte Vervielfältigung der bereits beregten Fragen und Unterſcheidungen bedacht war. Petrus Lombardus theilte ſeine Bücher in Diſtinctionen ab, deren jede wieder eine beſtimmte Anzahl von Fragen enthielt; Alexander ſetzte an die Stelle der Diſtinctionen eine vergrößerte Anzahl von Quäſtionen, die ihrerſeits wieder in membra, und dieſe in Artikel zerfallen. In jedem dieſer Artikel wird zuerſt eine Reihe von Gründen für und wider die beregte Frage aufgeſtellt; hierauf folgt die Reſolution, die ſich indeß ſelten unbedingt für die eine oder andere der einander entgegen geſtellten Anſichten erklärt, ſondern mit Einſchränkungen oder näheren Beſtimmungen, die ſich aus der Rückſicht auf die entgegengeſetzten Gründe ergeben. Hierauf folgt die ſpecielle Würdigung und Beantwortung aller einzelnen Gründe und Gegengründe, welche vor Löſung der Frage aufgeſtellt worden ſind. Es iſt daſſelbe Verfahren, wie es auch bei Albert und Thomas zu treffen iſt.

Alexander war der Erſte unter den Scholaſtikern, welcher von Ariſtoteles einen umfaſſenderen Gebrauch machte, wenn auch ohne ſolche innerliche Aneignung und Verſchmelzung mit dem Lehrſtoffe, wie Albert und Thomas; er begann bereits die Ariſtoteliſche Pſychologie und Anthropologie in den Bereich der Theologie hereinzuziehen,

ſein Schüler und Ordensgenoſſe Johann von Rochelle verfolgte dieſe Unterſuchungen weiter [1]), Thomas endlich benützte dieſe Partie der Ariſtoteliſchen Philoſophie zu einem großartigen Unterbau ſeiner theologiſchen Moral. Von den Werken des Ariſtoteles finden ſich bei Alexander die meiſten und wichtigſten citirt und benützt: die Bücher von den Prädicamenten und Poſtprädicamenten, die Topik, die Metaphyſik, die Phyſik, die Bücher vom Himmel, von der Erzeugung der Thiere, Schlaf und Wachen, von der Seele, die Ethik und Politik; auch die Commentatoren und Erklärer des Ariſtoteles, Abumaſar, Algazel, Avicenna, Averroes waren ihm bekannt. Außerdem citirt er bisweilen auch andere Schriftſteller des heidniſchen Alterthums, einen Plato, Euklid, Ptolomäus, Plotinus, Porphyrius, Apollonius, Claudianus, Hippokrates, Makrobius, Cicero, Ovidius, Quintilian, Priscian, Seneca, Valerius Maximus, Virgilius. Von den lateiniſchen Kirchenvätern übergeht er faſt keinen; auch die Anſichten der vorzüglichſten theologiſchen Schriftſteller des eilften und zwölften Jahrhunderts werden bei geeigneten Anläſſen berückſichtiget und erwogen. Unter den griechiſchen Theologen wird vorzüglich Johannes Damascenus angezogen; von älteren Schriftſtellern und Vätern kennt er den Origenes, Athanaſius, Chryſoſtomus, die beiden Cyrille und Gregore, den Dionyſius Areopagita, auch Didymus von Alexandrien war ihm nicht unbekannt. Ob er einige nähere Kenntniß der griechiſchen Sprache beſeſſen habe, läßt ſich nicht näher beſtimmen, iſt aber kaum anzunehmen. Geniale Inſpirationen und neue ſchöpferiſche Ideen darf man bei Alexander nicht ſuchen; wol aber zeichnet er ſich nebſt bedeutender Gelehrſamkeit durch einen großen Scharfſinn aus, welchem durch das Prädicat eines Doctor irrefragabilis die ehrende Anerkennung gezollt wurde. Zu dem traditionellen Schatze kirchlich theologiſcher Gelehrſamkeit, welcher in ſeinem Werke zuſammengetragen iſt, hatten die nächſtfolgenden Theologen ſeines Jahrhunderts nicht mehr Vieles von Bedeutung hinzuzufügen; eben ſo hatte er auf dieſelben in Auffaſſung und Behandlung der vornehmſten Lehrſtücke im Syſteme der chriſtlichen Wiſſenſchaft entſchieden bedeutenden Einfluß, und iſt unverkennbar ihren weiter bauenden Arbeiten und Ausführungen zu Grunde gelegt. Die ſogenannte rationelle Gotteslehre, d. i. die

[1]) Vgl. Haureau I, 476—492.

Lehre von Gottes Sein, Weſen und Eigenſchaften, iſt bei ihm zum erſten Male in ſyſtematiſcher Vollſtändigkeit und Ausführlichkeit behandelt; ſie wurde ſpäter von Thomas noch durch zwei einläßliche Abſchnitte über Gottes Leben und Seligkeit erweitert. In der ſcholaſtiſch-theologiſchen Ausführung der Trinitätslehre, die freilich auch ſchon beim Lombarden mit großer Sorgfalt und Umſtändlichkeit behandelt iſt, hat er den nachfolgenden Syſtematikern das Materiale faſt vollſtändig geliefert. In dem kosmologiſchen Theile, d. i. in den Lehren über Weſen, Entſtehung, Urſache und Zweck der Welt mußte das vertiefte ſpeculative Intereſſe ſeiner Nachfolger zu mancherlei Modificationen führen. Daß er z. B. ſeinen Beweis für die Zeitlichkeit der Welt hauptſächlich auf die Contingenz der Welt ſtützte, mochte weder einem Albert, noch einem Thomas genügen; die Lehre vom Böſen, von der göttlichen Weltregierung wurde von Thomas bedeutend erweitert, in Anſehung der Prädeſtinationslehre ſchloß ſich Thomas enger an Auguſtinus an, als Alexander. Die Lehre von den Engeln wurde durch Albert und Thomas im Intereſſe ihrer ſpeculativen Anſicht von einer gradativ abwärts ſteigenden Emanation durch die dem Areopagiten entlehnte Idee der himmliſchen Hierarchie weitergebildet. Die Lehre vom menſchlichen Urzuſtande erhielt durch Thomas mancherlei Bereicherung theils durch deutlichere Erklärungen, wie über die Frage: ob der Menſch im Urzuſtande alle Tugenden beſeſſen habe — ob bei Fortdauer dieſes Zuſtandes ein Menſch über den anderen geherrſcht haben würde; theils durch Zuſätze, wie die Beantwortung der Fragen: ob der erſte Menſch Affecte und Leidenſchaften gehabt, über die Beſtimmung des Lebensbaumes im Paradieſe. In der Lehre von der Erbſünde ſuchte Thomas das Ungenügende im Nachweiſe Alexanders durch Herbeiziehung des Begriffes der Zurechnung zu verbeſſern. Die Lehre von der Heiligung Maria's im Mutterſchooße hat Thomas mit Alexander gemein. In der Chriſtologie hat Thomas die Möglichkeit und Schicklichkeit der Incarnation ausführlicher und geordneter erörtert, die Frage beantwortet, warum das Wort gerade zu der Zeit, als es geſchah, Menſch geworden, die Lehre von der menſchlichen Weisheit und Wiſſenſchaft Chriſti umſtändlich beſprochen, und dem hoheprieſterlichen Amte Chriſti zuerſt einen beſonderen Artikel gewidmet. Die in dieſem Artikel entwickelte Theorie von der Genugthuung Chriſti iſt genial und tief, und läßt jene Alexander's

entſchieden hinter ſich zurück. In der Lehre von der Gnade hatte zuerſt der Lombarde das nöthige Materiale aus Auguſtinus zuſammengeſtellt, Peter von Poitiers den Verſuch gemacht, den geſammelten Stoff ſyſtematiſch zu verarbeiten; durch Alexander's und Albert's umſtändlichere und diſtinctere Erörterungen wurde die Zahl der Fragen und Entſcheidungen vermehrt, Thomas endlich brachte auf Grundlage des bereits Geleiſteten die Auguſtiniſche Gnadenlehre zu einem für das geſammte ſcholaſtiſche Zeitalter muſtergiltigen Abſchluſſe. Die Lehre von den Sacramenten iſt bei Hales nicht vollſtändig bearbeitet, auch nicht in jener Ordnung und in jenem Zuſammenhange, wie ſie beim Lombarden zum erſten Male vorkommt, behandelt; die Lehre von der Ehe hatte er in den dritten Theil ſeines Commentars hinübergezogen, die Prieſterweihe und die letzte Ölung ſind gänzlich entfallen. Alexander war, dem Lombarden folgend, nicht abgeneigt, auch an Sacramente des menſchlichen Urzuſtandes zu glauben; in dieſer Hinſicht ſtellte Thomas mit Entſchiedenheit feſt, daß die ſacramentale Heilsvermittelung vermöge der durch ſie anerkannten und involvirten Abhängigkeit des Menſchen von der Natur erſt nach dem Falle von Gott eingeſetzt worden ſein könne. Überhaupt war es wieder Thomas, der auch dieſen Haupttheil der kirchlichen Dogmatik in der für die geſammte nachfolgende Theologie muſtergiltigen Form herausgebildet hat.

Alexander ſchloß ſich an die von dem Lombarden befolgte Lehrordnung nicht ſo enge an, als man es von einem Commentator füglich zu erwarten hätte; andererſeits hatte er es doch wieder nicht auf eine durchgreifend bewältigende Umgeſtaltung und Gliederung des theologiſchen Lehrſtoffes angelegt. Er ſchwankte demnach unentſchieden zwiſchen der Rolle eines Commentators und jener eines ſelbſtſtändigen Bearbeiters. Die nachfolgenden Theologen, Albert, Thomas, Bonaventura ſchieden dieſe beiden Functionen auseinander, und beſchränkten ſich bei der Auslegung der Sentenzenbücher mit bewußter Abſichtlichkeit auf die Aufgabe der bloßen Commentirung, daher ſie auch dem Texte des Lombarden unbedingt ſich anſchloſſen, und ihm von Diſtinction zu Diſtinction mit ihren Erklärungen folgten. Freilich brachten auch ſie, gleich Haleſius, ihre geſammte eigene Theologie unter; der Text des Lombarden bot ihnen eigentlich nur den Anlaß, ihre eigene Anſicht über dieſelbe Sache mit erſchöpfender Ausführlichkeit vorzutragen, daher man ihre

Commentare nicht ſo faſt Erklärungen des Lombarden, als Werke über den Lombarden nennen möchte. Thomas deducirt in ſeinem Prologe zu den Sentenzenbüchern die Viertheilung derſelben mit Beziehung auf Sirach 24, 41 aus der vierfachen Function der eingebornen Weisheit des ewigen Vaters in Hinſicht auf das immanente Sein und emanante Wirken Gottes. Das erſte Buch ſtellt ſie dar in ihrem immanenten Sein bei Gott und enthüllt die Geheimniſſe des ewigen Ausganges der Perſonen in Gott; die folgenden Bücher in ihrer Wirkſamkeit nach Außen im Schaffen und Ordnen aller Dinge (zweites Buch); in der Wiederherſtellung der gefallenen Menſchheit (drittes Buch); in der Vollendung derſelben zum ewigen Leben, welche durch die Gnaden der ſacramentalen Weihungen vorbereitet wird und mit der Einführung in das Reich der ewigen Glorie abſchließt (viertes Buch). Der ewige Ausgang der Weisheit von Gott iſt Urbild und Erklärungsgrund des zeitlichen Ausganges der Dinge aus Gott; und wie jener durch ſie uns enthüllt worden (Ego Sapientia effudi flumina vgl. Matth. 28, 19; Job 28, 11), ſo iſt dieſer kraft ihrer bewirkt worden (Ego quasi trames aquae immensae defluo; trames aquae immensae = die abſolute Einheit, welche die unermeßliche Fülle des göttlichen Seins zuſammenhält, defluo das productive Überfließen und Setzen von außergöttlichen Dingen). Es iſt angemeſſen, daß das Geſchaffene durch dieſelbe Weisheit wiederhergeſtellt werde, durch welche es geſchaffen worden; daher fällt dem Sohne die Wiedererneuerung der Menſchheit zu (Ego quasi fluvius Dorix et sicut aquaeductus exivi de Paradiso; Paradisus = gloria patris, Dorix = rapidissimus fluvius den göttlichen Liebesdrang andeutend, aquaeductus = die Bewäſſerung der ganzen Erde, d. i. Verbreitung des Chriſtenthums unter allen Völkern). Die ſacramentalen Gnaden, die in der Zeit geſpendet werden, und die zukünftige Verherrlichung ſind angezeigt in den Worten: Rigabo hortum plantationum et inebriabo patris mei fructum. In ähnlichem Geſchmacke erklärt Bonaventura aus Hiob 28, 11 (Profunda fluviorum fructatus....) die vier causas des Werkes des Lombarden. Dem Prologe ſchließen ſich ſofort gewiſſe allgemeine Fragen und Orientirungen über den wiſſenſchaftlichen Charakter der Theologie an: Iſt eine heilige Wiſſenſchaft nothwendig? Gibt es Eine oder mehrere Wiſſenſchaften des Heiligen? Iſt ſie eine praktiſche oder ſpeculative Wiſſenſchaft? Welches iſt das

Subject (Subſtrat) derſelben? Auf welche Weiſe iſt in ihrer Entwickelung vorzugehen? Es zeigt ſich hier, wie die Theologie bereits das Bewußtſein von ſich als ſyſtematiſch abgeſchloſſener Geſammtwiſſenſchaft gewonnen hatte. Alexander hatte der Erſte dieſe Fragen beregt und mit ihnen ſeinen Commentar begonnen: Der heilige Auguſtinus nennt die Theologie eine Wiſſenſchaft, deſſen nämlich, was zum Heile der Menſchen gehört; mithin iſt nachzuweiſen, ob und inwiefern ſie Wiſſenſchaft ſein könne. Ihre Objecte ſind freilich zunächſt nicht Gegenſtände des Wiſſens, ſondern des Glaubens; aber das Geglaubte wird für Menſchen von reinem Herzen auch ein Gegenſtand der Einſicht, die im Vergleiche mit anderen Vernunfterkenntniſſen auf den Namen eines Wiſſens um ſo mehr Anſpruch machen kann, als die auf Gottes Wort geſtützte Gewißheit über der durch Beweiſe und Schlüſſe erzielten Vernunftgewißheit ſteht. Freilich kann nur eine allgemeine Wahrheit Object des vernünftigen Wiſſens ſein; und ſo ſcheint es, als ob die vielen geſchichtlichen und concreten Objecte des Glaubens, die in der heiligen Schrift enthalten ſind, den wiſſenſchaftlichen Charakter der Glaubenswahrheit beeinträchtigten. Aber ſie werden durch eine tiefer gehende Deutung, die eben auch der göttlichen Abſicht ihrer Mittheilung begegnet, zu Bildern und Zeichen allgemeiner Wahrheiten, Ideen und Begriffe, oder ſind gar die letzten und höchſten Erklärungsgründe alles Seins und Beſtehens, wie Gott und ſein in Chriſto incarnirtes ewiges Wort. Alſo kann die Theologie recht wol eine scientia universalium genannt werden. Aber nicht als Wiſſenſchaft, ſondern vielmehr als Weisheit ſoll ſie gelten; denn ihr Zweck iſt nicht, das Wiſſen des Menſchen gleich der philosophia prima aus ſicheren Schlüſſen auf die letzten Urſachen zu vollenden, ſondern die Beſſerung und Veredlung des Herzens, welches ſie durch Beweggründe der Furcht und Liebe zum Guten bewegt. Albert ſtimmt dem Haleſier vollkommen zu und gibt im Einzelnen ähnliche Ausführungen; aber er geht um einen Schritt weiter, und ſteht der Idee der chriſtlichen Wiſſenſchaft näher als ſein Vorgänger. Dieſer ſagt, nicht ſo ſehr Wiſſenſchaft, als vielmehr Weisheit ſoll die Theologie genannt werden; Albert ſagt, eben weil ſie die höchſte Wiſſenſchaft iſt und aus höchſten, wenn ſchon ſchwer erkennbaren Gründen erkennt, ſoll ſie Weisheit genannt werden. Alexander ſtellt ſie der philosophia prima gegenüber, Albert identificirt ſie mit dieſer in

Hinsicht auf den beiden gemeinsamen Anspruch, nicht bloß Wissenschaft, sondern Weisheit zu sein. Thomas endlich beweist die Nothwendigkeit einer solchen auf den Glauben gegründeten, und alles zeitlich erreichbare Erkennen zuhöchst abschließenden Weisheit, welche im ausgezeichneteren Sinne, als die philosophia prima Weisheit, und bereits, wenn auch unvollkommen, Anticipation der ewigen Anschauung ist. Alexander hatte das Object der Theologie im strengsten Sinne auf die Erlösung als materia de qua beschränkt, und die zum Verständniß derselben vorausgesetzten Erkenntnisse über die Schöpfung und die Werke Gottes als materia circa quam zugelassen. Albert steht auf Alexander's Seite, insofern er den praktischen Zweck der Theologie betont, der in der Erbauung, Heiligung, Tröstung und Erquickung der Seele besteht; aber er faßt alle Objecte der Theologie nach ihrem mittelbaren oder unmittelbaren Verhältniß zum höchsten Ziele des Menschen, dem Genusse Gottes, in's Auge, und findet darin, wenn auch keine unitas generis oder speciei der Objecte, so doch eine unitas principii, welcher gemäß die res fruendae eigentlichst, die res utendae aber nach ihrem Verhältnisse zu der vom Menschen begehrten fruitio in den Bereich der theologischen Wissenschaft fallen. Das Hauptobject der Theologie ist demzufolge Gott, zu dessen Genusse der Mensch geschaffen ist; so weit man unter Object der Wissenschaft einen Träger bestimmter Leidenheiten versteht, die von demselben ausgesagt werden, ist Christus und die Kirche Object der Theologie; reflectirt man auf die Quellen, aus welchen der Erkenntnißstoff geschöpft wird, so ist Inhalt und Lehre der Schrift Object der Theologie. Thomas anerkennt den praktischen Zweck der Theologie, faßt sie aber nach ihrem höchsten Ziele, welches die Anschauung Gottes ist, als eine vornehmlich speculative Wissenschaft auf. Ihr Gegenstand ist Gott, sowol an sich, als rücksichtlich dessen, was aus ihm ist und zu ihm strebt, so weit alles dieses und er selbst in Kraft göttlicher Erleuchtung erkannt wird. Sie ist nur Eine Wissenschaft und kein Complex aus mehreren; denn sie schaut, wenigstens einigermaaßen, Alles im göttlichen Lichte, ist also eine höchste Erkenntnißart: je höher aber eine Erkenntnißart steht, desto geeinter und umfassender ist sie, daher sich die Theologie unter allen menschlichen Wissenschaften der vollkommen geeinten und zugleich vollkommen distincten und allumfassenden Erkenntniß, die Gott besitzt, am meisten annähert. Über

die verſchiedenen Lehrarten und Auslegungsarten der heiligen Schrift, aus welcher die Theologie ihre Erkenntniſſe ſchöpft, faßt ſich Thomas kürzer als ſeine beiden Vorgänger; er deducirt einfach die Arten des bibliſchen Lehrvortrages aus Zweck und Beſchaffenheit des Gegenſtandes der Lehre und gründet darauf die Nothwendigkeit einer vierfachen Schriftauslegung. Albert findet in der Vortragsweiſe der heiligen Schrift, ſo wie in der Unmöglichkeit, ihren Inhalt je ganz zu ergründen und zu erſchöpfen, ein für alle Zeit unüberſteigliches Hinderniß, die Theologie zur vollkommenen Wiſſenſchaft zu geſtalten, wie ſie denn auch nicht um ihrer ſelbſt willen iſt, ſondern einem praktiſchen Intereſſe dient. Thomas ſtellt das Erſtere nicht in Abrede, beſchränkt aber die Befriedigung, die ſie verheißt, nicht auf den intellectus affectivus, ſondern ſucht in ihr die möglichſt erreichbare Befriedigung des Erkenntnißtriebes, und fragt demgemäß, wie man dieſer allerdings nur relativ vollendbaren Wiſſenſchaft die ihrem Charakter angemeſſene, in ihrer Art vollendete Form geben könne. Die Theologie hat in Verarbeitung des aus der Schrift geſchöpften Erkenntnißſtoffes auf methodiſche, kunſtgemäße Art zu verfahren. Man kann nicht ſagen, daß ſie, wenn ihr Verfahren von jenem der übrigen Wiſſenſchaften abweicht, nicht kunſtgemäß zu Werke gehe. Jede Wiſſenſchaft hat ihre eigene Methode; das der Theologie eigene Vorgehen iſt vermöge ſeiner Angemeſſenheit zum Inhalte und Gegenſtande der Theologie eben das wahrhaft kunſtgemäße; ſo beweist auch die Moral ihre Sätze auf eine von der Beweisart der Geometrie abweichende und dennoch wiſſenſchaftliche, ihr einzig angemeſſene Art; die bildliche Ausdrucksweiſe der Theologie iſt mit der bloß poetiſchen nicht auf eine Linie zu ſtellen, da ſie nicht einen Mangel, ſondern eine unfaßbare Fülle von Wahrheitsgehalt anzeigt [1]); daß

[1]) Über dieſen Punct, welchen Thomas Sent. I, Prol., art. 5 nur kurz andeutet, findet ſich eine ſchöne Stelle bei Albert Summ. theol. I, tract. I, qu. 5, membr. 1: Intellectus noster conjunctus est continuo tempori et ad manifestissima se habebit sicut oculus vespertilionis, qui non comprehendit lumen nisi mixtum tenebris; propter quod simplicissima et manifestissima format imaginabiliter et sensibiliter, ut ex his quasi manuductus et anagogice elevatus tandem attingat ad invisibilia et simplicissima, ut de illis secundum modum sibi possibilem accipiat notitiam aliquam. Unde Gregorius super illud Matth. 13: simile regnum coelorum thesauro, sic dicit: Regnum coelorum ideo terrenis simile dicitur,

ſie Sätze und Wahrheiten, nicht einer, ſondern verſchiedener Art, hiſtoriſche, moraliſche u. ſ. w. vorbringt, erklärt ſich aus verſchiedenen Zwecken, welche ſie unbeſchadet ihrer Einheit verfolgt. Ihr Verfahren ſoll auch ein kunſtgemäßes ſein, nicht als ob dadurch erſt die Wahrheit der Glaubensſätze eruirt werden müßte, ſondern um die im Voraus feſtſtehende Wahrheit derſelben den Gegnern nachzuweiſen. In dieſem Nachweiſe ſoll man ſich ſtreng an den Literalſinn der Schrift halten. — Dieß der Inhalt der Vorrede. Der Commentar ſelber befolgt dieſe Weiſe: Zuerſt wird bei jeder Diſtinction der Text des Lombarden quoad literam durchgegangen, abgetheilt und gegliedert; daran ſchließen ſich ſodann die vom Com-

---

ut ex his, quae animus novit, surgat ad incognita quae non novit; et ex his, quae usu didicit, quasi confortatus incalescat. Et ideo dicit Boëthius, quod difficile est nostro intellectui — aliquid intelligere nisi per modum puncti. Et Dionysius in libr. coel. hier. c. 1: Impossibile est nobis aliter lucere radium divinum, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum, et his, quae secundum nos providentia paterna connaturaliter nobis et proprie praeparatum. In omnibus enim talibus, ut dicit Augustinus in 12 sup. gen. ad lit., illud quod figurative et quasi naturaliter pingitur in sensu vel imaginatione, immateriali luce et infigurabili splendet intelligentia. Hinc est quod theologia de incomprehensibili luce agens talibus quasi poëticis utitur proprie secundum suum modum. Aliae autem scientiae philosophicae, quae de luce nobis proportionali agunt, peccant si talibus utantur. Id enim, quod intendunt declarare, obscuratur per talia. Clariora enim sunt in seipsis proposita quam in figuris aenigmaticis. In theologia autem non ponuntur talia propter ea quae declarare intendit, sed propter nostrum materialem intellectum, qui in connaturalibus sibi paullatim lucem colligit et luce collecta fortificatus sic tandem ad contuenda clarissima consurgit. Unde Dionysius coel. hier. c. 1: Neque est possibile animo nostro ad non materialem illam ascendere coelestium hierarchiarum imitationem et contemplationem, nisi ea quae secundum ipsum est, materiali manuductione utatur: visibiles quidem formas invisibilis pulchritudinis imagines arbitrans; sensibiles suavitates sive fragrantias invisibilis distributionis figuras et immaterialis luculentiae imaginem materialia lumina et secundum intellectum contemplativae pulchritudinis discursus disciplinans. Ut dicit scholium de graeco in latinum translatum: Disciplinae discursae sunt probationes eorum quae spiritualia sunt per visibilia, et per res latiores efficiuntur quae perenniter et repente intellectibus immittuntur.

mentator aus Anlaß des im Texte Enthaltenen aufgeworfenen Fragen, die wieder in Artikel abgetheilt werden. So werden in 1 dist. 1 in vier Quäſtionen die beſonderen Fragen über Begriff, Subject, Object der fruitio und des usus nach der bereits geſchilderten Methode des Aufſtellens von Gründen und Gegengründen mit nachfolgender Reſolution und Beleuchtung der aufgeſtellten Gründe erörtert. Dist. 2 wird in einer fünf Artikel enthaltenden Quäſtion die Einheit Gottes und deren Vermittelung mit der Mehrheit der Eigenſchaften und der Perſonen in Gott abgehandelt — ein Thema, welches unter Thomas' Vorgängern keiner ſo umſtändlich und vielſeitig erörtert hatte, als Alexander von Hales. Die Vermittelung der Weſenseinheit mit der Mehrheit der Attribute iſt nicht durch den Text des Lombarden veranlaßt, ſondern wegen der Stetigkeit des Ganges eingeſchaltet. Die Einheit Gottes wird mit dem Areopagiten als principiell nothwendige Vorausſetzung des Vielen erkannt. Die Attribute Gottes ſind die in Gott per eminentiam vorhandenen Trefflichkeiten der Geſchöpfe, der Sache nach Eins und mit dem Weſen Gottes abſolut zuſammenfallend, aber ihrem Begriffe nach zu unterſcheiden, weil kein geſchaffener Verſtand, ſelbſt wenn er zur Anſchauung Gottes gelangt, im Unvermögen die Fülle des Angeſchauten zu bewältigen, nicht mittelſt eines einzigen Begriffes das Angeſchaute erſchöpfend und allſeitig darſtellen könnte. Darnach ſind zwei entgegengeſetzte Anſichten zu vermitteln, eines Avicenna und Rabbi Moſes einerſeits, welche die Unterſcheidung göttlicher Attribute ausſchließlich für eine Sache des menſchlichen Verſtandes halten — und Anſelm's und des Areopagiten von der anderen Seite, welche jene Unterſchiede ſchlechthin nur aus der Idee Gottes ableiten. Eine Mehrheit der Perſonen läßt ſich zwar nicht ſtrenge durch Vernunftgründe erweiſen und iſt darum weſentlich ein Glaubensſatz [1]); indeß laſſen ſich aus der Idee Gottes als mittheil-

[1]) Der Satz Richard's von St. Victor: für jede nothwendige Wahrheit müſſe es zwingende Beweiſe geben, läßt ſich nach Thomas nicht allgemeingültig feſthalten; die prima principia per se nota werden nicht bewieſen, die Schlüſſe von der Creatur auf Gott führen zu keinem ſtricten Nachweiſe dreier Perſonen in Gott. Alſo gibt es Wahrheiten, für welche das Beweiſen überflüſſig — andere, für welche es unzureichend iſt. Vor Thomas hatte bereits Alexander von Hales bemerkt: nicht die propria, ſondern die appropriata der drei Perſonen ſeien durch die Vernunft zu erkennen.

ſamer Güte, höchſter Seligkeit und vollkommenſter Liebe erläuternde Gründe hiefür ableiten, und die auf Vernunftgründe geſtützten Einwendungen abweiſen. Daß die Vervielfältigung der Supposita auch eine Plurification der Eſſenzen zur Folge haben müſſe, gilt nur in Bezug auf die geſchöpflichen Subſtanzen, weil in dieſen Sein und Weſen verſchieden ſind, und mit dem Weſen nicht zugleich das Sein mitgetheilt wird; in Gott hingegen wird mit dem Weſen auch das Sein communicirt, daher die Eſſenz nicht bloß dem Begriffe, ſondern auch der Sache nach in den göttlichen Suppoſitis die eine und ſelbe iſt. Sie iſt aber dem Begriffe nach von den Suppoſitis verſchieden, und das Suppoſitum ſeinem Begriffe nach unmittelbar, alſo eine Mehrheit der Perſonen nicht etwa aus dem Grunde der Coincidenz des quo est und quod est in Gott in Abrede zu ſtellen. Die Relationen der Suppoſita zu einander können nicht bloße relationes rationis ſein. Gedankenobject iſt die Relation des Suppoſitum zur Eſſenz, die Relation des einen Suppoſitum zu ſeinem correlativen Suppoſitum kann, wie Boëthius bemerkt, nicht anders denn als reale gedacht werden, mithin iſt die Sabellianiſche Vorſtellungsweiſe unzuläßig. 1 Dist. 3 handelt von der Erkennbarkeit Gottes. Thomas theilt dieſe Frage in 5 Quäſtionen ab: von der Möglichkeit, Gott zu erkennen; von den Spuren, die auf dieſe Erkenntniß leiten; vom geſchaffenen Ebenbilde Gottes; von den Beſtandtheilen dieſes Ebenbildes nach doppelter Angabe des Lombarden: memoria, intellectus, voluntas — mens, notitia, amor. Wir haben eine unmittelbare Gewißheit, daß die Wahrheit ſei, weil wir Alles durch ſie als wahr erkennen; inſofern wir nun die Wahrheit Gott nennen, iſt Gottes Sein für uns ſelbſtverſtändlich. Nicht ſo aber die Vorſtellung, die wir uns von Gott zu machen haben; in dieſem Sinne kann unſere Kenntniß von Gottes Sein nur eine mittelbare ſein, wie auch Avicenna lehrt. Inſofern alle Dinge die göttliche Vollkommenheit nachahmen, müſſen ſich in allen Dingen die Spuren der göttlichen Trinität finden; hieher gehören die auf alle Dinge paſſenden Trilogien: Anfang, Mitte und Ende jedes Dinges, Materie, Form und Zweck, Maaß, Zahl und Gewicht, modus, species und ordo, unum, verum et bonum, essentia, virtus et operatio. Man kann Spuren am accidentellen und ſubſtanziellen Sein des Dinges unterſcheiden; erſtere ſind verlöſchbar, letztere dauern ſo lange wie das Ding ſelbſt. Die menſchliche Seele

trägt nicht bloß Spuren an ſich, ſondern iſt in der Dreiheit ihrer geiſtigen Vermögen ein wirkliches Bild des dreieinigen Gottes, und ſtellt ſich als ſolches Ding einigermaaßen ſchon dar, wenn ſinnliche Objecte der Gegenſtand ihrer Thätigkeit ſind, noch mehr, wenn ſie ſich denkt, am wahrſten, wenn ſie Gott denkt, in keinem Falle aber ganz vollkommen. Denn hiezu gehören drei Erforderniſſe: aequalitas, ordo, actualis imitatio. Bei der Beſchäftigung mit ſinnlichen Objecten iſt wol die aequalitas potentiarum als Bild der Weſensgleichheit der göttlichen Perſonen vorhanden, nicht aber die Gleichheit zwiſchen Potenz und Object; eben ſo iſt die Ordnung umgekehrt, indem das intelligere der Aufbewahrung in der habituellen Geiſteserkenntniß (memoria) vorausgeht. Wenn die Seele ſelber Gegenſtand ihrer Thätigkeit iſt, ſo iſt die rechte Ordnung, die aequalitas zwiſchen Potenz und Potenz, Potenz und Object vorhanden, welche letztere fehlt, wenn Gott das Object iſt. Dafür aber ſtellt ſich, wenn Gott das Object iſt, die rechte Ordnung beſſer hervor; denn da geht die Idee Gottes, welcher per essentiam in der Seele iſt, eigentlichſt aus der memoria oder virtus retinendi hervor; und weil Gott es iſt, welcher im Gedanken aus der memoria in das Licht des Verſtandes tritt, ſo iſt auch die actuelle Nachahmung der Trinität in weit höherem Grade vorhanden, als wenn der Selbſtgedanke der Seele, die nicht Gott, ſondern nur Gottes Bild iſt, in's Licht der actuellen Erkenntniß tritt [1]). Die Erklärungen zu dist. 4 theilt Thomas in 2 Quäſtionen ab: de generatione divina (ob in Gott eine Zeugung ſtatt habe; ob man ſagen könne: Deus genuit se Deum, oder: Deus genuit alium Deum), de praedicatione divina (ob ſich von Gott etwas in Form von Sätzen ausſagen laſſe, ob man die Perſon als Prädicat von der Eſſenz ausſagen könne). — 1 Dist. 6: Ob der Vater den Sohn mit Nothwendigkeit zeuge; ob mit Willen; ob naturaliter. — 1 Dist. 7, Qu. 1: ob in Gott eine potentia generativa ſei; ob ſie ad aliquid ſei (was in Beziehung

[1]) Albertus M. (qu. 15, art. 2, partic. 1, subpart. 1) macht gelegentlich dieſes Gegenſtandes mit Beziehung auf den Unterſchied von imago und similitudo die ſinnige Bemerkung, daß der Menſch in der Dreitheiligkeit ſeiner höheren Seelenvermögen die imago Dei deutlicher hervorſtelle als der Engel, der hinwiederum vermöge ſeines höheren Grades von Einfachheit und Gottförmigkeit die similitudo cum Deo vollkommener darſtelle als der Menſch.

auf ihre Thätigkeit bejaht, in Beziehung auf ihre Radication in der Eſſenz verneint wird); ob der Ausdruck Potenz von der Zeugungs- und Schöpferkraft univoce gebraucht werde (wo wieder dieſelbe Unterſcheidung zwiſchen Radication im Weſen und Thätigſein in Anwendung gebracht und gezeigt wird, daß das Wort Potenz per prius von der generativen Kraft, per prius von der Schöpferkraft gebraucht werde). Qu. 2: Ob auch der Sohn zeugen könne. — Die bisherigen Diſtinctionen des erſten Buches haben nach Thomas' Angabe den Zweck, zu zeigen, daß Gott Einer in Dreien ſei; die folgenden (dist. 8—34) ſollen auf Grundlage der eruirten Grundbeſtimmungen des göttlichen Weſens die weiteren Ausführungen geben, welche die essentia communis (dist. 8), die personas distinctas (dist. 9—25) und proprietates distinguentes (dist. 26—32) betreffen, und nachdem die betreffenden Fragobjecte jedes für ſich in Erwägung gezogen worden, ſollen ſie in ihren wechſelſeitigen Beziehungen vorgeführt, nämlich die Proprietäten zu Eſſenz und Perſon (dist. 33), die Perſon zur Eſſenz (dist. 34) in's Verhältniß geſetzt werden. Eine leichte Skizze möge den Inhalt dieſer Parteien etwas näher kenntlich machen. Dist. 8 handelt vom göttlichen Esse (ob Gott ein eigenes von dem der Creaturen diſtinctes Sein zukomme; über den Sinn des Prädicates qui est und anderer ähnlicher Ausdrücke — eine Unterſuchung, welche zuerſt von Albert umſtändlich vorgenommen wurde); vom Maaße des göttlichen Seins (Äternität), Unveränderlichkeit, Einfachheit Gottes, woran die Frage gereiht wird, ob es auch einfache Creaturen gebe. Wenn der Areopagite ſagt: esse omnium est super esse divinitatis, ſo heißt dieß ſo viel, daß das göttliche Sein nebſtdem, daß es in ſich iſt, auch noch Urſache alles Anderen, was iſt, ſei, nach den Worten des heiligen Bernhard: Deus est esse omnium non essentiale sed causale; er wirkt aber weder als causa univoca, noch als causa aequivoca, ſondern bringt ein analogiſches Sein hervor, welches in abgeleiteter, ſecundärer, defectiver Weiſe Sein iſt. Boëthius definirt die Ewigkeit als interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Interminabilis iſt wol eine bloß verneinende Beſtimmung; allein das Einfache, beſonders in Gott, läßt ſich nur via remotionis beſtimmen, wie der Areopagite lehrt; ſo definirt man den Punct durch Verneinung aller Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Gott allein iſt ewig; wenn die Schrift anderer Äternitäten erwähnt, z. B.

Aternitäten der Gerechten (Dan. 12), ewige Berge, ewiges Feuer, ſo iſt dieß nur participativ zu verſtehen. Ariſtoteles ſagt, das Nothwendige iſt ewig; ewig nämlich im göttlichen Verſtande; das Gleiche gilt von der Wahrheit, welcher Auguſtinus die Ewigkeit vindicirt. Die Unterſcheidung von Sempiternität, Äviternität und Zeitlichkeit iſt von Alexander Haleſius herübergenommen und allen Scholaſtikern dieſer Epoche gemein. Ariſtoteles kennt drei Arten von Veränderung: Generation, Corruption, räumliche Bewegung; darnach müßten neben Gott auch die Engel immutable Weſen ſein; aber die alten Philoſophen zogen eben nur jene Veränderungen in Betracht, welchen die ſubſtanziellen und accidentellen Formen der Dinge unterworfen ſind. Die Univerſalien und die reine Materie ſind freilich nicht an ſich der Veränderung unterworfen; aber ſie haben ihr completes Sein nicht in ſich, ſondern in den Dingen, und dieſe ſind der Veränderung unterworfen. In ſeiner abſoluten Einfachheit ſteht Gott außer aller Kategorie. Averroes bemerkt wol, daß der erſte Beweger das Maaß aller Subſtanzen ſei, woraus nach der Doctrin des Ariſtoteles gefolgert werden könnte, daß Gott ſelber in das Genus der Subſtanzen gehöre, wenn man nicht bedächte, daß der Begriff des Maaßes enger und weiter genommen werden könne und in letzterem Falle bloß als Princip der Vollkommenheiten des genus und als das der generiſchen Beſtimmtheit unterworfene primum in genere aufgefaßt wird. — Die von den göttlichen Perſonen handelnde Partie dist. 9—25 zerfällt wieder in mehrere Unterabtheilungen; dist. 9—18 faßt ihre perſönlichen Unterſchiede in's Auge, und zwar dist. 9 den Unterſchied des Sohnes vom Vater, dist. 10—18 des Geiſtes vom Vater und Sohne zumal; dist. 19—22 behandelt die auf die Weſensgleichheit der Perſonen bezüglichen Beſtimmungen; dist. 23—25 die auf Einheit und Unterſchied der Perſonen bezüglichen Ausdrucksweiſen des dogmatiſchen Lehrbegriffes. Die dießfälligen Beſtimmungen finden ſich bereits bei Haleſius mit großer Sorgfalt und Umſtändlichkeit zergliedert. Albert gieng jedoch in manche Fragen noch näher ein, und bereicherte die überlieferten Ergebniſſe mit neuen, noch feineren und ſchärferen Unterſcheidungen, die ſich auch Thomas aneignete. So z. B. über Alterität und Alietät in Gott, über den Unterſchied von ex nihilo und ex non aliquo bezüglich der Generation des Sohnes u. ſ. w. Kann man ſagen, daß der Sohn Alius a Patre ſei? Gilbertus Porretanus bemerkt,

daß die proprietas ihrem Begriffe nach keine Alietät, ſondern vielmehr eine Alterität begründe. Aber, erwiedert hierauf Albert und mit ihm Thomas, die Proprietät iſt in Gott zugleich eine Subſiſtenz, die Paternität iſt der Vater ſelber, die Sohnſchaft der Sohn ſelber u. ſ. w., alſo iſt der Sohn in der That eine res alia a patre [1]). Man darf jedoch nicht ſo weit gehen, wie Präpoſitivus, welcher Perſon und Proprietät nicht einmal dem Begriffe nach unterſchieden wiſſen will [2]), was ſich ſchon daraus widerlegt, daß Einer Perſon mehrere Relationen und Proprietäten zukommen, und der Proprietät etwas zukommt (z. B. distinguere), was der Perſon nicht zukommt (denn von dieſer gilt vielmehr das distingui). Zur gelegentlichen Charakteriſtik der Art und Weiſe, wie ſich die Scholaſtik mit den traditionellen Auctoritäten auseinanderſetzte, noch einige

---

[1]) Dieſe Alietät nahm Joachim von Flora (vgl. Oben S. 43, Note), den Unterſchied von alius und aliud überſehend, als eine ſolche, daß nur eine unitas consensus et amoris der drei Perſonen übrig blieb, obwol er — rudis in subtilibus dogmatibus fidei, bemerkt Thomas op. 24 — daneben die Einheit der Eſſenz oder Subſtanz der drei Perſonen behauptete. Aus der Schrift machte er neben mehreren anderen Stellen im Beſonderen 1 Joh. 5, 7. 8 geltend; im V. 7 wird von den drei Perſonen in Gott geſagt, daß ſie Eines ſeien; im V. 8 wird daſſelbe von Geiſt, Waſſer und Blut geſagt. Thomas bezweifelt (a. a. O.) die Echtheit der betreffenden Worte in V. 8 und hält ſie für einen Arianiſchen Zuſatz.

[2]) Alexander bemerkt bei dieſem Puncte gegen Präpoſitivus, daß man hinſichtlich jeder der drei Perſonen die drei Fragen zu ſtellen habe: Was iſt ſie? Wer iſt ſie? Wie iſt ſie? Mit dieſen drei Fragen werden Weſen, Perſönlichkeit und Proprietät der Perſon berührt; und ſo wenig als die dritte der genannten Fragen zu umgehen iſt, eben ſo wenig kann in der Theologie von den Notionen abgegangen werden, geſetzt auch, daß ſie bloße Redeweiſen wären. Präpoſitivus ſcheint die Prüfung der Sprechweiſe über göttliche Dinge zu einem beſonderen Gegenſtande ſeiner Forſchungen gemacht zu haben; wenigſtens bezieht ſich Alexander öfter gerade aus ſolchen Anläſſen auf ihn. So hinſichtlich der Frage, ob Perſon und Weſen in Gott bloß begrifflich, oder auch ſachlich zu unterſcheiden ſeien; Präpoſitivus behauptet das Erſtere, Alexander beweiſt das Letztere, indem die Proprietäten nur den Unterſchied der Perſonen als ſolcher ausdrücken, aber nicht zugleich auch den Unterſchied im Einen Weſen, der daher etwas Anderes ſein muß, was durch die Proprietät noch nicht geſagt iſt. Bezüglich anderer ähnlicher Fragen, in welchen Alexander des Präpoſitivus größtentheils zuſtimmend erwähnt, vgl. Summ. I, qu. 50, qu. 52, qu. 54.

andere Fragen: Kann man ſagen: Vater, Sohn und Geiſt ſind tres aeterni? Das Symbolum Athanasianum verneint dieß, und Auguſtinus bemerkt, Alles, was Gottes Weſen betreffe, müſſe von den Perſonen im Singular, und könne nicht im Plural ausgeſagt werden. Hierauf iſt zu bemerken, daß man zwiſchen dem adjectiviſchen und ſubſtantiviſchen Gebrauche des Wortes aeternus unterſcheiden müſſe; als Subſtantiv kann es allen drei Perſonen zuſammen nur im Singular als Prädicat beigelegt werden, als Adjectiv aber gebührt es jeder einzelnen. Soll man das Gezeugtwerden des Sohnes im Präſens oder im Perfectum ausſagen? Nach Avicenna's Unterſcheidung zwiſchen der causa fiendi und causa essendi ſcheint das Präſens gewählt werden zu müſſen; denn der Vater iſt doch gewiß die causa essendi des Sohnes, die causa essendi hört aber niemals auf, das von ihr cauſirte esse zu influiren; alſo empfängt der Sohn noch immerfort vom Vater das esse. Damit iſt aber nur ſo viel geſagt, daß das esse divinae generationis nichts Vorübergehendes, ſondern etwas Ewiges iſt, für deſſen Bezeichnung ſich eigentlich gar kein grammatiſches tempus verbi eignet; um jedoch die falſche Vorſtellung eines fortwährenden fieri, was ſo viel als nondum perfecte factum esse hieße, auszuſchließen, eignet ſich beſſer das Perfectum natus (ſtatt nascens), und um dasjenige mit einzuſchließen, zu deſſen Ausdruck das Präſens empfohlen wird, ſagt man am Beſten: semper natus. Nach Johannes Damascenus gehen die Creaturen von Gott durch einen Act des göttlichen Willens aus, dem das Schaffen zukommt; da nun der heilige Geiſt kein Geſchöpf iſt, ſo ſcheint er nicht durch den dem Willen angehörigen modus amoris vom Vater ausgehen zu können, ſondern bloß naturaliter wie der Sohn. Darauf iſt zu erwiedern, daß die Creatur als res operata, der heilige Geiſt aber als ratio eines jeden vom göttlichen Willen gewirkten Werkes von ſeinem göttlichen Principe ausgeht, wie auch der Sohn als ars aller gottgedachten Dinge aus dem göttlichen Verſtande hervorgeht. Zudem muß die primitive Willensmanifeſtation eine unendliche, dem Weſen Gottes adäquate ſein; alſo muß durch ſie eine göttliche Perſon geſetzt werden, die keine andere, als der heilige Geiſt ſein kann. Der Ausgang des heiligen Geiſtes ab utroque ſcheint durch alte Zeugniſſe widerlegt zu werden; ſo ſagt z. B. Dionyſius, der Sohn und Geiſt ſeien Knospen und Blüthen, in welche ſich das Weſen der Gottheit aufſchließt; aber

Knospe wächst nicht aus Knospe, Blüthe nicht aus Blüthe heraus, mithin geht der Geist nicht vom Sohne aus. Die Redeweisen des Areopagiten gehören jedoch der symbolischen Theologie an, und aus symbolischen Ausdrücken lassen sich, wie er selber bemerkt, keine Beweisgründe für oder wider eine Wahrheit entnehmen. In der Legende des heiligen Andreas kommt der Segensgruß vor: Pax vobis et universis qui credunt in unum Deum Patrem — — Filium — — et in unum Spiritum Sanctum procedentem a Patre et in Filio permanentem. In dem permanere liegt bloß so viel, daß die virtus spirativa, die der Sohn vom Vater hat, vom Sohne nicht wieder auf den heiligen Geist übergeht. — Die Ansicht des Lombarden, daß die im Menschen wirkende Charitas der heilige Geist selber sei, widerlegt Thomas aus den Grundsätzen der Aristotelischen Anthropologie und Moral. Die eingegossene Charitas steht zu der übernatürlichen Güte des Menschen in demselben Verhältnisse, wie die erworbene Tugend zu der natürlichen Güte des Menschen. Die erworbene Tugend macht den Menschen und seine Werke gut; dasselbe muß demnach in ihrer Weise auch die Charitas wirken. Nun aber ist jegliches Sein eines Dinges, mithin auch sein Gutsein aus einer inhärirenden Form des Dinges abzuleiten; und eben so läßt sich ein vollkommenes Wirken nur aus einem im Wirkenden selber ausgebildeten Habitus erklären. Daher muß die Charitas eine Form und ein Habitus des Menschen selber sein. Der heilige Geist ist demnach nicht die causa formalis, sondern als die Liebe selber die causa exemplaris, und in Vereinigung mit dem Vater und Sohne die causa efficiens der übernatürlichen Güte und Verdienstlichkeit des sittlichen Lebens und Wirkens. Der Lombarde übersieht, daß es neben der actuellen Gnade auch eine habituelle gibt; er denkt nur an die Impulse des heiligen Geistes, den er die Liebe nennt. Aus diesem Grunde gibt er auch keine wesentliche Mehrung der Liebe zu, die jedoch nicht bestritten werden kann, sobald man die Charitas als etwas Geschaffenes erkannt hat, und die verschiedenen, zwischen dem Zugeständnisse und der Verneinung einer wesentlichen Mehrung der Charitas stehenden mittleren Meinungen sind nicht zu halten, weil sie entweder widersinnig, oder nur aus der Voraussetzung einer wesentlichen Mehrung erklärbar sind. In Dist. 35—48 wird von Gott als principium creaturarum gehandelt, und zwar von Gottes Wissen (dist. 35—41), Können (dist. 42—44)

und Güte (dist. 45—48). Als Grund für dieſe Gruppirung der Materien wird das Vorhaben des Lombarden erkannt, von der umfaſſendſten Bethätigung Gottes zur begränzteſten fortzuſchreiten; nun aber faßt das Wiſſen Gottes mehr in ſich als das Können, weil es auch auf das Böſe ſich bezieht; die Macht Gottes erſtreckt ſich weiter als ſein Wollen, weil neben dem, was Gott actuell will, noch unzähliges Andere in ſeinem Vermögen zu wirken läge. Der Abſchnitt vom Wiſſen Gottes ſchließt auch die Lehren von den Ideen, von der Allgegenwart Gottes, Vorſehung, Prädeſtination und Gnadenwahl in ſich.

Das zweite Buch der Sentenzen zerfällt nach Thomas' Eintheilung mit Abrechnung von dist. 1, welche von der Creatur im Allgemeinen handelt, in die drei Abtheilungen von den rein geiſtigen Weſen (dist. 2—11), von den rein körperlichen Weſen (dist. 12—15), vom Menſchen als Zuſammenſetzung aus beiden Arten von Geſchöpfen (dist. 16—44); die letztere Abtheilung gliedert ſich wieder in zwei Unterabtheilungen, deren erſte vom urſprünglichen Zuſtande des Menſchen (dist. 16—20), die andere vom Falle der erſten Eltern ſowol (dist. 21—29) als auch aller übrigen Menſchen (dist. 30—44) und in Bezug auf letztere zuerſt von der Erbſünde (dist. 30—33) und dann von den actuellen Sünden (dist. 34 ff.), woran ſich wieder einläßliche Erörterungen auf pſychologiſcher Grundlage über Weſen, Urſache, Vorgang des Sündigens, Arten der Sünde ſchließen. In den Erörterungen über die Creation im Allgemeinen kommt Thomas auf die Anſicht zu ſprechen, welche der Lombarde gelegentlich (IV, dist. 5) geäußert, daß Gott das Vermögen zu ſchaffen auch einem Geſchöpfe hätte mittheilen können, obwol er es in Wirklichkeit nicht gethan habe [1]). Thomas erwiedert, daß man dieß beziehungsweiſe bejahen und verneinen könne. Verſteht man — ex parte creantis — unter Schaffen eine Thätigkeit, die keine andere zu ihrer Vorausſetzung hat, ſo kann einzig das Wirken Gottes oder der causa prima ſchöpferiſch ſein; in dieſem Sinne iſt alſo die Schöpfermacht incommunicabel. Verſteht man — ex parte creati — unter Schaffen das Hervorbringen von etwas, das nichts anderes zu ſeiner Grundlage hat, ſo iſt es Hervorbringung des

[1]) Ähnlicher Weiſe noch ſpäter Durandus a St. Portiano in II Sent. dist. 1, qu. 4.

Seins, welches nach dem Buche de causis das Erſtgeſchaffene aller Dinge iſt; und ein ſolches Hervorbringen läßt ſich auch als ein in Kraft der causa prima gewirkter Act einer causa secunda wenigſtens denken. Dieſes Denkbare aber als wirklich geſchehend anzunehmen, wäre häretiſch [1]). — Eine andere Hauptfrage iſt, ob ſich die Schöpfung in der Zeit erweiſen laſſe. Es iſt von Intereſſe, die Anſichten Alexander's, Albert's und Thomas' hierüber nebeneinander zu ſtellen, da ſie auf die allgemeine Denkrichtung dieſer Männer ein charakteriſtiſches Licht werfen. Darin ſind alle drei einſtimmig, daß ſich die Ewigkeit der Welt nicht als denknothwendig erweiſen laſſe, und widerlegen Jeder eine lange Reihe von Gründen, welche für die Nothwendigkeit einer anfangloſen Welt vorgebracht werden. Nebſtdem wollen aber Alexander und Albert auch die Denknothwendigkeit der entgegengeſetzten Annahme nachweiſen, was Thomas ſeinerſeits für unzuläßig hält. Alexander ſtützt ſich auf das Dilemma: Die Welt iſt entweder nothwendig oder zufällig. Iſt ſie nothwendig, ſo bedarf ſie keines Urhebers; iſt ſie zufällig, ſo kann ſie nicht ohne Anfang gedacht werden, iſt mithin nicht ewig. Albert's poſitive Gründe ſind [2]): Das Einfachſte ſeiner Art iſt Princip alles Anderen, was unter dieſelbe Art fällt; Äternität, Äviternität und Zeitlichkeit fallen unter das gemeinſame genus der mora, und das Einfachſte in dieſem genus iſt die Äternität; alſo urſpringen aus dieſer in abgeſtufter Ordnung Ävum und Zeit. Das Ewige iſt ſich immerfort und als Ganzes präſent in untheilbarem, ruhendem Momente; alles Geſchaffene aber hat ein auseinandergezogenes Sein, und wirft etwas von ſich in die Vergangenheit zurück, während es Anderes von der Zukunft erwartet. Darum kann es auch das Ewige nicht zu ſeiner Menſur haben. Wie das Geſchaffene zum Ewigen, ſo verhält ſich die Zeit zur Ewigkeit. Nun iſt das Geſchaffene letztlich durch das Ungeſchaffene principiirt, alſo auch die Zeit durch die Ewigkeit als deren Bild, continuo serpens, ut dicit Plato, ad imitationem ipsius, ut quod in uno et totum habere non potest, saltem per vices et successionem obtineat. Alles Geſchaffene hat die

[1]) An anderen Orten nimmt Thomas ſein relatives Zugeſtändniß an die Anſicht des Lombarden ausdrücklich zurück: De veritate qu. 27, art. 3 ad 17; de Potentia qu. 3, art. 4; Summ. theol. I, qu. 45, art. 5.

[2]) Summ. theol. II, qu. 4, membr. 2, art. 5.

Zeit zum Maaße, die auf ſolche Art das Sein mißt, wie der Ort das Seiende. Mit dem Anfange des Meßbaren hat auch das demſelben adhärirende Maaß ſeinen Anfang; wenn alſo jenes ſeinen Anfang durch die Schöpfung hat, ſo auch dieſes. Mithin hat das Sein der Zeit einen Anfang durch das erſte Sein mittelſt der Schöpfung. Gehört es zum Sein und zur Ordnung der Welt, ſo wäre es eine inconveniente Beſchränkung des mächtigen und weiſen Willens Gottes, ihm das Vermögen, eine ſeit ewig beſtehende Welt zu ſchaffen, zu vindiciren, obſchon er von Ewigkeit her ſchaffen konnte und wollte. Die Gründe des Ariſtoteles für die Ewigkeit der Welt werden von Albert umſtändlich beſprochen, und namentlich auch urgirt, daß Ariſtoteles, der ſich zum Zeugniß für die Anfangsloſigkeit der Bewegungen der Himmelskörper auf den einſtimmigen Conſens aller Philoſophen berufen will, gerade den vorzüglichſten (praecipuus) unter ihnen, Plato nämlich, überſehen habe. Thomas behauptet, Ariſtoteles habe die Ewigkeit der Welt nicht apodiktiſch hingeſtellt, ſeine Meinung ſei vielmehr geweſen, daß ſich für das Eine und für das Andere, für die anfangsloſe Ewigkeit und für den zeitlichen Urſprung der Welt nur dialektiſche Gründe anführen laſſen — eine Anſicht, welcher man nur zuſtimmen könne. Ein apodiktiſcher Beweis iſt nach Thomas deßhalb nicht möglich, weil die Dinge anders ſind im Sein, als in ihrem Werden und Entſtehen; wie ſie als entſtehende beſchaffen geweſen ſein mögen, iſt unſerem Denken nicht erreichbar. Rabbi Moſes erzählt, man habe einen Knaben von aller menſchlichen Geſellſchaft abgeſondert großgezogen; als er zu den Jahren der Reife kam, fragte er, ob und wie die Menſchen entſtanden ſeien: als man ihm ſagte, daß der Menſch, bevor er das Licht der Welt erblicke, neun Monate im Mutterſchooße liege, ſo hielt er dieß für eine Unmöglichkeit, da ja der Menſch, wenn er nicht frei athmen, eſſen u. ſ. w. könne, nicht einen Tag zu leben im Stande wäre. Die Schlüſſe, die man von der Entſtehungsart der Dinge in der bereits geſchaffenen Welt auf die Entſtehungsart der Welt ſelber macht, ſind nicht ſtichhältig, weil die Bedingungen, die für das jetzige Entſtehen der Einzeldinge ſtatt haben, Bewegung, zeitliche Priorität der bewegenden Urſache und Contrarietäten in dem geſtaltenden Stoffe, auf den Hervorgang der Dinge aus Gott nicht zu übertragen ſind. Thomas beſpricht in ſeinen verſchiedenen Werken mehrmals dieſe Frage; die meiſten Gründe für

einen zeitlichen Anfang der Welt hat er in ſeinem Commentar zu den Sentenzen angeführt, unter dieſen auch mehrere, welche Albert als eigentliche Beweisgründe geltend gemacht hatte. So der dialektiſche Grund: Wenn die Welt und die Bewegungen des Himmels ſeit unendlichen Zeiten ſind, ſo hat es vor dem heutigen Tage unendlich viele Umkreiſungen des Himmels gegeben; aber das Unendliche geht nicht vorüber, alſo konnte auch der heutige Tag, der doch erſt auf jene unendlich vielen Umkreiſungen folgen ſollte, gar nicht kommen. Thomas erwiedert hierauf: Ein actuell Unendliches (infinitum) iſt unmöglich, ein Unendliches in ſucceſſiver Darſtellung ſeiner ſelbſt hingegen iſt möglich, muß ſich aber dann als etwas Begränztes und Endliches darſtellen; demzufolge wird jede actuelle Zeit etwas Vorübergehendes ſein, und zufolge dieſes Vorübergehens bleibt auch Raum für den Eintritt des heutigen Tages. Oder, man kann auch ſagen: Die vergangene Zeit iſt nur nach Rückwärts unbegränzt, wie die zukünftige nur nach Vorwärts; iſt die vergangene Zeit nach Vorwärts begränzt, ſo konnte der heutige Tag trotz ihrer Unendlichkeit nach Rückwärts eintreten, und ihre Unendlichkeit beſagt nur ſo viel, daß wir nicht auf einen erſten Tag zurückzählen können. Ein anderes Argument Albert's lautet: Wenn die Welt anfangslos iſt, ſo ſind bis auf den heutigen Tag unendlich viele Menſchen geſtorben, exiſtiren alſo unendlich viele Seelen; eine ſolche Unendlichkeit zugleich exiſtirender, numeriſch diſtincter Seiender iſt aber nach Ariſtoteles nicht möglich; alſo kann die Welt nicht anfangslos ſein. Thomas gibt zu, daß dieſes Argument bedeutender ſei, als viele andere; aber ſchon Algazel habe bemerkt, daß ein actuelles Zugleichſein unendlich vieler Seelen mit dem Ariſtoteliſchen Satze noch immerhin vereinbar ſei, weil die vernünftigen Seelen in ihrer Unkörperlichkeit von einander unabhängig ſind, und daher in ihrem Nebeneinanderſein ſich in keiner Weiſe wechſelſeitig beſchränken. Averroes aber bemerkt, daß alle vom Leibe getrennten Seelen nur als Eine exiſtiren, daher, wie auch Rabbi Moſes bemerkt, erſt bewieſen werden müßte, daß die Averroiſtiſche Anſicht falſch ſei, ehe man ihr Gegentheil zur Stütze eines Beweiſes für einen Weltanfang in der Zeit machen könne. Nach Albert ſteht es feſt, daß die Creatur in nichts Gott gleich ſein könne, alſo auch nicht im Sein von Ewigkeit. Thomas erwiedert, daß die Welt, auch wenn ſie anfangslos iſt, dem ewig ſeienden Gotte nicht gleich ſteht; denn ſie

unterſcheidet ſich dann noch durch die Veränderungen, welchen ſie unterworfen iſt, von Gott, deſſen Ewigkeit darin beſteht, daß er Alles, was er iſt, ganz und zugleich ohne Veränderung iſt. Albert folgert den zeitlichen Anfang der Welt aus deren Schöpfung aus Nichts; denn ex nihilo kann, da das Nichts kein Stoff und keine Weſenheit iſt, doch nur ſo viel bedeuten als post nihil. Man könnte nur die Diſtinction zwiſchen einer Präcedenz ordine naturae und ordine durationis geltend machen wollen. Aber eine Präcedenz ordine naturae kann doch nur dem zukommen, was zu den natürlichen Principien eines Dinges gehört und nach dem erſten modus dicendi per se von dem Dinge ausgeſagt wird. Wo wäre aber dasjenige Ding, zu deſſen conſtitutiven Principien oder weſentlichen Prädicaten das Nichts gehörte? Alſo u. ſ. w. Thomas hingegen beſteht mit Avicenna auf Anwendung der erwähnten Diſtinction für die in Rede ſtehende Frage, weil in Wahrheit im Weſen der Creatur ein prius und posterius secundum ordinem naturae zu unterſcheiden ſei; das, was einem Dinge durch ſich eigen, iſt das prius: was es anderswoher hat, das posterius secundum ordinem naturae. Nun aber hat die Creatur ihr Sein von Gott, ohne dieſe Verleihung des Seins wäre ihr das Nichtſein natürlich; alſo iſt das nihil esse für die Creatur das prius secundum ordinem naturae. — Eine andere Differenz zwiſchen Albert und Thomas betrifft die Frage, ob die einzelnen Engel ſpecifiſch von einander verſchiedene Weſen ſeien, oder nicht. Der Lombarde lehrte, daß es allerdings in der Engelwelt Unterſchiede gebe in essentia, forma et facultate; es iſt aber nicht erſichtlich, ob er damit Unterſchiede zwiſchen verſchiedenen Claſſen der Engel, oder zwiſchen allen einzelnen engliſchen Weſen meint. Alexander Haleſius behauptete — jedoch nicht einmal ganz entſchieden — offenbar nur die Artunterſchiede von Claſſen der Engel; er glaubte dieſe Unterſchiede aus der Verſchiedenheit der den einzelnen Claſſen zugewieſenen Ämter herleiten zu dürfen. Albert ließ die Artunterſchiede der Claſſen nicht gelten, um ſo viel weniger ſpecifiſche Unterſchiede aller einzelnen Engel; vielmehr machen alle Engel nur Eine species aus [1]). Wären alle Engel Einer Hierarchie ſchon ſpecifiſch verſchieden, ſo müßten die Engel verſchiedener Hierarchien ſogar generiſch von einander verſchieden ſein. Gemein-

[1]) Summ. theol. II, qu. 8.

ſame Benennung weist auf eine ſpecifiſche Weſensgleichheit hin; denn das nomen einer Sache iſt ſtellvertretend für die ſpecifiſche Beſchaffenheit einer Sache. Der Engelſtaat iſt in ſeiner Organiſation einem Kriegsheere vergleichbar; in dieſem gibt es wol verſchiedene Rangſtufen, aber alle Glieder deſſelben gehören unter die gemeinſame Species Soldaten. Die ſpecifiſche Einheit der Engel geht auch daraus hervor, daß ſie alle auf dieſelbe Art ſich zu vollenden haben, nämlich als vollkommen helle und klare Spiegel des göttlichen Lichtes. Wollte man einen ſpecifiſchen Unterſchied annehmen, ſo müßte er auf den Gegenſatz des assistere und ministrare gegründet werden; nach Beda aber vereinigt jeder Engel beide Ämter des Stehens am Throne Gottes und des Dienens u. ſ. w. Thomas hingegen erklärt ſich ſowol im Commentar zu den Sentenzen, als auch in allen anderen Schriften für den ſpecifiſchen Unterſchied der einzelnen Engel bei generiſcher Einheit aller. Seine Gründe ſtützen ſich darauf, daß eine Vervielfältigung der Individuen innerhalb der Gattung lediglich durch die Materie cauſirt wird, und ſelbſt dieß nur dann, wenn eine körperliche Form von der Materie recipirt wird, weil nur eine ſolche Form ein quantitativ beſtimmtes, von anderen Theilen derſelben Materie geſchiedenes Subſtrat erfordert und involvirt. Albert weist die von der Phyſik und Logik hergenommenen Gründe dieſer Anſicht von ſich, weil der Betrachtung der Engelwelt der ſtaatlich politiſche Geſichtspunct angemeſſener ſei. Man ſieht aus der verſchiedenen Behandlung dieſer Frage ſowol, wie der vorigen, die Ewigkeit der Welt betreffend, daß die Ariſtoteliſche Denkart bei Thomas entſchiedener durchgriff als bei Albert. Daran hatte nebſt anderen Urſachen ohne Zweifel ein höher geſteigerter Grad theologiſcher Durchbildung ſeinen Antheil, demzufolge Thomas auch in Löſung ſpecifiſch theologiſcher Probleme ſeinen Meiſter überholte, ſo z. B. eben in der Engellehre. Der Lombarde hatte die ſpäter verworfene Anſicht aufgeſtellt (2 dist. 11), daß die Engel bis zum jüngſten Tage noch neue Verdienſte ſammeln und demzufolge einſt ein höchſtes bis jetzt noch nicht erreichtes Maaß von Seligkeit erlangen können. Alexander Haleſius ließ dieſen Punct unentſchieden, Albertus M. [1]) unterſchied zwiſchen einem praemium

[1]) Summa de creaturis I, tr. 4, qu. 58, art. 6, part. 2.

substantiale und praemium accessorium; das erſtere, in dem von den Engeln bereits erlangten Genuſſe Gottes beſtehend, laſſe keine Mehrung zu, letzteres quoad finem in se ipso gleichfalls nicht, wol aber quoad finem in alio je nach Größe und Zahl der Leiſtungen in Förderung der göttlichen Heilsökonomie. Thomas hingegen geht in der Commentirung der erwähnten Anſicht des Lombarden mit Ariſtoteles von dem Unterſchiede zwiſchen motus und operatio aus; erſteres bedeute ein Streben zur Selbſtvollendung, letzteres die Thätigkeit eines bereits Vollendeten. Wo die Vollendung nur relativ erreicht iſt, hat eine operatio cum motu ſtatt, die noch meritoriſch ſein kann, weil es noch etwas zu erringen gibt; nicht ſo bei der operatio in ultima perfectione. Die Anſicht aber, daß die Engel bereits durch ihre urſprüngliche Bewährung zur letzten und höchſten, ihnen erreichbaren Vollendung gelangt ſeien, verdient entſchieden den Vorzug; denn die letzte Vollendung iſt am Ziele der Laufbahn, die Engel aber erreichten ihr Ziel mit ihrer Beſtätigung in Gott. Man kann nicht ſagen, daß ſie noch in statu viae wären; wie die Laufbahn des Menſchen durch den Tod abgeſchloſſen iſt, ſo jene des Engels durch ſeine uranfängliche Entſcheidung für oder wider Gott; und wenn die Menſchen unmittelbar nach dem Tode zur ewigen Anſchauung gelangen können, ſo müſſen auch die Gott treu gebliebenen Engel unmittelbar nach ihrer Entſcheidung für Gott zur Anſchauung Gottes gelangt ſein, und damit haben ſie erlangt, was ſie nur immerhin ihrem ſpecifiſchen Weſen nach an Seligkeit zu faſſen vermögen.

Unter den übrigen Quäſtionen des Commentars zum zweiten Buche der Sentenzen heben wir noch die Unterſuchungen über die Erbſünde aus (2 dist. 30 ff.), ſo weit ſie eine ſpecielle Beziehung auf eigenthümliche Anſichten des Lombarden und anderer Theologen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts haben. Hier handelt es ſich vor Allem darum, was mit dem Ausdrucke Erbſünde gemeint ſei. Abälard hatte behauptet, ſie deute lediglich ein über die Nachkommen Adam's verhängtes Strafgeſchick ohne Antheil an deſſen Schuld an; die neugebornen Kinder ſeien ganz ſchuldlos. Dieß heiße jedoch — bemerkt Thomas — Gott der Ungerechtigkeit zeihen, und die Erbſünde bloß dem Namen nach zugeben. Wo eine Strafe iſt — ſagen alle anderen Theologen mit dem heiligen Auguſtinus — dort muß auch eine Schuld ſein. Anſelm legt auf den

Schuldbegriff den Hauptnachdruck, und ſagt in einer Stelle [1]), welche auch Thomas als beſondere Inſtanz geltend macht, daß der Urmenſch, wie er, in der urſprünglichen Gerechtigkeit verharrend, die anerſchaffene Gerechtigkeit auf alle Nachkommen vererbt haben würde, ſo nun auch, da er geſündiget, ſeine Schuld auf alle aus ihm entſtammenden Nachkommen vererbe. Die Schuld aber — bemerkt Thomas hiezu — ſetzt einen willentlich contrahirten Defect voraus; es handelt ſich alſo, das Willentliche in der von Adam vererbten Sünde aufzufinden. Zu dem Ende muß man, wie man zwiſchen einem Gute der Perſon und der Natur unterſcheidet, ſo auch zwiſchen einem Willen der Perſon und Natur, und demgemäß zwiſchen einer Schuld der Perſon und der Natur unterſcheiden. Die Schuld der Natur iſt der durch Adam's Willen herbeigeführte Verluſt ſeiner urſprünglichen Gerechtigkeit, die ein donum naturae war und deßhalb allen Participanten der Natur zu Theil geworden wäre, wenn Adam nicht geſündiget hätte, während jetzt, da Adam es verlor, in allen Participanten derſelbe Verluſt und dieſelbe durch den Verluſt bedingte Corruption, welche die Natur in Adam erlitt, ſich finden muß. Thomas und Anſelm ſtimmen demnach darin überein, daß unter der Erbſünde eine den Charakter der Schuld an ſich tragende Verderbtheit der durch geſchlechtliche Zeugung fortgepflanzten menſchlichen Natur zu verſtehen ſei. Nun aber fragt es ſich, wodurch das Weſen der Erbſünde conſtituirt werde, ob durch den Schuldcharakter, oder durch die Corruption, oder durch beides zugleich? Anſelm hielt allerdings die Verdorbenheit oder näher die Luſt für das poſitive Complement des Mangels an urſprünglicher Gerechtigkeit, ſetzte aber das Weſen der Erbſünde ausſchließlich in die Privation oder den Mangel des geſollten urſprünglichen Habitus; die angeborne Luſt als ſolche galt ihm vor Hinzutritt des vernünftigen Willens als etwas ethiſch Indifferentes. Dieſe Auffaſſung bildet den anderen Pol zu der gemeinen Anſicht aller folgenden Theologen des zwölften Jahrhunderts, welche gerade die jedem Menſchen angeborne Concupiscenz als das Weſen der Erbſünde, oder wie ſich z. B. Robertus Pullus ausdrückt [2]), als die jedem Menſchen anhaftende Verſchuldung Adam's erklärten. Ähnlich lauten die Äußerungen bei

[1]) De conceptu virginali, c. 1.

[2]) Sent. II, c. 31.

Hugo von St. Victor [1]), Petrus Lombardus [2]), Peter von Poitiers [3]), Präpositivus. Es liegt auf der Hand, daß hiemit eben nur der entschiedene Gegensatz zu der widerkirchlichen Ansicht Abälard's kund gegeben werden wollte. Alexander nahm in seiner Beschreibung des Wesens der Erbsünde auf alle drei Momente: Strafe, Schuld, Verdorbenheit ausführliche Rücksicht; eine präcise Formel aber findet sich erst bei Thomas und Bonaventura, welche der Anselm'schen Auffassung wie der nach ihr herrschend gewordenen Anti-Abälard'schen zugleich gerecht zu werden suchten, indem sie zwischen einem materiellen und formellen Momente der Erbsünde unterschieden, und als das eine die Concupiscenz (im weiteren und engeren Sinne), als das andere den Schuldcharakter bezeichneten. Hiernach besteht also die Erbsünde im Zusammensein eines ungesollten Habitus mit einer ungesollten Privation. Daß die Erbsünde durch die Generation fortgepflanzt werde, stand nach dem Zeugnisse der Schrift fest; es fragte sich aber, wie sie durch die Zeugung fortgepflanzt werde. Die Erklärung darüber mußte verschieden ausfallen, je nachdem man das Wesen der Erbsünde in der Schuld oder in der Lust suchte. Die Vertreter der letzteren Ansicht suchten in der Beschaffenheit des durch die Ursünde corrumpirten und durch die Zeugungslust befleckten Samens den erklärenden Grund. Anselm gab eine solche Verdorbenheit wol zu, sah aber nicht darin, sondern in der hiedurch nothwendig inducirten, im Kinde oder Embryo jedoch nur erst potentiell vorhandenen Störung des normalen Verhältnisses zwischen der Sinnlichkeit und dem vernünftigen Willen das Wesen der Erbsünde begründet [4]). Ist auch der Same durch die sündige Begierlichkeit der Zeugenden befleckt — bemerkt Anselm [5]) — so haftet an ihm dennoch nicht mehr Schuld als an dem Speichel, welcher in

[1]) De Sacram. lib. I, Pars 7, c. 31.

[2]) 2 dist. 30.

[3]) Sent. II, c. 19.

[4]) Hieraus ist ersichtlich, daß es nicht dem Realismus als solchem zur Last zu legen ist, wenn Odo von Cambray behauptet, daß durch den Fall der Protoplasten die Species der menschlichen Seele verderbt worden, und deßhalb jede seither von Gott erschaffene einzelne Menschenseele als anima peccatrix von Gott erschaffen werde. De peccato originali in Bibl. PP. max. Lugd., tom. XXI, p. 232. a, 234. a.

[5]) A. a. O. c. 7.

boshafter Abſicht ausgeſpieen wird, oder an dem Blute, welches jemand durch ſündhafte Selbſtverwundung ſeinem Körper entſtrömen macht. Mit Berufung auf dieſen Ausſpruch griff ein Anonymus, deſſen Schrift den Werken des heiligen Anſelm eingereiht iſt [1]), jene Theologen an, welche den erbſündlichen Habitus aus der Unreinheit des Zeugungsſamens ableiteten. Dieſer Angriff mochte zunächſt wol gegen Guibert, Abt von Weſtminſter, einen Schüler Anſelm's, gerichtet ſein [2]). Guibert's Anſicht findet ſich jedoch bei faſt allen nachfolgenden berühmten Theologen, bei Hugo von St. Victor [3]), Petrus Lombardus [4]), Peter von Poitiers [5]), Innocenz III [6]), Albertus M. [7]). Auch Thomas geht inſoweit auf dieſe Anſicht ein, als er aus der im Samen bereits keimartig enthaltenen Desordination des daraus entſtehenden Gebildes die dem Samen eingegoſſene Seele vitiirt werden läßt; die Seele contrahirt die Desordination der Schuld in dem Momente, wo ſie die Form eines ſolchen, ſchon im Keime desordinirten Gebildes wird, indem die Form dem zu formirenden Stoffe proportionirt ſein muß. Der Keim oder Same aber muß desordinirt ſein, weil die Beſchaffenheit des Samens der vitioſen Natur des Zeugenden entſprechen muß. Daß der erbſündlich verdorbene Same die Macht habe, die mit ihm ſich verbindende Seele zu verunreinigen, erläutert Thomas analogiſch durch Hinweiſung auf Fälle, in welchen eine aus particulären Urſachen ſtammende beſondere Art von Corruption des Samens nicht nur leibliche Krankheiten: Ausſatz, Rhachitis u. ſ. w., ſondern auch ſeeliſche Gebrechen: Blödigkeit u. ſ. w. des gezeugten Kindes cauſirt. Nun bleibt aber noch die Frage übrig, wie die Schuld Adam's zugleich die Schuld aller ſeiner Nachkommen ſein konnte? Wie Thomas hierüber dachte, iſt bereits bei Beſprechung ſeines Commentars zum Römerbriefe angedeutet worden (S. 258). Hier iſt der Ort, ſein Urtheil über die unzulänglichen Erklärungsverſuche einiger Theologen

---

[1]) Opp. ed. Gerberon, pag. 107.

[2]) Vgl. Guibert Contra Judaeos I, c. 5.

[3]) De sacram. I, P. 7, c. 24. 25. 28. 31. 35. 38.

[4]) 2 dist. 31.

[5]) Sent. II, 19.

[6]) Expositio psalmi 50.

[7]) 2 dist. 30, art. 1; dist. 31, art. 2.

des zwölften Jahrhunderts zu vernehmen, welchen eine ausführliche, für den Stand der Frage zu Thomas' Zeiten charakteriſtiſche Widerlegung gewidmet wird. Petrus Lombardus ſtellte die vor ihm ſchon von Pullus [1]) und Hugo [2]) vertretene Anſicht auf, daß in Adam bereits alle Individuen des menſchlichen Geſchlechtes ſtofflich enthalten geweſen. Wie Eva einzig aus dem ſeinem Leibe entnommenen Stoffe gebildet worden, ſo beſtand auch die körperliche Eſſenz der von ihm gezeugten Kinder einzig in der aus den zeugenden Eltern ausgeſonderten Samenſubſtanz; gleicherweiſe verhält es ſich mit der Leibesſubſtanz der Kinder, welche von Adam's Kindern gezeugt wurden u. ſ. w. bis auf die letzte Generation des menſchlichen Geſchlechtes. Wenn nun einzig die aus den elterlichen Leibern ausgeſonderte Samenſubſtanz das Weſen des menſchlichen Leibes ausmacht, ſo kann das, was durch die Nahrung in den menſchlichen Leib übergeht, nicht zur Subſtanz deſſelben gehören, wird daher auch in dem einſt wieder zu erweckenden Leibe nicht vorhanden ſein. Die Speiſe dient nicht zur Förderung des Wachsthums oder zur Erſetzung des vom Körper fortwährend ſich ausſcheidenden Stoffes, ſondern bloß zur Erhaltung der Lebenswärme. Dawider bemerkt natürlich Thomas, daß nach ſolchen Anſichten der Wachsthum des Körpers, d. h. die Erweiterung ſeiner Dimenſionen nothwendig mit einer Verdünnung ſeines urſprünglichen ſubſtanziellen Gehaltes verbunden ſein müßte, was doch offenkundig nicht ſtatt habe; ferner wäre die Befriedigung des Nahrungstriebes kein weſentliches, ſondern bloß ein accidentelles Bedürfniß der menſchlichen Natur und das Vermögen der Verdauung und Aſſimilation dem Leibe umſonſt eigen. Den ihnen entgegengehaltenen Ausſpruch Auguſtin's (aus Gen. ad lit. 10. Buch), daß der Körper nur durch Verdünnung oder durch Hinzufügung neuen Stoffes ſich ausdehnen könne, ſuchen die Gegner zu entkräften, indem ſie ſagen, daß Auguſtinus hier nur im Allgemeinen ſpreche, ohne auf beſondere Subjecte der Vergrößerung Rückſicht zu nehmen. Dieß iſt aber unrichtig; es handelt ſich um einen ſehr ſpeciellen Punct, nämlich ob die Seele, wie Tertullian behauptet, wachſen könne. Und zudem müßte ja im Sinne

---

[1]) Sent. VIII, 19.

[2]) Summa Sententiarum, tract. III, cap. 10. Vgl. auch Peter von Poitiers Sent. V, 18; Petrus Comeſtor Histor. c. 73.

Tertullian's ſelber angenommen werden, daß das Wachſen des Körpers etwas Allgemeineres ſei, als das Wachſen der Seele, weil, wie er ſagt, die Seele mit dem Körper wächſt, alſo ihr Wachſen durch jenes des Körpers bedingt iſt. Ferner wollen ſie den Sinn der Worte Auguſtin's: Manente naturae suae (sc. corporis) quantitate abſchwächen und für gleichbedeutend nehmen mit: Manente sua quantitate. Aber gerade die Worte: Naturae suae, ſind weſentlich; naturae..., d. h. ohne Mehrung der Subſtanz entweder durch Aggregation oder durch organiſche Aſſimilation (kann der Körper nicht zunehmen). Gleichwol halten die Gegner ihre Behauptung aufrecht, ſind aber unter ſich uneins, wenn ſie erklären ſollen, wie der menſchliche Leib ohne organiſche Aſſimilation zunehmen könne. Die Einen nehmen geradezu ein Wunder an, ähnlich jenem bei der wunderbaren Vermehrung der Brote; als ob ein Naturvorgang nicht ſeinem Begriffe zufolge vom Wunder verſchieden wäre, und als ob jene wunderbare Vermehrung ohne Vermehrung der Materie des zu vervielfältigenden Brotes gedacht werden könnte. Andere meinen, daß in der aus den vier Elementen zuſammengeſetzten Subſtanz des Menſchenkörpers Vieles von der essentia quinta vorhanden ſei, die ſich nach Art des Sonnenlichtes durch ihre Ausbreitung vervielfältige und hiedurch auch die quantitative Vergrößerung des Körpers bewirke. Aber die essentia quinta kann, da ſie untheilbar und unmiſchbar iſt, nur virtuell im menſchlichen Körper vorhanden ſein; und mehrt ſich, nicht durch materielle, ſondern bloß durch formale Multiplication, gleich dem Lichte und jedem anderen Agens eines Generations- oder Alterationsproceſſes. Wieder Andere glauben in dem Begriffe der materia prima einen zureichenden Erklärungsgrund gefunden zu haben; dieſelbe könne jede beliebige Quantität annehmen, ſo daß aus einem Hirſekorn die ganze Welt gebildet werden kann. In der That ſei die ganze Welt aus der in Einen Punct zuſammengedrängten Materie geſtaltet worden; denn, weil quantitätslos, iſt die Materie gleich einem Puncte ohne Ausdehnung. Dieſer Vergleich iſt jedoch falſch. Der Punct iſt als Princip der Quantität nicht ſchlechthin quantitätslos wie die Materie; daher kann man auch nicht von einer Ausdehnung der Materie reden, während man von einer Ausdehnung und Vergrößerung des Punctes als Principes der Materie reden kann. Die Materie recipirt die Quantität von Außen, aber nicht jede denkbare, alſo etwa

unendliche Quantität, ſondern nur jene Quantitäten, für deren Reception ſie in ihrer urſprünglichen Potenzialität geordnet iſt; eine Fähigkeit, noch andere, in der Wirklichkeit gar nicht vorkommende Formen zu recipiren, wäre, wie Averroes bemerkt, etwas Überflüſſiges, und das Vorhandenſein eines ſolchen darf man nicht zugeben. Und geſetzt auch, es wäre Alles richtig, was die Gegner über die Fähigkeiten der Materie an ſich ſagen, ſo wäre noch nichts gewonnen; denn wir haben es in der obſchwebenden Frage nicht mit der Materie an ſich, ſondern mit einer bereits quantitativ determinirten Materie, wenn auch von noch unbeſtimmten Dimenſionen, zu thun, mit der Materie eines beſtimmten Körpers, die als ſolche von jener eines anderen bereits abgetheilt, mithin begränzt iſt. Das Feuer drückt den höchſten Grad der Rarefaction dieſer determinirten Materie aus, und mag zum factiſchen Belege dienen, daß die determinirte Materie nicht einmal eine dem Weltganzen gleichkommende Quantität recipiren könne, geſchweige denn einer in's Unbegränzte gehenden Rarefaction fähig ſei. — Dem Gewichte dieſer und ähnlicher Gründe nachgebend ermäßigten Einige die Behauptungen der Vorigen, und gaben zu, daß das als Nahrung in den Leib Aufgenommene zur Mehrung ſeiner Quantität beitrage, und in ſecundärer Weiſe als Complement ſeiner erforderlichen Quantität zu ſeiner Subſtanz gehöre; das zur Herſtellung der proportionirten Leibesgröße erforderliche Quantum des aſſimilirten Nahrungsſtoffes werde daher auch von den auferſtehenden Leibern reaſſumirt werden. Allein auch dieſe Anſicht, die dem griechiſchen Alexander, dem Commentator des Ariſtoteles, entlehnt iſt, hat ihre Mängel. Erſtlich iſt nicht einzuſehen, wie etwas durch nutritive Aſſimilation dem Leibe Aggenerirtes demſelben für immer eignen könne, und Anderes dagegen nicht — während doch, gleichwie alles Aſſimilirte uniformiter in die Natur des Leibes verwandelt wird, ſo auch durch die Lebenswärme alles Feuchte ohne Unterſchied aufgezehrt wird. Eben dieſe Aufzehrung iſt weiters der von den Vertretern der berührten Anſicht ganz überſehene primäre Grund, aus welchem fort und fort neue Aſſimilation von Nahrungsmitteln nothwendig iſt; Wachsthum und Vermehrung der Quantität des Leibes iſt nur ein ſecundärer und vorübergehender Zweck des Nahrungsgenuſſes. Aber eben aus dem fortwährenden Erſatz des Ausgeſchiedenen durch die Ernährung wollen die Gegner ein Argument für ſich gewinnen; was in die Natur

des Menſchen übergegangen iſt, läßt ſich, wenn es gewaltſam abgetrennt wird, nicht mehr erſetzen und reproduciren, mithin gehört das, deſſen Verluſt ſich durch Ernährung wieder erſetzen läßt, nicht zur Wahrheit der menſchlichen Natur. Hiebei wird jedoch wieder überſehen, daß nicht die ſtoffliche Abſcheidung als ſolche Urſache der Unerſetzlichkeit deſſen iſt, was nicht mehr erſetzt werden kann, ſondern vielmehr die gewaltſame Unterdrückung der virtus speciei in demjenigen, was unerſetzlich abgetrennt wird, und erſt in Folge dieſer Unterdrückung iſt jene Abſcheidung möglich. Überhaupt iſt, wie Averroes bemerkt, nur die Form das Bleibende im Menſchengebilde, das Stoffliche aber in ſtetem Wechſel begriffen, und das fortwährende Ab- und Zuſtrömen des wandelbaren Stoffes hat einzig nur die continuirliche Erhaltung der Form oder Species des Leibes zum Zwecke. Nur ſo viel iſt den Gegnern zuzugeben, daß dasjenige, was urſprünglich zum Leibe gehörte, der Form oder Seele des Menſchen in einem vollkommeneren Grade eignet, als dasjenige, was in der nachfolgenden Alimentation angebildet worden; daher von Letzterem auch nur ſo viel, als eben zur Herſtellung der angemeſſenen Dimenſionen nothwendig iſt, in die einſt wieder erſtehenden Leiber aufgenommen werden wird.

Nun aber galt es weiter auch noch zu unterſuchen, ob denn der Zeugungsſame wirklich aus der urſprünglichen Subſtanz der elterlichen Leiber ſei. Denn nur unter dieſer Vorausſetzung kann das ganze menſchliche Geſchlecht actuell bereits in Adam exiſtirt haben, wie der Lombarde und Andere annehmen. Etwas Ähnliches hatte der alte Anaxagoras behauptet, der nicht begreifen konnte, wie der Sohn gleich ſeinem Vater Fleiſch, Bein, Nerv u. ſ. w. haben könne, wenn nicht etwas von allen Dieſen im Samen aufgelöſt aus dem Vater in den Sohn übergegangen iſt. Anaxagoras wußte eben noch nichts von bildenden Kräften, die von der Materie als ſolcher zu unterſcheiden ſind, und ſah in dem Bildungsproceſſe nichts Anderes, als einen Proceß der Miſchung und Entmiſchung. Daß auf dieſe Art, ohne Zuhilfenahme eines im Samen thätigen Bildungstriebes, die Ähnlichkeit zwiſchen Eltern und Kindern ſich nicht erklären laſſe, geht ſchon daraus hervor, daß es gewiſſe Körpertheile gibt, aus welchen ſich offenkundig kein Same ablagern kann, z. B. Haare, Nägel u. ſ. w.; und doch erſcheinen auch dieſe Theile des elterlichen Leibes, gleich allen anderen, wieder an den

Kindern. Wenn der Lombarde im Intereſſe der Lehre von der Erbſünde eine ähnliche Anſicht zu ſeiner Anſicht macht, ſo hat er die ausdrücklichen Worte Auguſtin's wider ſich, welcher erklärt, daß unter ſolchen Vorausſetzungen auch Chriſtus die Erbſünde an ſich gehabt haben mußte. Ferner würde bei einer ſolchen Verdeutlichung der Fortpflanzung der Erbſünde die ſtetige Fortpflanzung des Menſchengeſchlechtes ſelber unerklärlich und undenkbar. Wenn eine aus Adam ausgeſonderte Subſtanz zur Bildung aller ſeiner Deſcendenten ausreichen ſoll, ſo muß ſie entweder einer fortgeſetzten Verdünnung oder einer fortgeſetzten Theilung unterworfen werden; wie dieß ohne progreſſive Schwächung und Verkleinerung der ſucceſſiven Generationen geſchehen könne, weiß niemand zu ſagen. Man müßte höchſtens, zur Beſeitigung aller abſurden Conſequenzen, annehmen, daß der ausgeſonderte Samenſtoff durch Miſchung mit anderen Stoffen ſich zur completen Maſſe der einzelnen Menſchenkörper ergänze. Aber man vergleiche das Quantum des aus Adam entſonderten Samens mit der Maſſe der Körper aller ihm entſtammenden Menſchen, und frage ſich, ob man, wenn man z. B. einen Tropfen Wein in ein Millionen Eimer Waſſers enthaltendes Becken ſchüttet, dieß noch eine Miſchung aus Waſſer und Wein nennen kann? Andere ſagen, daß der Same wol nicht ganz, aber doch zum Theile aus der urſprünglich von den Eltern ererbten Subſtanz des Leibes ausgeſondert werde; der übrige Theil komme von dem unverbrauchten Überſchuſſe der in den Leib aufgenommenen Nahrung. Aber auch in dieſem Falle kann man der Conſequenz nicht entgehen, daß die von Adam ausgeſonderte Subſtanz im Progreß der Generationen durch fortgepflanzte Theilung allmählig in den einzelnen Stoffen zu einem ſo kleinen Minimum zuſammenſchwinden muß, daß von einer Miſchung dieſes Minimum mit dem ihm aggenerirten Stoffe zu reden, baarer Widerſinn wäre. Es bleibt alſo nichts übrig, als mit Ariſtoteles den Samen lediglich für ein aus dem Überſchuſſe des unverbrauchten Nahrungsſtoffes abgeſetztes Product zu halten, welches, von der geſtaltenden Seele des Leibes verarbeitet, virtuell die Form des Leibes an ſich trägt, dem die verarbeitende Seele als formirende Kraft einwohnt. Die Gründe des Ariſtoteles ſind dem fünfzehnten Buche de animalibus entnommen: Was im thieriſchen Körper ſich befindet, iſt in ihm entweder weſentlich oder zufällig vorhanden; der Same weſentlich, weil er in allen thieriſchen Körpern ſich findet,

Was wesentlich zum thierischen Körper gehört, muß entweder als Theil, oder als Überschuß des Ganzen vorhanden sein. Der Same ist kein Theil, weil er weder ein constitutiver Theil noch ein Glied des Organismus ist; also ist er ein Überschuß des Ganzen. Wäre er dieß nicht, so müßte er etwas von anderen Theilen des Organismus Abgelöstes sein, würde aber in Folge dieser Ablösung die Natur des Körpers verlieren und kraftlos werden; somit könnte kein Wesen in Kraft seines Samens ein anderes Wesen seiner Art zeugen, indem die Form des Gezeugten wenigstens virtuell in dem Zeugenden vorhanden sein muß. Daß der Same zu den Überschüssen im leiblichen Leben gehöre, ist auch durch drei besondere Umstände indicirt; er hat nämlich ein eigenes Behältniß, der Körper fühlt sich durch Emmission desselben mitunter erleichtert, seine Menge steht im Verhältniß zum Überfluß der genommenen Nahrung, daher solche Thiere, welche wegen ihrer größeren Complexion eine verhältnißmäßig größere Menge von Nahrung verbrauchen, einen relativ geringeren Überfluß von Samen haben, und nicht so oft und so viele Junge werfen, wie andere kleinere Thiere.

In den ersten zwei Büchern hat der Lombarde die göttlichen Dinge nach ihrem Ausgange von Gott zum Gegenstande seiner Forschungen gemacht; in den letzten zwei Büchern aber handelt er von denselben in Hinsicht auf Gott als Ziel derselben (Pred. 1, 7). Die Rückkehr zum Ziele ist von Seite der Reducenten und der Reductoren (Instrumentalursachen) zu betrachten; von ersteren handelt das dritte, von letzteren das vierte Buch der Sentenzen. Die causae reducentes können effective und formaliter verstanden werden; effective Reducens ist der fleischgewordene Gott (3 dist. 1—22), die formaliter reducentes causae sind die Tugenden und Gnadengaben (dist. 23—40). Die erste Partie zerfällt in die zwei Abtheilungen von der Incarnation (dist. 1—5) und den Bedingungen derselben (dist. 6—22); und zwar in Hinsicht auf das, was Christo zufolge der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Einer Person zukommt (dist. 6—12), und weiters in Hinsicht auf das, was die angenommene menschliche Natur betrifft. Es fragt sich da, was er durch sie annahm (dist. 13—16), was er durch sie wirkte (dist. 17—21) und wie er für uns sich opferte (dist. 22). Die causae formales unserer Erneuerung sind die durch die Gnade in uns bewirkten Tugendstimmungen (dist. 23—33; die theologischen Tugenden

dist. 23—32 — Cardinaltugenden dist. 33) und die uns verliehenen Gnadengaben (dist. 34). In dist. 37—40 wird vom Dekalog oder den Vorschriften gehandelt, durch welche die durch die Gnade in uns gewirkten Habitualitäten geleitet und geregelt werden.

In diesem Theile der Sentenzen ist jene Partie enthalten (dist. 6 ff.), welche dem Lombarden die Anschuldigung des Nihilianismus zuzog. (Siehe Oben S. 43, Note.) Er bringt daselbst, das Unionsverhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus betreffend, drei Auffassungsweisen zur Sprache, welche nach Ausscheidung des Nestorianismus, Eutychianismus, Manichäismus und der von Johannes Damascenus erwähnten Behauptung einer Geistwerdung des Logos vor seiner Fleischwerdung [1]) innerhalb der von der Kirche gezogenen Gränzen noch möglich seien, obgleich sie nicht von gleichem Werthe wären. Inwiefern eine solche Differenz der Meinungen noch aufgestellt werden konnte, erklärt Thomas folgendermaaßen: Da in Christus drei Substanzen geeiniget sind, so konnte man das Verhältniß der physischen zur intellectuellen, und das Verhältniß dieser beiden zusammengenommen zur göttlichen in Erwägung ziehen. Die erste und die zweite aus den fraglichen drei Ansichten kommen darin überein, daß Leib und Seele separat, jedes für sich vom Logos angenommen worden seien; nach der dritten Ansicht ist das aus Leib und Seele gebildete Ganze vom Logos angenommen worden, und zwar nicht substantialiter, so daß das Angenommene zum persönlichen Sein des Annehmenden gehörte, wie in den beiden ersten Ansichten behauptet wird, sondern accidentaliter, wie der Mensch ein Kleid anzieht oder der Engel einen Körper annimmt. Die erste und zweite Ansicht kommen darin überein, daß Leib und Seele Christi schon vorhanden waren, als sie in die persönliche Einheit mit dem Logos aufgenommen wurden; aber nach der ersten Ansicht war das vor der Union Geschaffene ein in sich Subsistirendes und als hic homo zu Bezeichnendes, nach der anderen hingegen war es die erst durch die Union zur Subsistenz gelangende humanitas.

Was dann weiter die Verbindung von Göttlichem und Mensch-

---

[1]) Die umgekehrte Behauptung wurde von Robertus Pullus aufgestellt: Sent. III, c. 15. 16. 19 et 20. Vgl. hiezu des Herausgebers Mathoud weitläufigen Excurs p. 318—331 und das darin enthaltene Fragment aus Robert von Melun wider die erwähnte Ansicht.

lichem anbelangt, ſo wird nach der zweiten Anſicht behauptet, daß das Menſchliche ſofort zur Perſönlichkeit des Logos gehöre und dieſer durch die Incarnation zu einer persona composita geworden ſei; nach der erſten Anſicht aber ſubſiſtirt das göttliche Wort nach wie vor nur in ſich ſelbſt und nicht auch zugleich in der angenommenen Menſchheit, iſt alſo immerfort eine persona simplex.

Nun die Folgerungen, die aus jeder dieſer drei Anſichten fließen, und zugleich auch Thomas' Urtheil über dieſelben. Aus der erſten Anſicht, welcher zufolge Leib und Seele Chriſti vor ihrer Union mit dem Logos geſchaffen wurden und der daraus conſtituirte Menſch mit dem Logos vereiniget wurde, ergibt ſich folgendes: 1) Der Logos hat einen Menſchen angenommen. 2) Dieſer Menſch kann nur ein Compoſitum aus Leib und Seele Chriſti bedeuten, niemals aber die Gottheit, weil er eine Hypoſtaſe iſt. 3) Demzufolge ſind in Chriſto zwei Hypoſtaſen, eine ungeſchaffene und eine geſchaffene. 4) Von Chriſto iſt die Zweiheit in genere neutro, ſeine perſönliche Einheit aber in genere masculino auszuſagen. 5) Weil der Menſch in Chriſtus vom Logos angenommen worden und der Sohn Gottes Menſch iſt, ſo iſt zu ſagen: Assumens est assumptum. 6) Da in Chriſto zwei Supposita ſind, ſo ſubſiſtirt der Sohn Gottes nicht im Menſchen, obgleich dieſer der Sohn Gottes iſt. 7) Wie Gott Menſch geworden, ſo iſt der Menſch Gott geworden; der Nachſatz hat ſeine Wahrheit dadurch, daß der Menſch in Chriſtus kein ewiges Suppoſitum vorausſetzt. 8) Da die proprietates aeternae das zeitliche Suppoſitum nicht beſtimmen, ſo wenig als umgekehrt zeitliche Proprietäten das Suppositum aeternum, ſo kann man die Adjectiva, welche etwas Ewiges ausdrücken, nur cum implicatione von dem Sohne der Jungfrau ausſagen und umgekehrt; die Subſtantiva laſſen wegen der perſönlichen Union eine Übertragung zu; eben ſo haften die perſönlichen Adjectiva nicht an einer beſtimmten Eſſenz, was indeß noch bei den Subſtantivis ſtatt hat.

Hinſichtlich dieſer erſten Anſicht wirft nun Thomas drei Fragen auf:

1) Kann man ſagen, daß in Chriſtus zwei Hypoſtaſen ſeien? Nein. Denn das Wort Hypoſtaſe gehört unter diejenigen Ausdrücke, welche zur Bezeichnung eines Particulären, Singulären, Individuellen nur in ſo weit ſich eignen, als dieſes unter die Kategorie der Subſtanz fällt. Im Begriffe der Subſtanz aber liegt, daß ſie

durch ſich ſubſiſtire; daher können die Ausdrücke: Hypoſtaſe, Suppoſitum, res naturae nur von einer durch ſich ſubſiſtirenden res completa gebraucht werden. Setzt man zwei ſolche Subſiſtenzen, ſo können ſie niemals derart zu einander in's Verhältniß geſetzt werden, daß man die eine von der anderen ausſagen könnte; daher könnte man auch nicht ſagen: der Sohn Gottes ſei dieſer Menſch, wie die beſprochene Anſicht will, daß geſagt werden ſoll. Von dieſer Seite wird ſie daher auch nicht mehr gehalten. Man muß hierin vielmehr für die zweite Anſicht ſtimmen, daß das Compositum aus Leib und Seele, in welchem das göttliche Suppoſitum ſubſiſtirt, kein ſubſiſtentes quid, ſondern die humana natura ſei.

2) Kann man ſagen: Der Sohn Gottes habe den Menſchen angenommen? Auch dieß iſt nicht ſtatthaft. Denn der anzunehmende Menſch wird als ein für die Union gegebenes ſubſiſtentes quid vorausgeſetzt. Als ſolches iſt er aber nur für eine relative Einigung mit dem Logos geeignet, etwa nach den Vorſtellungsweiſen eines Dioskurus oder eines Neſtorius [1]); oder es müßte eine accidentelle Union des Göttlichen und Menſchlichen angenommen werden, womit aber die beſprochene Anſicht ſich ſelbſt aufgibt und in die erſt noch zu würdigende dritte Anſicht umſchlägt.

3) Kann man ſagen, daß der Ausdruck Menſch, vom Sohne Gottes prädicirt, nur zwei Subſtanzen, die leibliche und die geiſtige, bezeichne? Man muß hier die Qualität und die Subſtanz der Benennung, d. h. woher ſie genommen iſt und wem ſie ertheilt wird, unterſcheiden; der Qualität nach bezeichnet ſie wirklich nur zwei Subſtanzen, der Subſiſtenz nach aber auch den Logos als hypoſtatiſchen Träger der Menſchheit Chriſti.

Die in der zweiten Anſicht enthaltenen Propoſitionen ſind: 1) Nicht ein ſubſiſtenter Menſch, ſondern die menſchliche Natur iſt vom Logos angenommen worden. 2) In Chriſtus iſt nur Ein Suppoſitum. 3) Chriſtus iſt nur Unum und Unus. 4) Der Menſch

---

[1]) Sciendum tamen — fügt Thomas bei — quod prima opinio nullum praedictorum modorum unionis ponebat, unde non est haeretica; sed ponebat, quod facta erat unio secundum hoc, quod persona incepit esse illa substantia, quod quidem non est intelligibile, ut duorum unum fiat alterum, nisi per conversionem unius ad alterum; imo impossibile est, ut prius dictum est, et ideo non sustinetur. 3 dist. 6, qu. 1, art. 2.

als Subſiſtirender gedacht bezeichnet nicht bloß Leib und Seele in Chriſtus, ſondern auch den Logos. 5) Die Perſon des menſchgewordenen Sohnes Gottes iſt nach der Menſchwerdung eine zuſammengeſetzte Perſon. 6) Die adjectiviſchen Proprietäten der göttlichen Natur können von ſeiner menſchlichen Natur ausgeſagt werden und umgekehrt.

Den weſentlichen Inhalt dieſer ſechs Puncte faßt Thomas in drei Fragen zuſammen, deren Beantwortung durchgängig zu Gunſten der zweiten Anſicht ausfällt: 1) Kann man von Chriſto eine Zweiheit in genere neutro prädiciren? Das genus neutrum ſieht von Form und Beſtimmtheit des Bezeichneten ab, das genus masculinum hingegen bezeichnet etwas Formirtes und Beſtimmtes, kann alſo nur eine Sache bezeichnen, die vollkommen zu ihrer Subſiſtenz gelangt iſt, während das genus neutrum in jedem Falle anwendbar iſt, ob die bezeichnete Sache bereits dazu gelangt ſei oder nicht. Demnach kann in Chriſtus die Perſon als ein Aliquid und aliquid, die Natur hingegen nur als Aliquid bezeichnet werden. Aber das Aliquid ſoll etwas Subſiſtirendes ſein; es kann daher zufolge der Verwerfung des Fehlerhaften in der erſten Anſicht von der Menſchheit Chriſti nur inſofern ausgeſagt werden, als dieſelbe im Logos ſubſiſtirt. Demnach ſind in Chriſto nicht zwei Aliqua, ſondern es iſt, weil nur Ein Suppoſitum beider Naturen, ſo auch nur Ein Aliquid vorhanden. Alſo muß geſagt werden: Christus est Unum.

2) Iſt es richtig, daß in Chriſtus nur Ein esse ſei? Das esse kann im zweifachen Sinne gebraucht werden, erſtlich als accidentelles Prädicat und grammatiſche Copula von Subject und Prädicat, ſodann im metaphyſiſchen Sinne als Bezeichnung der aus den Principien einer Sache reſultirenden Wirklichkeit derſelben. In dieſem letzteren Sinne kann von Chriſtus zufolge der zweiten Anſicht nur Ein esse prädicirt werden, weil die Wirklichkeit ſeiner gottmenſchlichen Perſönlichkeit auf dem Einen göttlichen Suppoſitum derſelben beruht.

3) Kann man ſagen, daß die Perſon Chriſti eine persona composita ſei? Die Berechtigung, ſo zu ſprechen, fließt daraus, daß in Chriſto nur Ein esse iſt, und das esse der göttlichen Natur zugleich auch jenes der menſchlichen Natur iſt. Da jedoch das esse nicht durch die Verbindung beider Naturen cauſirt wird, wie das

Sein einer zuſammengeſetzten Sache durch die Verbindung ihrer Theile caufirt wird, ſo hat der Ausdruck: persona composita nur eine relative Geltung, daher er auch bei den heutigen Vertretern der zweiten Anſicht nicht mehr üblich iſt. Auch darf man den Ausdruck: composita nicht nach ſeinem grammatiſch etymologiſchen Sinne: cum alio posita nehmen, da er in dieſem Sinne verſtanden nicht der zweiten, ſondern vielmehr der erſten und dritten angemeſſen wäre.

Die dritte Anſicht reducirt ſich auf folgende Puncte: 1) Der Ausdruck Menſch beſagt, in Beziehung auf Chriſtus gebraucht, kein Compositum aus Leib und Seele, ſondern die Theile der Menſchennatur. 2) Er wird nur accidentaliter von Chriſtus prädicirt, drückt kein quid, ſondern ein quomodo aus. 3) Die beiden Subſtanzen Leib und Seele gehören nicht zur Perſönlichkeit des Sohnes Gottes, ſondern ſtehen zu ihr in einem ganz äußerlichen Verhältniſſe.

Dieſe Anſicht iſt falſch und häretiſch. In der Vereinigung von Leib und Seele beſteht das Weſen des Menſchen; der von der Seele losgetrennte Leib iſt kein Menſchenleib mehr, ſeine Glieder und Theile ſind nur Ähnlichkeiten der Glieder und Theile eines Menſchenleibes. Alſo iſt auch Chriſtus im Sinne der dritten Anſicht nicht wahrer Menſch, ſein Fleiſch nicht wahrhaft Fleiſch. Dieſe Behauptung wurde unter Papſt Cöleſtin auf dem Concil von Epheſus verurtheilt. Urſache ihrer Erneuerung ſcheint der ihren Vertretern mit jenen der erſten Anſicht gemeinſame Irrthum zu ſein, als ob die Zuſammenſetzung aus Leib und Seele ſchon als der hypoſtatiſche Menſch ſelber genommen werden müßte. Die Vertreter der erſten Anſicht traten damit auf die Irrwege des Neſtorianismus; im Beſtreben, dieſe zu vermeiden, verfielen die Anhänger der dritten Anſicht in das andere Extrem. Eben ſo ſteht deren weitere Behauptung, daß die Menſchheit Chriſti mit ſeiner Gottheit nur accidentell verbunden ſei, im Widerſpruch mit declarirten Dogmen der Kirche. Chriſtus als Menſch solo habitu wäre mit einem die Menſchengeſtalt annehmenden Engel zu vergleichen, der keinesfalls wahrer Menſch iſt, noch auch die Proprietäten der menſchlichen Natur wahrhaft beſitzt. Ein anderer Vergleich bietet ſich dar mit dem heiligen Geiſte, der in Taubengeſtalt erſchienen, aus demſelben Zwecke, um deſſen willen Chriſtus nach der dritten Anſicht Menſch geworden, nämlich um den Menſchen ſichtbar zu werden. Der heilige Geiſt kann aber wegen der

angenommenen Taubengeſtalt nicht minor se ipso genannt werden, wie Auguſtinus bemerkt; das Gleiche gilt dann auch von der ſeiner Erſcheinung gleichgeſetzten Verſichtbarung des Logos.

So bleibt demnach einzig die zweite Meinung als eine dogmatiſch zuläßige übrig; unter welchen Modificationen Thomas ſie gelten ließ, werden wir bei Beſprechung eines anderen aus ſeinen Werken ſehen. Hier noch kurz die Angabe der Urſache, warum der Lombarde des Nihilianismus angeſchuldiget wurde. Er gab ſichtlich der zweiten Anſicht den Vorzug; aber er ließ auch die erſte und die dritte noch als kirchlich zuläßig gelten. Dieß war es, woran ſich Walter von St. Victor hauptſächlich ſtieß; die erſte Anſicht ſei zwar nicht offenbar häretiſch, aber auch gewiß nicht rechtgläubig; für die letzte hingegen war ihm kein verdammendes Wort zu ſtrenge. Das Menſchliche in Chriſtus non aliquid nennen, heiße es ein nihil nennen. Die Schüler des Lombarden trugen nicht wenig dazu bei, den Widerſpruch gegen ihren Meiſter noch mehr herauszufordern; denn was er problematiſch vorgetragen, machten ſie zu ihrer entſchiedenen Meinung, und vertheidigten Sätze, wie: Deus non factus est aliquid, Deus non est aliquid; man darf ſich nicht gerade wundern, daß Viele in derlei Propoſitionen nur anſtößige dialektiſche Witzeleien fanden. Johann von Cornwall [1]) bezeichnet Gilbert de la Porrée und Abälard als die muthmaaßlichen Erfinder der verrufenen Formel der Nihilianiſten. Von Gilbert gehe wenigſtens die Rede, daß er das non aliquid behauptet habe, obwol mehrere ſeiner Schüler es in Abrede ſtellten. In Abälard's Theologia christiana finde ſich folgende anſtößige Stelle: Cum ergo spiritus sit Deus, nec unquam, quod spiritus est, corporeum fiat, aut partes recipiat, quomodo proprie vel Verbum dicitur caro fieri vel Deus homo, cum Verbum etiam nunc sit spiritus? Daß der Lombarde von daher ſeine dritte Anſicht entlehnt habe, ſei daraus zu ſchließen, weil der Lombarde auf Abälard's Theologie überhaupt viel gegeben und ſie mit Vorliebe benützt habe. Auch hätten ſich Robert von Melun und Magiſter Mauritius, Nachfolger des Lombarden auf dem Biſchofsſitze von Paris, entſchieden gegen dieſen Irrthum, ſo wie gegen mehrere andere Fehlgriffe des Meiſters der Sentenzen aus-

[1]) Vgl. deſſen Eulogium ad Alexandrum III. Papam bei Martene et Durand V, p. 1658—1702.

geſprochen. Der vielfache Tadel, welchen das Non aliquid erfuhr, beſtimmte den Papſt Alexander III., die fragliche Propoſition auf der Synode zu Tours 1163 prüfen zu laſſen, und bald darauf in einem Schreiben an den Erzbiſchof Wilhelm von Sens zu verbieten.

So wenig auf chriſtologiſchem Gebiete eine bloß accidentelle Einigung zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem, eben ſo wenig darf auf anthropologiſchem Gebiete eine bloß accidentelle Einigung zwiſchen Seele und Körper behauptet werden. Darauf führt aber — wie Thomas bemerkt (3 dist. 5, qu. 3, art. 2) — die Anſicht des Lombarden hin, daß die vom Leibe getrennte Seele Perſon ſei; dieſe Anſicht ſei gegenwärtig allgemein aufgegeben. Die Seele iſt ein Theil der menſchlichen Natur, der Begriff des Theiles ſchließt aber den Begriff der Perſon aus, der das Ganze der menſchlichen Natur umfaßt. Übrigens hatte die Anſicht des Lombarden im zwölften Jahrhunderte viele Vertreter; Abälard [1]), Hugo von St. Victor [2]), Robert Pulleyn [3]), Peter von Poitiers [4]), Robert von Melun bekannten ſich zu ihr. Letzterer ſagt: Compositio illa (animae cum corpore) non fuit partium, sed unio quaedam naturarum diversarum. Hugo von St. Victor: Est namque anima persona, sicut Angelus. Abälard: Persona quasi per se una dicitur. Wir werden ſpäter ſehen, was Thomas gegen alle dieſe Auffaſſungsweiſen zu erinnern hat. Hier nur noch ſein Urtheil über eine chriſtologiſche Conſequenz derſelben. Hugo von St. Victor glaubte ſich zufolge ſeiner Identificirung von Seele und Perſon berechtiget, zu ſagen, daß Chriſtus auch während der Tage zwiſchen Verſcheiden und Auferſtehung Menſch geweſen ſei [5]), und zwar aus demſelben Grunde, aus welchem alle abgeſchiedenen Seelen nach ſeiner Anſicht fortdauern, Menſchen zu ſein. Thomas verwirft um eben dieſes Grundes willen die Anſicht Hugo's ſchlechthin (3 dist. 22, qu. 1, art. 1), nicht ſo unbedingt die gleichlautende des Lombarden, welcher behauptete, daß Leib und Seele, wenn auch aus ihrer

---

[1]) Expositio symboli Apostolici.

[2]) Summ. sent., tract. I, c. 15; Sacrament. lib. II, P. I, c. 9, 11; De anima II, c. 7.

[3]) Sent. II, c. 10.

[4]) Sent. IV, c. 22.

[5]) Sacram. II, P. I, c. 11.

unmittelbaren Verbindung geriſſen, doch im Logos noch gewiſſermaaßen geeiniget geweſen. Dieß ſei allerdings ganz wahr, bemerkt Thomas, nur könne man daraus nicht folgern, daß Chriſtus im eigentlichen Sinne Menſch geblieben. Dieß wolle aber auch der Lombarde nicht behaupten, da er den geſtorbenen Chriſtus nur in äquivokem Sinne als Menſch gelten laſſe; und ſo ſei denn ſeine Propoſition wenigſtens der Sache nach richtig.

Die Erklärung des vierten Buches der Sentenzen wird mit Pſalm 106, 20 eingeleitet, und daraus der Inhalt des Buches, ſein Zuſammenhang mit dem dritten Buche und ſeine Eintheilung deducirt. Inhalt des Buches ſind die Errungenſchaften, Früchte und Folgen der Incarnation, von welchen im dritten Buche gehandelt worden; dieſe Errungenſchaften ſind: Heilung unſerer ſittlichen Schwäche durch die ſacramentale Gnadenſtärkung — Befreiung vom ewigen Tode. Demnach zerfällt das vierte Buch der Sentenzen in die zwei Hauptpartien von den Sacramenten (dist. 1—42) und von Auferſtehung und ewigem Leben (dist. 43—50). Der erſte Theil beginnt mit der Lehre vom Sacrament im Allgemeinen (dist. 1), und geht ſodann auf die Sacramente des neuen Bundes im Beſonderen über. Nachdem der Lombarde von den gemeinſamen Erforderniſſen derſelben gehandelt (dist. 1), nimmt er die Sacramente im Einzelnen vor; zuerſt die Sacramente, die als Heilsmittel für die einzelnen Perſonen der Gläubigen eingeſetzt worden ſind: für die in die Kirche Eintretenden (Taufe dist. 3–6), für die Fortſchreitenden (Firmung dist. 7; Euchariſtie dist. 8—13; Buße dist. 14—22), für die aus dem Leben Austretenden (letzte Ölung dist. 23); ſodann die zum Heile der Kirche im Ganzen eingeſetzten Sacramente: das Sacramentum ordinis, welches zur geiſtlichen Vervielfältigung und Leitung der Kirche dient (dist. 24. 25), und das der materiellen Vervielfältigung der Gläubigen dienende Sacrament der Ehe (dist. 26—42). Der zweite Haupttheil handelt von der zukünftigen Auferſtehung (dist. 43. 44) und Vergeltung (dist. 45—50).

Dieſem Buche der Sentenzen iſt eine weit umſtändlichere Erklärung gewidmet, als den drei vorigen Büchern. Keine Partie der Glaubenslehre bot ſo vielen Stoff zu Fragen und Diſtinctionen, als die Sacramentenlehre. Über die Sacramente der Euchariſtie und Buße werden im ſpäteren Verlaufe dieſes Buches einige wichtige Puncte noch ausführlicher zur Sprache kommen; mit Übergehung

derſelben mögen hier verſchiedene andere, gleichfalls die Sacramentenlehre betreffende Fragen kurz erwähnt werden. Eine ſolche Frage iſt: Ob es auch Sacramente des Urzuſtandes gegeben hat? Da der Lombarde dem Urzuſtande des Menſchen ein unmittelbares Anſchauen Gottes vindicirte, ſo konnte er bei der den Sacramenten gegebenen Beſtimmung, der in Folge des Sündenfalls geſchwächten menſchlichen Intelligenz das Göttliche zu verſinnlichen, keine Sacramente des Urzuſtandes annehmen. Alexander Haleſius iſt zur Annahme ſolcher Sacramente geneigt. Thomas ſteht auf Seite des Lombarden, ſoweit er die urſtändliche Erkenntniß der geiſtigen Dinge aus göttlicher Erleuchtung ableitet. Eine weitere Frage iſt, ob den Sacramenten des alten Teſtamentes eine rechtfertigende und heiligende Kraft zukam? Hugo von St. Victor [1]) behauptete eine ſolche Kraft derſelben, und leitete ſie aus dem Zwecke ihrer Einſetzung her. Dieß findet Thomas mit dem Charakter des alten Teſtamentes unverträglich, deſſen Geſetz ja eben den Zweck hatte, den Menſchen der Sünde zu überführen; zudem hätten, Hugo's Anſicht vorausgeſetzt, die Sacramente des neuen Teſtamentes vor jenen des alten Teſtamentes wenig voraus. So ſehr man aber das opus operatum derſelben beſtreiten muß, ſo wenig darf man das opus operatum im vorchriſtlichen Gebrauche derſelben in Abrede ſtellen, wie der Lombarde zu wollen ſcheint, obwol ihn Einige anders verſtehen, und ſeine ablehnenden Äußerungen nur auf das opus operatum deuten. — Der Lombarde äußerte die ſpäter verworfene Meinung, daß die unbeſchnittenen Neugebornen der Juden der ewigen Seligkeit verluſtig giengen, und daß es eben deßhalb erlaubt geweſen ſei, dieſelben im Nothfall vor dem achten Tage nach der Geburt zu beſchneiden. Thomas läßt dieſe Anſicht inſoweit gelten, als er die ſacramentale Giltigkeit des Beſchneidungsactes nicht auf den achten Tag beſchränkt, gibt aber, was das Hiſtoriſche und Thatſächliche betrifft, entſchieden den Gründen den Vorzug, welche Hugo dafür beibringt, daß die Beſchneidung nicht früher als am achten Tage vorgenommen worden. Der Lombarde behauptete weiter, daß die Beſchneidung bloß Nachlaſſung der Schuld wirkte, jedoch keine heiligende Gnade verlieh. Aber die Gnadenmittheilung iſt die unerläßliche Bedingung der Aufhebung der Unordnung der Schuld,

[1]) Sacram. I, P. XI, c. 15.

ohne welche Aufhebung kein Straferlaß denkbar iſt. Darum iſt auch die Anſicht Anderer falſch, welche wol eine Gnadenverleihung bei der Beſchneidung, aber nicht in Kraft der Beſchneidung zugeben. Dieß einſehend ſagen wieder Andere, daß die durch die Beſchneidung wirkende Gnade die Aufhebung der Schuld, jedoch nur dieß bewirke, und keine poſitiven Gnadenwirkungen ſetze. Dieß iſt jedoch abermals unſtatthaft, da der Zweck der Beſchneidung war, der Erlangung des ewigen Lebens werth zu machen, was ohne poſitive Heiligung nicht möglich iſt. Dieſe Anſicht wurde indeß von Thomas ſpäter dahin abgeändert, daß er die zur Erlangung der Seligkeit befähigende Wirkung der Beſchneidung nicht aus dem Acte als ſolchem, ſondern aus der Kraft des Glaubens an den verheißenen Meſſias ableitete (3, qu. 70, art. 4). Dieſer Glaube reichte — wie es ſcheint — nicht hin, den von Johannes Getauften den Empfang der Taufe Chriſti zu erſetzen, wie der Meiſter der Sentenzen annimmt; denn es handelte ſich um eine Wirkung ex opere operato, die der Taufe des Johannes nicht zukommt. Zudem muß jedes Sacrament, bei deſſen Spendung etwas Weſentliches überſehen wurde, noch einmal geſpendet werden; der Taufe des Johannes fehlte aber die weſentliche Form der Taufe Chriſti. Daß Thomas den Irrthum Hugo's und des Lombarden nicht theilt: gebannte, degradirte, ſchismatiſche und apoſtaſirte Prieſter könnten den Leib Chriſti nicht conſecriren — verſteht ſich von ſelbſt. Eben ſo widerlegt er die analoge Behauptung des Lombarden, daß abgeſetzte, oder der Simonie überwieſene Biſchöfe das Sacrament der Prieſterweihe nicht gültig ſpenden könnten. Daß der zweite Mann eines von ihrem erſten Manne unberührt gebliebenen Weibes nicht für einen Bigamus zu halten ſei, wie der Lombarde angenommen hatte, wußte man bereits vor Thomas aus Innocenz III. Decretalen. Die mit des Weibes Schweſter getriebene Blutſchande raubt der Gattin des Blutſchänders nicht das Recht, die eheliche Pflicht zu begehren, wie in den Sentenzen angenommen wird, wol aber kann der Blutſchänder nach des Weibes Tode ohne vorausgehende Dispenſation keine erlaubte Ehe eingehen.

Durch die Erklärung der Sentenzen hatte Thomas eine mächtige Grundlage für die weitere Fortbildung ſeiner theologiſchen Beſtrebungen gewonnen. Der Commentar zum Lombarden enthält eigentlich ſchon ſeine ganze Lehre, wenn auch, vermöge der Ab-

hängigkeit von dem Entwickelungsgange des commentirten Autors, noch nicht in der durchgebildeten Form eines selbstständigen Systems. Seine weiteren Thätigkeiten waren theils auf dialektische Durchbildung der theologischen Lehren im Einzelnen, theils auf systematische Gruppirung und Abrundung derselben als eines zusammenhängenden Ganzen gerichtet. Aus diesen Bestrebungen doppelter Art erwuchs eine doppelte Reihe von kleineren und größeren Arbeiten; zu jenen ersterer Art gehören die Quaestiones disputatae, neben welchen auch die Quaestiones quodlibeticae genannt werden mögen — zu den Arbeiten letzterer Art das Compendium theologiae und die Summa contra Gentiles. Als die Frucht der vollkommenen Ineinsbildung beider Arten von Thätigkeit ist seine Summa theologica, das Hauptwerk seines Lebens, anzusehen.

Der Quaestiones quodlibeticae wollen wir nur im Vorübergehen erwähnen. Man versteht unter ihnen eine Sammlung von scholastisch dialektischen Erörterungen theologischer Fragen der verschiedensten Art in buntester Mischung und ganz zufälliger Ordnung. Sie sind in zwölf Partien abgetheilt, deren jede mehrere Quästionen, so wie jede Quästion wieder eine Reihe von Artikeln enthält. Man möchte sie für Übungen halten, welche Thomas mit jüngeren Genossen seines Ordens vorgenommen; jede Partie beginnt mit dogmatischen Fragen und geht dann auf Themata moralischen Inhaltes über, in welchen meistens auch auf die Pflichten des geistlichen Standes und der Religiosen, auf Verwaltung der Liturgie, der Sacramente u. s. w. Bedacht genommen ist. Im Ganzen und Großen kann man diesen Quodlibeticis keine besondere Wichtigkeit beilegen, da sie in der Hauptsache nichts bieten, was sich nicht sonst auch in den anderen größeren Werken des heiligen Thomas fände. Eben so wenig sind sie geeignet, uns die weitere wissenschaftliche Entwickelung ihres Verfassers nach Abfassung des Commentars zu den Sentenzen zu veranschaulichen; denn der Zweck ihrer Abfassung stand seitwärts von den großen Zielen, welche Thomas in seinen Quaestionibus disputatis verfolgte [1]).

---

[1]) Übrigens mögen hier einige besondere Fragen aus den quodlibeticis ausgehoben werden, die durch ihre Fassung interessant sind oder durch ihren Inhalt auf charakteristische Weise anzeigen, was man in dieser Sammlung von Fragen zu suchen hat. Die Frage: Utrum senarius numerus sit creator

Die Quaestiones disputatae ſind eine Arbeit, an welche zu gehen Thomas zunächſt ſchon durch ſein Amt als Lehrer veranlaßt war. Die umſtändliche dialektiſche Erörterung theologiſcher Einzelmaterien war gewiſſermaaßen ein höherer Lehrcurs, welchen der Magiſter der Theologie eröffnete, nachdem er die Erklärung der Sentenzen beendet hatte. Wir wiſſen überdieß, daß Thomas auch nach Erlangung der Doctorwürde gegen die bisherige Gewohnheit ſein Lehramt in Paris mit geringen Unterbrechungen fortſetzte, bis er nach Italien gerufen wurde. In dieſe Zeit fällt demnach die Entſtehung der Quaestiones disputatae, zu deren Ausarbeitung er ſeine beſte und rüſtigſte Kraft aufbot; er bildete in ihnen ſeine dialektiſche Geſchicklichkeit zur Virtuoſität aus. Aus 63 Fragen beſtehend [1]), die über 400 Artikel enthalten, füllen ſie einen ganzen Folioband aus. Sie verbreiten ſich über die wichtigſten und vornehmſten Gegenſtände der theologiſchen Speculation, namentlich über jene Materien, welche im erſten und zweiten Theile der theologiſchen Summe behandelt werden. Sie ſind unter gewiſſe Hauptabtheilungen gebracht; die erſte, welche 10 Quäſtionen umfaßt, iſt de Potentia betitelt; die nächſtfolgenden 16 Quäſtionen ſind unter der allgemeinen Überſchrift de Malo zuſammengefaßt. Sodann folgen 3 quaestiones unicae: de spiritualibus creaturis; de anima; de unione Verbi. Hierauf folgen 5 Quäſtionen de virtutibus; endlich die umfangsreichen Quäſtionen de veritate. In der Subſumtion der einzelnen Materien unter dieſe allgemeinen Titel iſt vor Allem die Abſicht kennbar, die verwandten Lehrſtücke, welche im Anſchluſſe an den Lombarden nicht nach ihrem inneren Zuſammenhange gereiht werden konnten, zuſammen zu ordnen, um auf dieſe Art eine allſeitige Durchführung und Beleuchtung theologiſcher

---

vel creatura? iſt ſo ganz recht auf dialektiſche Übung abgeſehen. Eine weitere Frage lautet: Utrum veritas sit fortior inter vinum, regem et mulierem. Andere Fragen ſind moralcaſuiſtiſchen Inhaltes: Utrum expulsi propter partes possint bona expetere ab illis, qui sunt in civitate manentes. — Utrum executor debeat tardare distributionem eleemosynarum ad hoc quod res defuncti melius vendantur. — Utrum liceat praedicatoribus eleemosynas accipere ab usurariis u. ſ. w.

[1]) Nach deren Zahl ſie bisweilen als Ganzes benannt zu werden pflegen. Der Artikel 2 der qu. 4 iſt durch den Dominicanergeneral Baudellus aus anderen Werken des heiligen Thomas zuſammengeſtellt worden.

Hauptfragen zu erzielen. So wird in den Quäſtionen de potentia Dei die Macht Gottes, nachdem ſie vorläufig nach ihrem Anſich betrachtet worden, als zeugende Kraft in Gott, ſodann als ſchöpferiſche Macht, als Macht der Erhaltung, als wunderwirkende Macht erwogen; dieß führt auf die Frage nach dem allgemeinen Verhältniß der Geſchöpfe zu Gott, dieſe Verhältniſſe Gottes nach Außen leiten weiters auf die Betrachtung ſeiner inneren Weſensverhältniſſe hin, und ſo ſchließt der ganze Tractat endlich mit der Trinitätslehre ab. Die Quaestiones de Malo handeln vom Böſen, von der Sünde, von den Urſachen der Sünde, Erbſünde, Strafe der Erbſünde, von der läßlichen Sünde, von den Hauptſünden: Hoffart, eitler Ruhmſucht, Neid, Trägheit, Zorn, Geiz, Völlerei, Unkeuſchheit, endlich von den Dämonen. Die Quaestiones de veritate handeln erſtlich von der Wahrheit an ſich, ſodann von ihrem Sein in Gott, in Engeln und Menſchen. Das Sein der Wahrheit in Gott führt auf die Lehren vom göttlichen Wiſſen, von den Ideen, vom Worte Gottes, Providenz, Prädeſtination, vom Buche des Lebens. Das Sein der Wahrheit im Menſchen wird nach allen möglichen Seiten und Beziehungen aufgefaßt, nach ihrem Zuſammenhange mit dem natürlichen und übernatürlichen, geiſtigen und ſittlichen Leben und Streben des Menſchen. Es folgen da aufeinander die Erörterungen über den menſchlichen Geiſt (de mente) und deſſen Erkenntnißfähigkeit, über das Erkennen durch den Unterricht (de magistro), prophetiſche Erleuchtung, Verzuckung, Glaube. Nachdem ſo die Quellen der menſchlichen Erkenntniß angegeben, folgt die Zergliederung der verſchiedenen Erkenntnißkräfte im Menſchen (ratio superior et inferior; synderesis, conscientia), ſodann das Erkennen mit Rückſicht auf die verſchieden modificirten Zuſtände des menſchlichen Geiſteslebens beſprochen, das Erkennen im Urzuſtande, nach dem Tode, die Erkenntniß der menſchlichen Seele Chriſti. Endlich kommt die Rede auf das durch die Erkenntniß bedingte Begehren und Wollen, und wird gehandelt vom Guten, vom Begehren des Guten und vom Willen, vom göttlichen Willen, von der menſchlichen Wahlfreiheit, von der Sinnlichkeit und deren Leidenſchaften, von Gnade, Rechtfertigung und Heiligung.

Es wurde bemerkt, daß Thomas in den Quaestionibus disputati die Kunſt der ſcholaſtiſchen Dialektik zu ihrem höchſten Grade auszubilden bemüht war. Es galt der ſorgfältigſten Ausarbeitung,

Beſtimmung und Begränzung jedes einzelnen theologiſchen Begriffes, um ihn als allſeitig paſſendes Glied dem großen Bau einfügen zu können, welcher vor ſeiner Seele ſtand. Die ſcholaſtiſche Thätigkeit war ihrem ganzen Weſen nach conſtructiv und architektoniſch; auf vollkommenſte Durchbildung dieſer architektoniſchen Kunſt zweckte denn auch letztlich die Bearbeitung aller Einzelnheiten des Baumateriales ab. Demnach mußte denn auch jedes einzelne Object und Problem zur Geſammtheit der übrigen in die vielſeitigſte Relation geſetzt werden und dadurch eine dem Sinne des Ganzen entſprechende Geſtalt bekommen, damit es ſich dem Ganzen harmoniſch einfügte und den Sinn des Ganzen auf die vielſeitigſte Weiſe ſpiegelte, dem geſchliffenen Kryſtalle ähnlich, der in ſeinen vielen Flächen das eine und ſelbe Bild vielfach wiedergibt. Für ſolche kunſtreich gearbeitete, und das in ſie geleitete Licht einer tiefſinnigen Weisheit in hundertfältigem, vielfarbigem Reflexe wiederſtrahlende kryſtalliniſche Gebilde ſind die einzelnen articuli der quaestiones disputatae zu nehmen. Im Allgemeinen ſind ſie in derſelben Form abgefaßt, wie jene im Commentar zum Lombarden; aber mit einer viel reicheren Ausſtattung von gelehrten Mitteln, mit einem viel größeren Aufwand dialektiſcher Kunſt und mit einer ſolchen Vielſeitigkeit der Orientirung, als es die Klarheit und Überſichtlichkeit der Erörterung noch geſtatten mag. Jede Frage beginnt mit einem Videtur quod non; eine Reihe von Gründen, die das eine oder andere Mal die Zahl von dreißigen erreicht, wird zur Unterſtützung des quod non vorgeführt; darauf folgt das Contra mit einer verhältnißmäßig geringeren Zahl von Gegengründen, die in der Regel ſchlagende, unwiderlegliche Gründe ſind, und im Voraus die Richtung und das Ziel der nachfolgenden Responsio anzeigen. Dieſe iſt mit indirecter, ſtillſchweigender Bezugnahme auf die vorausgeſchickten Bedenken abgefaßt, kürzer oder länger, je nach Bedürfniß und Wichtigkeit; hierauf die directe Bezugnahme auf die Eingangs aufgeworfenen Schwierigkeiten, die nun der Reihe nach beantwortet werden, in der Regel kurz, das eine oder andere Mal aber auch in längeren Excurſen. Vergleicht man das Verfahren in dieſen Artikeln mit jenem, welches Albert z. B. in ſeiner Summa theologica beobachtet, ſo muß man erſterem trotz ſeiner Umſtändlichkeit den Vorzug der leichteren Überſichtlichkeit einräumen, weil die eigentliche Entwickelung in die Responsio zuſammengedrängt iſt, ſo daß

die nachfolgenden Beleuchtungen der verſchiedenen Gegengründe eigentlich nur mehr dialektiſches Intereſſe haben, und wenn ſchon ſinnreich und angenehm beſchäftigend, doch nicht auf ermüdende Weiſe anſpannen, indem ſie einfach nur die Application des gewonnenen Reſultates enthalten. Albert hingegen verlegt einen großen Theil ſeiner Entwickelung in die vorausgeſchickten Gründe ſowol, wie in die der Hauptantwort nachfolgenden Löſungen, verlegt häufig eben ſo viel von ſeinen eigenen Anſichten auf die Gründe der einen, wie der entgegengeſetzten Seite; ſein Verfahren iſt mit einem Worte viel problematiſcher, als das ſeines Schülers. Freilich muß man auch wieder geſtehen, daß es Albert mit ſeinen Pro und Contra aufgeſtellten Gründen viel ernſtlicher meint, als Thomas, welchem das Videtur quod non mit ſeinen vielen Gründen in der Regel nur zum Mittel einer allſeitigen Beleuchtung der beregten Frage dient. Dieß rührt daher, daß Thomas bereits zu einem entſchiedenen Abſchluſſe gekommen und mit ſich fertig iſt, während uns in Albert vielfach der noch ſuchende und fragende Forſcher entgegentritt, der ſeinen Stoff erſt vollkommen zu bewältigen trachtet. Gleichwol ſind auch bei Thomas die vorausgeſchickten Gründe — und darin beſteht das Kunſtvolle ſeines Verfahrens — nicht bloß äußeres Beiwerk, ſondern die ganze nachfolgende thetiſche Entwickelung iſt weſentlich auf ſie geſtützt, daher auch die ſchließlich angehängten Reſolutionen einen weſentlichen Beſtandtheil der Erörterungen bilden, die in ihnen eben in ihre letzten Ausläufer verfolgt wird.

Wir wollen, um von Thomas' Vorgehen eine deutlichere Vorſtellung zu geben, einige Artikel ausheben, und zwar ſolche, welche zugleich Gelegenheit geben, das Verhältniß zwiſchen Thomas' und Albert's Speculation von noch anderen Seiten kenntlich zu machen, als es bereits geſchehen. In Potentia qu. 3, art. 16 beſpricht Thomas die Frage: Utrum ab uno primo possit procedere multitudo. Eine lange Reihe von Gründen, nicht weniger als vierundzwanzig, ſcheinen dagegen zu ſprechen. Jedes Weſen kann nur in der ihm gemäßen Art produciren; wie Gott als der weſenhaft Gute nur Gutes, ſo kann er als der abſolut und weſenhaft Eine nur Eines hervorbringen. Wie bonum und ens, ſo werden auch unum und ens convertirt; wie im Sein, muß die Creatur daher auch hinſichtlich des unum Gott ähnlich ſein. Das multum iſt privativer

Gegenſatz zum unum, wie malum zu bonum; da nun das malum nicht von Gott hergeleitet werden kann, ſo, wie es ſcheint, auch nicht das multum. Vermöge der Proportion zwiſchen Urſache und Wirkung müſſen von univerſellen Urſachen univerſelle Wirkungen, von particulären Urſachen particuläre Wirkungen ausgehen; von Gott als univerſellſter Urſache kann nur die univerſellſte Wirkung, das Sein, ausgehen, alle Unterſchiede im Sein müſſen von minder univerſellen Urſachen herrühren. Jede Wirkung muß ihre eigenthümliche Urſache haben; das unum iſt jedoch kein Proprium des Vielen, alſo kann es nicht Urſache des Vielen ſein. Dieſes gilt von Werken des Willens eben ſo gut, wie von jenen der Natur; auch das Werk des Künſtlers muß ſeine beſondere Form im Geiſte des Künſtlers haben. Vermöge der nothwendig anzunehmenden Conformität zwiſchen Urſache und Wirkung kann in der Creatur weder eine Vielheit noch eine Zuſammenſetzung ſein. Verſchiedene Urſachen können nicht dieſelbe Wirkung hervorbringen; alſo auch nicht umgekehrt Eine Urſache verſchiedene Wirkungen. Die Kraft zu zeugen, zu hauchen und zu ſchaffen iſt in Gott Eine; da nun Gott zeugend und hauchend Eines hervorbringt, ſo muß er auch ſchaffend Eines hervorbringen. Man kann ſich nicht auf eine unitas ordinis in der Welt berufen, da auch die Einheit Gottes nicht eine bloße unitas ordinis iſt. Ein simplex unum hat nur Einen Act, Ein Act nur Eine Wirkung; alſo u. ſ. w. Gott iſt die causa exemplaris des Geſchaffenen, Einem exemplum proprium entſpricht aber nur Ein Exemplatum. Gott iſt Urſache durch ſeinen Intellect und beſtimmt ſich im Wirken nach der Form ſeines Intellectes; dieſe iſt aber nur Eine, mithin u. ſ. w. Er kann die Creatur nicht unter mehrfachen Geſichtspuncten denken, weil er ſonſt nicht die abſolute Einfachheit wäre; eine mehrfache Auffaſſung und Beziehung exiſtirt bloß in unſerem Verſtande. Die Ähnlichkeit des Vielen und Verſchiedenen iſt ein bloßes ens rationis, alſo iſt Gott nicht Urheber einer zwiſchen Vielem beſtehenden Ähnlichkeit. Nach Plato muß der Beſte Beſtes hervorbringen; dieſes kann nur Eines ſein. Gott ordnet die Creatur zu einem beſtimmten Zwecke, und wird ſie dieſem gewiß ſo nahe als möglich ſtellen, alſo ſetzt er nur die Eine ihrem Zwecke nächſte Creatur. Er würde ungerecht handeln, wenn er in der Hervorbringung vieler Dinge, wie es nicht zu vermeiden wäre, die einzelnen ungleich ausſtattete. Jedes höher Stehende theilt dem ihm

Unterſtehenden ſeine Vollkommenheit mit; ſomit konnte auch Gott der höchſtſtehenden Creatur das Vermögen, niedere zu ſchaffen, mittheilen. Die Formen ſind deſto activer, je immaterieller ſie ſind; wenn nun ſelbſt ſchon die natürlichen Formen ähnliche Formen cauſiren, um wie viel mehr die Formen des engliſchen Verſtandes; daher ſcheint die Vielheit und Verſchiedenheit der Formen aus Vermittelung der höheren Creaturen, der Engel, erklärt werden zu müſſen. Was Gott wirkt, iſt Eines, alſo geht von ihm nur Eines aus. Gott erkennt nur Eines, weil er nichts außer ſich erkennt (nach Ariſtoteles Metaphyſik XI. Buch); alſo wirkt er auch nur Eines. Anſelmus ſagt, daß die Creatur in Gott eine essentia creatrix ſei; dieſe iſt aber in Gott nur Eine, mithin auch die Creatur in Gott nur Eine. Nach der Art, wie ſie in Gott hervorgegangen, wird ſie auch geſchaffen; alſo wird nur Eine Creatur von Gott geſchaffen. — Gegen alle dieſe Gründe aber ſpricht, daß Gott (Weish. 11) Alles nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet, daß ein Punct Princip vieler Linien ſein kann, daß es der Einheit eigen ſei, Princip der Vielheit zu ſein; Boëthius ſagt, daß Gott die Dinge nach dem Muſter der Zahlen geſchaffen; der Pſalmiſt ſagt, daß Gott Alles in ſeiner Weisheit geſchaffen; Sache der Weisheit iſt aber das Ordnen, welches eine Vielheit des zu Ordnenden vorausſetzt. — Nun der Entſcheid: Daß von Einem Princip nicht eigentlich und unmittelbar Vieles ausgehen könne, ſcheint aus der Determinirtheit der Urſache mit Rückſicht auf die Wirkung zu erklären zu ſein; demgemäß ſagt man, wie die Urſache, ſo die Wirkung. Nun gibt es aber viererlei Urſachen: causa materialis, formalis, efficiens, finalis. Die causa materialis und efficiens können secundum esse der Wirkung vorangehen, die finalis geht derſelben secundum intentionem voraus; die Form aber als Form kann weder secundum esse noch secundum intentionem der Wirkung vorausgehen, — inſofern ſie zugleich finis iſt, geht ſie der Wirkung, die eben in Formirung beſteht, secundum intentionem voraus. Aber nicht jede Intention zweckt auf die Form ab, ſondern nebſt den auf die Form abzweckenden Intentionen gibt es noch andere, die einen weiteren Zweck verfolgen. So muß man bei einem Hauſe zwiſchen dem finis operationis, der die Errichtung des Hauſes, und dem finis intentionis unterſcheiden, der die Benützung des bereits fertigen Hauſes betrifft. Da die Form als ſolche in keiner Weiſe

dem Sein des Gewirkten vorausgeht, ſo kann die Determinirtheit des Wirkens und Hervorbringens nur aus der Beſchaffenheit der übrigen Urſachen (Materie, causa efficiens, finis operationis, finis intentionis) abgeleitet werden. Für Gott kann das Wirken nicht durch eine bereits vorhandene causa materialis determinirt ſein, da er aus Nichts hervorbringt; noch durch die causa efficiens, da ſeine active Kraft unbegränzt iſt, und deßhalb nur dann, wenn er etwas ihm Gleiches hervorbringen würde, ad unum determinirt wäre; eben ſo wenig durch den finis intenitonis, indem ſein Schaffen zuhöchſt auf ſeine eigene Güte und Trefflichkeit abzweckt, welche durch ſein Hervorbringen keinen Zuwachs erfährt, und andererſeits niemals durch das Geſchaffene vollkommen dargeſtellt werden kann, ſo daß man etwa zu ſagen hätte, ſo und ſo müſſe die Creatur beſchaffen ſein, um totaliter an der Güte des göttlichen Weſens Theil zu haben. Somit bleibt nur der finis operationis, welcher auf die Form geht, als Grund eines tale in den göttlichen Werken übrig. Da die Form begränzt und beſtimmt iſt, muß ſie determinirte Principien und einen determinirten modus essendi haben, z. B. geſetzt, daß Gott einen Menſchen ſchaffen will, muß er ihn aus der Verbindung einer vernünftigen Seele mit einem organiſchen Leibe entſtehen laſſen, weil dieß zum Begriffe des Menſchen gehört. Was vom Einzelweſen gilt, gilt auch vom Univerſum; geſetzt, daß Gott ein ſolches Univerſum, wie es eben iſt, ſchaffen wollte, war es nothwendig, daß er ſolche und ſolche Creaturen ſchuf, damit durch deren Hervorbringung eben ein ſolches Univerſum entſtünde. Und da die Vollkommenheit des Univerſums eine Vielheit und Diverſität der Dinge requirirt, ſo mußte Gott viele und verſchiedene Creaturen hervorbringen, einfache und zuſammengeſetzte, corruptible und incorruptible. Im Hinwegſehen von der Beziehung des göttlichen Hervorbringens zu den genannten vier Urſachen haben ſich in der philoſophiſchen Forſchung vier Claſſen von Irrthümern gebildet. Einige blieben lediglich bei der causa materialis ſtehen, und leiteten aus ihr die Verſchiedenheit der Dinge her, entweder aus Verdichtung und Verdünnung der Materie, wie die älteſten Naturphiloſophen, oder aus der durch die Beſchaffenheit der Materie bedingten Einwirkung einer von der Materie verſchiedenen causa efficiens, wie Anaxagoras, oder aus dem Wechſelſpiele der Kräfte der Materie ſelber, wie Empedokles. Das Falſche ihrer Anſicht liegt darin, daß

ſie auf keine erſte Seinsurſache zurückgiengen, und Unterſchied und Ordnung der Dinge für etwas ganz Zufälliges hielten. Andere leiteten die Mehrheit und Verſchiedenheit der Dinge aus einer in der causa efficiens gelegenen Nothwendigkeit her, wie Avicenna und ſeine Anhänger. Nach ihm ſetzt das erſte Sein, indem es ſich erkennt, ein zweites Sein, die intelligentia prima, die ſchon nicht mehr die reine lautere Einfachheit des erſten Seins haben konnte, indem ſie, das Sein empfangend, nicht mehr lautere Actualität, ſondern urſprünglich nur empfangende Potenzialität war. Indem ſie nun, ſeiend geworden, das erſte Sein erkennt, ſetzt ſie eine zweite, wieder um einen Grad tiefer ſtehende Intelligenz; inſofern ſie ſich in ihrer Potenzialität erkennt, ſetzt ſie den Körper des bewegenden Himmels; in ihrer Actualität ſich erfaſſend producirt ſie die Seele des erſten Himmels. Und in der Fortſetzung dieſer Emanationen geht die weitere Vervielfältigung und Diverſification der Dinge vor ſich. An dieſer Anſicht iſt verfehlt, daß ſie die göttliche Macht auf Eine Wirkung beſchränkt, andere Subſtanzen außer Gott als ſchöpferiſch ſetzt, und indem ſie die Verſchiedenheit der Dinge nicht von einer höchſten Zweckurſache ableitet, die Ordnung des Univerſums zu einer rein zufälligen macht. Plato hingegen irrte, daß er in die Zweckurſache eine Nothwendigkeit verlegte, die ihr nicht zukommt; er behauptete nämlich, Gott als der Beſte könne nur Beſtes hervorbringen, alſo ſei keine beſſere Welt möglich. Nun iſt allerdings das Univerſum das Beſte in Hinſicht auf das, was wirklich iſt, nicht aber auf das Mögliche; denn Gott hätte eine beſſere und eine minder gute Welt ſchaffen können. Die Manichäer hingegen überſahen die Nothwendigkeit, die in der Form als finis operationis liegt, und glaubten bloß die vorzüglichſten, geiſtigen und incorruptiblen Creaturen aus göttlicher Cauſalität ableiten zu können. Aus einer ähnlichen Quelle floß der Irrthum des Origenes: Gott ſchuf als die beſte Welt geiſtige Creaturen, als der Gerechte ſchuf er ſie alle gleich; aus dem verſchiedenen Gebrauche aber, den dieſe von ihrer Wahlfreiheit machten, entſtanden die verſchieden abgeſtuften Ordnungen der bewährten Engel ſowol wie der gefallenen Geiſter, welche letztere abwärts ſtürzend theils an die verſchiedenen Himmelskörper gefeſſelt, theils als Menſchenſeelen geboren wurden, theils endlich in Dämonen ſich verkehrt haben. Das Falſche in der Anſicht der Manichäer und des Origenes beſteht darin, daß ſie die

Welt nicht im Ganzen, ſondern bloß in ihren einzelnen Theilen in's Auge faſſen. Hätten ſie die Idee einer Ordnung des Ganzen erfaßt, ſo würden ſie begriffen haben, wie es ſchon vom Anbeginn ohne Vorausgang von Schuld und Verdienſt verſchiedene Stufen der creatürlichen Exiſtenzen geben mußte; dieß war durch die Vollſtändigkeit und Vollkommenheit des Univerſums gefordert, gleichwie die Vollkommenheit eines Hauſes und des menſchlichen Körpers eine Diverſität der einzelnen Theile fordert; es können nicht alle Glieder des Körpers Auge, nicht alle Theile des Hauſes Dach ſein u. ſ. w. So iſt der Hervorgang der Vielheit und Diverſität aus Einem Principe nicht aus einer in der Materie gelegenen Nothwendigkeit, nicht aus einer Beſchränkung des göttlichen Wirkungsvermögens, nicht aus der Güte oder Gebundenheit vermöge der eigenen Güte, ſondern aus der Conception der göttlichen Weisheit zu erklären, welche das Weltganze nicht anders, denn als einen ſolchen, Vielheit und Diverſität vorausſetzenden ordo denken kann.— Daraus ergeben ſich nun der Reihe nach die Löſungen der vorausgeſtellten Bedenken. Nicht bloß jedes Ding iſt gewiſſermaaßen eine Einheit, ſondern auch das Univerſum iſt eine vollkommene Einheit, welche aber nothwendig Vielheit und Diverſität in ſich ſchließt. Eben als Einheit iſt auch das Univerſum wie jedes einzelne Ding Gott ähnlich. Das Schlimme und Viele können nicht miteinander verglichen werden; das Schlimme beſteht gänzlich nur im Nichtſein, die Vielheit wird durch das Seiende cauſirt; zudem hebt nicht jedes multum das unum auf; man unterſcheidet ein mit dem esse convertibles unum und ein unum als Princip der Zahl; und nur dieſes, nicht das im Einwurfe gemeinte unum hat das multum zum privativen Gegenſatze, indem die Zahl durch Theilung des Continuum entſteht. Das Sein verhält ſich anders zu dem, was unter ihm befaßt iſt, als das genus zu den in ihm befaßten species. Denn die species fügt zum genus eine Differenz hinzu, die nicht in der Eſſenz des genus liegt; was aber unter dem ens befaßt iſt, fügt nicht etwas zum ens hinzu, was in deſſen Eſſenz nicht enthalten wäre. Daher muß die Urſache der generiſchen Eſſenz nicht zugleich auch Urſache der ſpecificirenden Differenz ſein; wol aber muß dasjenige, was Urſache des ens als ſolchen iſt, auch Urſache aller Differenzen in demſelben ſein. Mithin kann und muß Gott als causa universalissima die Urſache aller Beſonderheiten ſein. Die Verähnlichung der Creatur mit dem

Schöpfer (d. i. der Wirkung mit der Urſache) beſteht darin, daß an ihr ſich der Gedanke und Wille Gottes erfüllt; inſofern nun jedes Ding wird, als was es Gott denkt und will, iſt er als Schöpfer die causa propria eines jeden Dinges. Da bloß von Ähnlichkeit, nicht von Gleichheit des Geſchöpfes mit dem Schöpfer die Rede iſt, ſo muß die Einheit der Creatur nicht ſo ſchlechthin, wie die göttliche Einheit, die Vielheit ausſchließen. Die Wirkung kann wol nicht größer als die Urſache, wol aber dieſe größer als die Wirkung ſein; daher kann eine Urſache mehrere Wirkungen ſetzen, nicht aber umgekehrt eine Wirkung unmittelbar von mehreren Urſachen ausgehen. Die Kraft zu zeugen und zu ſchaffen ſind in Gott wol ſachlich Eins, ihre Thätigkeiten aber fallen nicht unter denſelben Geſichtspunct; die Zeugung iſt als ein natürlicher Act, das Schaffen als Willensact aufzufaſſen. Obgleich das Handeln Gottes in ſeiner Coincidenz mit der Eſſenz Gottes Eines iſt, ſo können doch gemäß dem ordo sapientiae und göttlichen Willensermeſſen viele Wirkungen des Einen Actes ſtatt haben. Ein Muſterbild hat nur dann ein einziges Abbild, wenn dieſes ein vollkommenes Abbild iſt, wofern nicht etwa die Materie Urſache der Vervielfältigung iſt; die Creaturen ſind unvollkommene Abbilder, daher ſind deren viele und verſchiedene möglich. Obwol die Form des göttlichen Intellectes nur Eine iſt, ſchließt ſie doch vielfältige Beziehungen in ſich, nach den verſchiedenen Geſichtspuncten, unter welchen Gott das Creatürliche erſcheinen muß. Dieſe verſchiedenen Beziehungen exiſtiren nicht bloß in unſerer Auffaſſung, ſondern auch im göttlichen Verſtande; wie wir es begreifen, daß die Creatur Gott vielfältig nachahmen kann, ſo begreift es auch Gott, und demzufolge denkt er in ſeiner Einen Eſſenz die diverſen Beziehungen des Creatürlichen zu Gott. Wie Gott in Einem Alles verſteht, ſo faßt er auch in Einem Alles auf. Obſchon die Vielheit außerhalb des Vielen ein bloßes ens rationis iſt, ſo iſt ſie doch als Vielheit im Vielen auch etwas Wirkliches; ſo iſt auch das Thier als abſtrahirter Gemeinbegriff nur im Verſtande, die allgemeine Natur des Thieres aber exiſtirt in den beſonderen Individuen. Das Univerſum iſt das Beſte im Vergleich mit dem, was iſt, aber nicht im Vergleiche mit dem, was ſein kann. Der Einwand, daß das Beſte als das ſeinem Zwecke Nächſte zu denken ſei, würde bloß dann gelten, wenn es ſich nicht um Ähnlichkeit, ſondern um Gleichheit des Geſchöpfes mit dem Schöpfer

handelte. Die Meinung des Origenes, daß Gott im Namen der Gerechtigkeit vom Anfange alle Geſchöpfe mit gleichen Gaben ausſtatten mußte, iſt unrichtig; daß Gleichen Ungleiches gegeben werde, iſt nur dann ungerecht, wenn das Geben eine Schuldigkeit iſt. Die Schöpferkraft läßt ſich keinem Weſen außer Gott mittheilen, weil jedes Schaffen, auch jenes des Geringſten, als Seinsmittheilung ein Act unendlicher Macht iſt; daher müſſen alle Dinge unmittelbar von Gott geſchaffen worden ſein. Daraus folgt, daß die Seinverleihenden Formen der irdiſchen Dinge nicht von den Engeln ausgefloſſen ſein können. Daß Gott nichts außer ſich erkenne, kann nur ſo viel heißen, daß Gott Alles in ſich anſchaue. Hinſichtlich der Berufung auf Anſelm's Äußerung über die Einheit der creatrix essentia und der daraus abgeleiteten Folgerung iſt zu erinnern, daß man von der Creatur auf doppelte Weiſe ſagen kann, ſie ſei in Gott; nämlich in Gott als Erhaltendem und Schaffendem. Nur in letzterem Sinne fällt ſie mit der göttlichen Weſenheit zuſammen, ohne daß aber hieraus folgte, daß nur Eine Creatur in Gottes Erkennen ſein könne, wie bereits im Vorausgehenden umſtändlich erörtert worden.

Wie verhält ſich nun das von Thomas hier Entwickelte zu Albert's Lehre über den Hervorgang der Dinge aus Gott? Auch Albert ſtellt ſich die Frage, wie die Vielheit der Dinge aus ihrer Urſache in Gott zu erklären ſei [1]). Es iſt etwas Anderes — bemerkt er —, die in den Creaturen ſelber gelegenen Gründe ihrer Vielheit und Verſchiedenheit erkennen, und wieder etwas Anderes, dieſe Vielheit und Verſchiedenheit mit der Einheit der höchſten Urſache zu vermitteln. Die Gründe erſterer Art ſind theils aus der Materie, theils aus der Form, theils aus der Bewegung herzuleiten. Die Materie iſt Grund der Vielheit für die Dinge, inſoweit ſie nach Subject, Ort und Zahl von einander verſchieden ſind. Die Form begründet durch ihren Hinzutritt Unterſchiede innerhalb der generiſchen und ſpecifiſchen Einheiten; durch die Bewegung ſind die Unterſchiede der Zeit nach cauſirt. Aber wie verhalten ſich alle dieſe Unterſchiede zur Einheit des höchſten Principes? Der vermittelnde Gedanke ergibt ſich aus der Reflexion auf den Zweck des Univerſums, welches, um ſeines Urhebers würdig zu ſein, deſſen Macht,

[1]) Summ. theol. II, qu. 3, membr. 3, art. 1.

Güte und Weisheit auf eine in ihrer Art vollendete Weise darstellen muß, was nicht möglich wäre, wenn alle Dinge nur Eine Form oder Eine Materie hätten. Auf diesen Einen höchsten Zweck des Ganzen ist es denn in der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge abgesehen, gerade so wie in einem Kriegsheere, in welchem gleichfalls verschiedene Ämter und Functionen des Marschalls, Koches, Waffenschmiedes, Fechters, Ringers u. s. w. zur Erzielung des höchsten Zweckes, des Sieges, Jegliches in seiner eigenen Art zusammenwirken müssen, um in Gesammtheit zu erreichen, was jedes Einzelne in seiner Eigenart für sich allein zu realisiren nicht im Stande wäre. Der Möglichkeitsgrund der Hervorbringung von Vielem wird darin gefunden, daß Gott nicht aus Naturnothwendigkeit, welche auf Eine Wirkung determinirt ist, sondern mit Verstand und Willen wirkt. Intelligente Wesen nehmen den Grund ihres Handelns vom Zwecke her; bedingt dieser eine Mehrheit von Mitteln, so bereiten sie auch diese mehreren Mittel zur Herbeiführung des Zweckes vor. Gott erkennt eine Mehrheit von Geschöpfen zur Realisirung des Weltzweckes als nothwendig, da kein einziges für sich allein seine Macht, Güte, Weisheit angemessen zu repräsentiren im Stande wäre; denn offenbar zeigt sich Gottes Weisheit vollkommener und überzeugender in der Disposition von Vielem, als in jener von Einem; in gleicher Weise verhält es sich mit seiner Macht und mittheilsamen Güte. Sie kann aber in keinem Einzelnen aus dem Vielen, und kann auch in der Totalität desselben sich nicht absolut repräsentiren, wegen der verengten Fassungskraft und Wirkungskraft der außergöttlichen Essenzen, welche durch göttliche Seinsmittheilung entstanden sind. Die Seinsmittheilung an Mehreres kann nicht gedacht werden ohne Begründung von Gradunterschieden in der geschöpflichen Welt; es muß nächste, entferntere und entfernteste Distanzen der empfangenden Potenzen von der das Sein mittheilenden ersten Ursache geben; das ausfließende Sein (i. e. id quod facit esse debere omnia et in omnibus) selber ist unterschiedlos und einfach, aber die hiedurch verursachten Dinge unterscheiden sich unter einander gemäß der durch kleineren oder größeren Abstand von der mittheilenden Ursache bedingten größeren oder geringeren Fülle der Seinsmittheilung. Gott zunächst stehen die reinen Intelligenzen, hierauf folgen die durch die Determinirtheit zur Materie mit Zeit und Continuum in Verbindung tretenden Intelligenzen (animae

rationales), hierauf in weiterer Determination des dem Menſchen zu Theil gewordenen Lichtes die animaliſchen Weſen u. ſ. w. mit ſtets fortſchreitender Lichtabnahme und Verdunkelung bis zum Unterſten. Auf jeder dieſer Stufen ahmen die Geſchöpfe Gott nach Vermögen nach und halten in dieſer Weiſe eine ideale Ähnlichkeit mit Gott feſt, obgleich ſie vermöge ihrer reellen Verſchiedenheit von Gott nicht abſolut einfach ſind wie Gott; ſie ſind zum Mindeſten, wenn nicht aus Materie und Form, wie die ſinnefälligen Dinge, doch aus einem formale und materiale zuſammengeſetzt, wie die reinen Intelligenzen. Es iſt aber auch nicht nöthig, daß ſie abſolut einfach, ſeien, weil ſie Gott nicht gleichen, ſondern nur ähnlich ſein ſollen; und deßhalb genügt es für die geſchaffene Eſſenz, wie Proclus ſagt, daß ſie ein Eines und in ſich Untheilbares ſei. Die Weſensmehrheit auf jeder der einzelnen Stufen hat für die Engelwelt ihren allgemeinen Grund darin, daß Gott eine möglichſte Mannigfaltigkeit von modis der Lichtmittheilung erſchöpfen will (nächſtdem auch in Hinſicht auf den Ausfall durch den Engelſturz und auf die verſchiedenen Ämter des Welthaushaltes); in der Sinnenwelt iſt ſie zunächſt durch den nothwendigen Gradunterſchied der Formen, weiters durch die Materie als Individuationsprincip cauſirt.

Vergleichen wir dieſe Ausführungen Albert's mit jenen aus Thomas' zuvor beigebrachten Erörterungen, ſo kann der Fortſchritt auf Thomas' Seite nicht in Abrede geſtellt werden. Allerdings ruhen die Anſchauungen des Letzteren durchgängig auf den Gedanken ſeines Lehrers; aber ſie ſind weit kunſtgemäßer durchgebildet, und auch tiefer und einheitlicher gefaßt. Albert muß emanatianiſtiſche Vorſtellungen zu Grunde legen, um die Vielheit der Dinge abzuleiten, für welche er letztlich allerdings in der Weisheit Gottes einen höchſten, beſtätigenden Grund neben anderen von Gott hergenommenen Gründen findet. Thomas aber macht die Idee der göttlichen Weisheit zum conſtitutiven Erklärungsprincipe der obſchwebenden Frage, und ermöglichet hiedurch eine Beantwortung, die, abgeſehen von der Zuläßigkeit oder Unzuläßigkeit emanatianiſtiſcher Vorſtellungen ihren ſpeculativen Werth und Gehalt behauptet. Die philoſophiſche und theologiſche Anſchauungsweiſe der Sache liegen in Albert noch auseinander. Als Theolog denkt er im Bilde vom Kriegsheere, welches ihm hier zur analogiſchen Erläuterung einer ſpecifiſchen Diverſität der conſtitutiven Theile des Weltganzen dienen

muß, während er es bei einer anderen Gelegenheit wieder gebraucht, um zu zeigen, wie man ſich die Unterſchiede innerhalb der Engelwelt mit Ausſchluß der ſpecifiſchen Diverſität der einzelnen Engel zu denken habe. Überhaupt ſtellt ſich der Gedanke einer ſpecifiſchen Diverſität bei ihm erſt in zweiter Linie ein, und tritt neben der Grundannahme von den Gradunterſchieden nur gelegentlich, ſoweit er als Ariſtoteliker denkt, hervor; Thomas hingegen premirt eben jenen Gedanken, und erhebt hiedurch die Frage aus dem Bereiche des imaginirenden Denkens in das höhere Gebiet der ſtreng dialektiſchen Auffaſſung.

Zur weiteren Beleuchtung des Verhältniſſes zwiſchen Thomas und Albert möge noch eine andere Erörterung aus den Quaestionibus disputatis ausgehoben werden. Thomas beſpricht in Pot. qu. 6 die Lehre von den Wundern; daſſelbe Thema handelt Albert in ſeiner Summ. theol. II, qu. 31 ab. In der Anſicht über das Weſen der Sache, das Verhältniß Gottes zur Natur betreffend, ſind beide einverſtanden; aber in der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Wunderbegriffes zeigt ſich wieder die charakteriſtiſche Verſchiedenheit zwiſchen beiden: Albert begründet den Wunderbegriff aus der Auguſtiniſchen Kosmologie und Ideenlehre, Thomas reducirt unter Anerkennung und Aneignung der Auffaſſung Albert's das Problem auf den Begriff des Möglichen und Unmöglichen. Albert unterſcheidet vier rationes causales alles Geſchehens: die rationes primordiales im ewigen Worte, in welchen Alles, was im Reiche der Natur und Gnade, auf natürliche und wunderbare Weiſe gewirkt werden ſoll, nach ſeinem Was, Wann und Wie vorausbeſtimmt iſt; die rationes radicales, welche den vier Elementen eingebildet ſind und die Productionsfähigkeit der Materie bedingen; die rationes distinctionis et ornatus, welchen gemäß ſich Alles örtlich und ſpecifiſch ſondert und geſtaltet; die rationes seminales, in deren Kraft die irdiſchen Dinge ähnliche ihrer Art erzeugen. Die rationes primordiales ſind die letzten und höchſten Urſachen von Allem, was geſchieht; die rationes radicales ſind die rationes primordiales der Wirklichkeit der rationes seminales, die zu aller Zeit thätig ſind. Die drei letzteren Arten der rationes ſind in die Materie hineingelegt, und verhalten ſich zu den in Gott exiſtirenden Primordialgründen als rationes obedientiales. Gott hat ſich aber durch ihre Erſchaffung nicht gebunden, daß er in der Welt nichts Anderes

bewirken könnte, als was ſie in ſeinem Dienſte produciren; vielmehr liegt in allem Geſchaffenen die paſſive Möglichkeit, zu werden, was Gott will; Gott wird jedoch niemals etwas Anderes wollen, als was in den Primordialgründen gemäß der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit ſeit ewig vorausbeſtimmt iſt. Jene paſſive Möglichkeit der Creatur, zu werden, was Gott will, ſchließt in ſich ein Verhältniß der Abhängigkeit von übernatürlichen Urſachen und vom göttlichen Willen; ſomit iſt in den natürlichen Dingen neben der potentia secundum seminalem rationem eine potentia secundum rationem causalem supernaturalem und eine potentia secundum rationem obedientialem zu unterſcheiden. Alle drei Potenzen ſetzen einen Erreger voraus; aber während die potentia secundum seminalem rationem ſchon an ſich für die erregende Einwirkung disponirt iſt, ſind die beiden anderen in gar keiner Weiſe disponirt, und müſſen die Kraft zu wirken von der erregenden Urſache erhalten. Die Möglichkeit von Wundern ergibt ſich aus dem angegebenen Verhältniſſe zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf, idealer Primordialwelt und erfahrungsmäßig gegebener Wirklichkeit; eben ſo löst ſich aus dem Gegebenen die Frage, ob Gott etwas contra naturam wirken könne [1]). Verſteht man mit Auguſtinus unter Natur die in die Creatur gelegte Möglichkeit, zu werden, was Gott will, ſo kann Gott nicht gegen die Natur handeln, weil er damit gegen ſich ſelbſt handeln würde. Verſteht man unter Natur den erfahrungsmäßigen, gewohnten Lauf der Natur, ſo gibt es ein Wirken Gottes supra oder auch contra naturam. Man unterſcheidet einen doppelten Lauf der Natur, einen cursus intrinsecus und extrinsecus. Unter erſterem verſteht man die Hervorbringung der Art- und Gattungsindividuen aus den Samenurſachen; gegen und über die in dieſem Sinne genommene Natur geht das Wirken Gottes, wenn er aus den ihm verborgenen Urſachen etwas hervorbringt, was nicht seminaliter in der Natur iſt; ſo die Bildung Eva's aus der Rippe Adam's. Der

[1]) Ein Gedanke, welchen Albert qu. 31, membr. 1, art. 4 gelegentlich vorbringt, daß die rationes seminales auf die Erhaltung der Inſtitution, die Wunder auf die Reſtauration der Natur Bezug haben, hätte, wofern die Reſtauration nicht bloß auf das menſchliche Heil bezogen wurde, bei weiterer Beachtung und Durchführung auf eine ſpeculativ erſchöpfende Faſſung des Wunderbegriffes geführt.

äußere Verlauf der Natur wird wieder nach dem Geſchehen in der oberen Himmelsregion und der unteren Erdenregion abgetheilt. In der oberen Region beſtimmt der geordnete Gang der Sonne die Stundeneintheilung des Tages; gegen die natürliche Bewegung der Sonne hat Gott dreimal gewirkt, in den Tagen des Joſua, des Ezechias und in der Todesſtunde Chriſti. Das Andenken an die zwei erſten Ereigniſſe hat ſich (nach Dionyſius ad Apollophanem) bei den Sonnenprieſtern von Heliopolis, die Erinnerung an das dritte Ereigniß, welches durch Einſchiebung einer außerordentlichen, beſchleunigten Mondesbewegung in die geordnete Zahl der Mondesumläufe herbeigeführt wurde, bei den Äthiopiern erhalten. In der irdiſchen Region beſteht die Ordnung des natürlichen Laufes darin, daß es von der Privation keinen Rückgang zum Habitus gibt; gegen dieſen Lauf der irdiſchen Dinge wirkte Gott, da er Blinden das Geſicht, Gelähmten Bewegungsfähigkeit, Todten das Leben gab.

Gleich ſeinem Lehrer unterſucht auch Thomas qu. 6, art. 1, ob Gott praeter causas naturales, contra naturam oder contra cursum naturae wirken könne. Es möchte ſcheinen, daß er es nicht vermag. Denn in der Gloſſe zu Röm. 11 heißt es, Gott thue nichts gegen die Natur; denn dieß hieße ſo viel, als daß Gott gegen ſich ſelber handle, was er nach 2 Tim. 2 nicht thun kann. Wie die Ordnung der menſchlichen Gerechtigkeit von der göttlichen Gerechtigkeit herzuleiten iſt, ſo die Ordnung der Natur von der göttlichen Weisheit; Gott kann aber nicht gegen die Ordnung der menſchlichen Gerechtigkeit handeln, alſo auch nicht gegen die Ordnung der Natur. Gott kann in der Natur nichts mit Umgehung der rationes seminales wirken, weil er auch die Mittelurſachen nirgends ausfallen läßt; ſo wirkt er auf die Menſchengeiſter durch die Engelgeiſter, auf die irdiſchen Körper durch die himmliſchen Körper. Gott kann nicht etwas zugleich poniren und negiren, weil neben der Bejahung die Verneinung unmöglich iſt; eben ſo iſt es der Natur unmöglich, das Entgegengeſetzte von dem zu thun, was ſie wirkt, mithin involvirt eine Wirkung contra naturam einen Widerſpruch. Die Gloſſe bemerkt zu Epheſ. 3, daß Gott nicht mit veränderlichem Willen gegen die Urſachen wirkt, welche er ſelber geſetzt; alſo geräth ein Wirken contra naturam mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens in Conflict. Der natürliche Lauf der Dinge gehört zum bonum

universi; gegen dieſes kann Gott nichts unternehmen, alſo u. ſ. w. Gott kann nicht Urſache des Schlimmen ſein; das Schlimmſte beſteht aber nach Auguſtinus in Beraubung und Hinwegnahme von modus, species und ordo; alſo u. ſ. w. Gott hat nach 1 Moſ. 1 am ſiebenten Tage von allen Werken ausgeruht, während der ſechs Tage aber nichts gegen die Natur gewirkt; daher fragt es ſich nach Auguſtinus nicht, was Gott während der ſechs Tage etwa Wunderbares gethan habe, ſondern was die damals geſchaffene Natur zulaſſe und vertrage. Nach Ariſtoteles iſt die Natur die Urſache der Ordnung in Allem; Gott kann aber nichts als die Ordnung wollen; alſo u. ſ. w. Wie die Vernunft von Gott iſt, ſo auch die Natur; nun kann Gott nichts gegen die Principien der Vernunft thun, alſo auch nichts gegen die Principien der Natur. Der geſammte Lauf der Natur iſt durch die göttliche Weisheit angeordnet; ein vollkommener Künſtler kann nichts gegen ſeine Kunſt thun. Jedes Ding wird nach ſeiner Beſtimmungsfähigkeit beſtimmt, und dieß gehört zu ſeiner Natur; mithin kann auch die Empfänglichkeit für wundervolle Einwirkungen nicht gegen die Natur ſein. Anſelm ſagt, daß nicht das Mindeſte für Gott Inconveniente zugelaſſen werden könne; die Änderung des Naturlaufes iſt aber eine Inconvenienz. Wie die Wiſſenſchaft zum Falſchen ſich verhält, ſo die Potenz zum Unmöglichen; Gott kann aber das Falſche in der Natur nicht denken, alſo kann er auch nichts thun, was gegen den Lauf der Natur wäre, weil dieß in der Natur etwas Unmögliches iſt. Das Impossibile per se iſt ein höherer Grad von Unmöglichkeit als das Impossibile per accidens; nun kann Gott die accidentelle Impoſſibilität nicht überwinden und nicht machen, daß etwas, was geweſen iſt, nicht geweſen ſei; um ſo weniger vermag er das impossibile per se, nämlich etwas, was gegen den Lauf der Natur iſt. Eine Wirkung contra naturam fällt unter den Begriff des Gewaltſamen, indem nach Ariſtoteles dasjenige gewaltſam geſchieht, zu deſſen Geſchehen das Leidende nichts beiträgt; das gewaltſam Bewirkte hinterläßt aber keine bleibende Wirkung, was mit thatſächlichen Wundern, z. B. Blindenheilung, im Widerſpruche ſteht; mithin kann das Wunder keine Wirkung contra naturam ſein. Jedes Genus wird nach Potenz und Actus abgetheilt; dem erſteren entſpricht die paſſive, dem letzteren die active Potenz; mithin muß ſich für jede paſſive Potenz in eodem genere auch die entſprechende active Potenz finden,

ſonſt kann ein Geſchehen in der paſſiven Potenz nicht ſtatt haben. Demnach iſt ein Wirken contra naturam, wenn es auch der Allmacht Gottes möglich wäre, doch von Seite der Natur nicht möglich, nicht weil es Gott an Macht fehlte, ſondern weil in der Natur die Bedingungen zu einer ſolchen Machtbethätigung nicht vorhanden ſind. Was Gott zeitweilig wirkt, wäre auch dann nicht inconvenient, wenn er es zu jeder Zeit wirkte. Es wäre aber inconvenient, wenn Gott zu irgend einer Zeit im Bereiche der niederen Welt ohne Inzwiſchentreten der natürlichen Mittelurſachen etwas bewirken würde. Wirkt er unter ihrer Vermittelung, ſo wirkt er naturgemäß, alſo wirkt er niemals contra naturam. Jede causa per se ſteht in einem weſentlichen Verhältniſſe zur Wirkung, und umgekehrt; was nun einer Sache weſentlich iſt, kann ihr auch Gott nicht nehmen, ſo lange ſie exiſtirt; alſo kann er auch die natürlichen Urſachen, ſo lange ſie exiſtiren, nicht von ihrer Wirkſamkeit ſuspendiren, und kein Geſchehen ohne ſeine natürliche Urſache eintreten laſſen. Es iſt inconvenient, daß das größere Gut wegen eines geringeren aufgegeben werde; das bonum universi ſteht aber höher als jedes particuläre Gut; alſo kann man auch nicht annehmen, daß Gott die Ordnung des Univerſums, oder was damit gleichbedeutend iſt, das bonum universi wegen eines einzelnen Theiles oder Gliedes deſſelben durch eine Wirkung contra naturam aufhebe. — Gegen alle dieſe Gründe läßt ſich aber auf der anderen Seite geltend machen, daß jener der Natur unmögliche Rückgang von der Privation zum Habitus durch göttliche Macht bewerkſtelliget werde; daß die Macht des Höheren nicht von jener des Niederen abhänge oder begränzt werde, mithin Gott durch die unter ihm ſtehende Natur in ſeinem Wirken nicht beſchränkt werden könne. — Entſcheidung: Gott kann mit Umgehung der natürlichen Urſachen in der Welt dieſelben Wirkungen hervorbringen, welche von dieſen Urſachen hervorgebracht werden; und er kann dieſer ſeiner unmittelbaren Einwirkung daſſelbe Ziel oder auch ein den natürlichen Wirkſamkeiten entgegengeſetztes Ziel ſetzen, alſo contra naturam wirken. Jede Beſtreitung dieſer Wahrheit geht aus einem falſchen Begriffe von Gott hervor, und die Einwürfe der Gegner laſſen ſich ſämmtlich auf drei falſche Grundanſichten über Gott zurückführen. Gott kann nur dann nicht contra naturam wirken, wenn er gar nicht Welturheber, alſo auch nicht Urheber der in der Welt wirkenden

Urſachen iſt; oder wenn er bloß durch ſeinen Intellect, der auf das Allgemeine geht, Urſache der Dinge iſt, weil dann deren Beſonderheiten aus einer von Gottes Willen unabhängigen Urſache ſtammen müſſen; oder endlich, wenn der Wille Gottes ſelber einer determinirenden Nothwendigkeit unterworfen iſt, ſo daß er nur auf Eine Art zu wirken im Stande iſt. — Daraus ergeben ſich die Antworten auf die vorgebrachten Gegengründe. Die Gloſſe zu Röm. 11 ſagt, Gott handle nicht gegen die Natur. Dieß iſt wahr, nur muß es richtig verſtanden werden. Wenn es naturgemäß iſt, daß die particulären irdiſchen Dinge durch die allgemeinen himmliſchen Urſachen gegen ihre beſondere Natur determinirt werden, wie ſich in der durch die himmliſchen Einflüſſe bedingten Auflöſung der irdiſchen Körperweſen zeigt, ſo kann es auch nicht naturwidrig ſein, daß die himmliſchen Urſachen, die ſich zur causa universalissima doch nur als Particulär-Urſachen verhalten, durch Gott gegen ihre natürliche Inclination beſtimmt werden. Der von der menſchlichen Gerechtigkeit hergenommene Vergleich iſt falſch; in der Wirkung contra naturam hebt Gott das natürliche Verhältniß eines Dinges zum anderen auf; gegen die menſchliche Gerechtigkeit wirken, hieße das gottgedachte Verhältniß des Menſchen zu ſich ſelbſt aufheben. Eben ſo iſt die Zuſammenſtellung der engliſchen Mittelurſachen mit den ſideriſchen Mittelurſachen nicht zuläßig; letztere zu ſuspendiren hat Gott einen Grund, der bei den erſteren wegfällt, nämlich die Hinleitung des Menſchen von der ſichtbaren Thatſache eines Wunders auf die unſichtbare Urſache; die engliſchen Einwirkungen auf den Menſchen ſetzen aber keine ſinnefälligen Reſultate, mithin fällt der Anlaß, ſie zu umgehen, weg. Daß eine Bejahung und Verneinung zugleich wahr ſeien, kann Gott freilich nicht machen, und eben ſo wenig das der Natur Unmögliche ihr möglich machen, z. B. daß der Todte, in welchem das natürliche Lebensprincip nicht mehr iſt, aus eigener Kraft zum Leben erwache u. ſ. w.; dieß geſchieht aber auch nicht im Wunder, ſondern Gott thut das, was den Naturkräften aus ſich unmöglich iſt. Von einer Veränderlichkeit des göttlichen Willens kann ebenfalls keine Rede ſein, da die in der Zeit vollzogene That contra naturam ſeit ewig vorausgeſehen iſt. Ferner ändert Gott nicht die Ordnung des ganzen Univerſums, ſondern nur das Verhältniß einer particulären Urſache zu ihrer Wirkung. Auch das natürliche Übel und das Strafübel beziehen ſich auf dieſes

particuläre Verhältniß, das malum culpae aber auf die Ordnung des Univerſums; darum kann Gott nicht Urſache des letzteren, wol aber der erſteren ſein. Die Wunder geſchahen an den im Sechstagewerke gewiſſermaaßen präexiſtirenden Creaturen, ſind alſo materialiter im Sechstagewerke enthalten, obgleich damals als die Schöpfung, d. i. die Natur gegründet und eingerichtet wurde, nichts gegen den Lauf der Natur geſchehen konnte. Die Natur iſt nicht in Allem, ſondern in allem Natürlichen Urſache der Ordnung. Das impossibile per se iſt ein Begriff, der zunächſt der Logik und Mathematik angehört und hier das an ſich Undenkbare, weil den Formalprincipien aller Erkenntniß Widerſprechende bedeutet; in zweiter Linie wird er auf das Naturgebiet übertragen, und bedeutet das einer Sache nach ihrer gegebenen Beſchaffenheit Unmögliche, was aber immer noch für Gott möglich bleibt, weil er über den determinirten Charakter der fraglichen Sache erhaben iſt; alſo kann man die materiale Unmöglichkeit nicht auf gleiche Linie ſtellen mit der logiſchen oder mathematiſchen Unmöglichkeit. Wider das von der Vollkommenheit der göttlichen Kunſt hergenommene Argument iſt zu erinnern, daß dieſe bei der Hervorbringung der Dinge ſich noch nicht vollſtändig entfaltet und daher nachfolgend noch auf andere Weiſe ſich bethätigen kann, als es im Laufe der Natur liegt; dieß iſt dann ein Wirken contra naturam, aber nicht ein Wirken contra artem, die vielmehr beide Wirkungsweiſen, die frühere und ſpätere, in ſich ſchließt. Die Äußerung des Ariſtoteles, daß die Beſtimmungsfähigkeit des Dinges etwas Natürliches, ihm Eignendes ſei, bezieht ſich auf die dem Dinge nach ſeinem beſonderen natürlichen Zwecke eignende Beſtimmungsfähigkeit. Die Convenienzfrage iſt zuhöchſt aus der Idee der göttlichen Weltleitung zu entſcheiden. Die Unterſcheidung zwiſchen falsum simpliciter und falsum alicui geht nicht an; daher iſt auch der darauf gebaute Schluß falſch. Jedes ens per se iſt auch ein ens per accidens, daher auch jedes impossibile per se auf ein impossibile per accidens zurückzuführen; ſo läßt ſich auch die im Einwurfe erwähnte accidentelle Unmöglichkeit für Gott auf ein impossibile per se zurückführen; dieſes impossibile per se iſt im gegebenen Beiſpiele die Unmöglichkeit, daß eine geſchehene Thatſache nicht geſchehen ſei; obſchon dieſes impossibile per se ein possibile per accidens iſt, weil das, was geſchehen, auch nicht hätte geſchehen können. Nicht jeder äußere Einfluß fällt unter den

Begriff des Gewaltſamen, ſonſt müßte auch der ſideriſche Einfluß auf die ſublunariſche Welt hieher gerechnet werden; gehört dieſer nicht hieher, um wie viel weniger der Einfluß Gottes auf die irdiſche Welt. Es iſt nicht nothwendig, daß eine Sache nur für Einwirkungen gewiſſer Art empfänglich ſei, ſie kann vielmehr in verſchiedener Beziehung für verſchiedene Einwirkungen empfänglich ſein, alſo als geſchaffene Sache eine Receptivität für den Einfluß des Schöpfers haben, welche ihr im Verhältniß zu anderen Agentien nicht zukommt. Daß die Convenienz oder Nichtconvenienz eines Geſchehens letztlich von Gründen der göttlichen Providenz abhänge, wurde ſchon geſagt; dieſen zufolge kann ein zeitweiliges außerordentliches Geſchehen das Rechte und Conveniente ſein. Das weſentliche Verhältniß einer beſtimmten Urſache zu einer beſtimmten Wirkung wird durch wunderthätige Eingriffe Gottes nicht annullirt, ſondern nur für den gegebenen Fall in ſeiner actuellen Geltung ſuspendirt; wenn z. B. das Feuer im Ofen der drei Jünglinge nicht wirklich brannte, ſo behielt es doch die Kraft zu brennen. Durch die übernatürliche Einwirkung auf das Wechſelverhältniß particulärer Potenzen wird nicht die Ordnung des Univerſums beeinträchtiget; vielmehr geſchehen jene Abänderungen der Ordnung in particulären Verhältniſſen zur Aufrechthaltung der Ordnung des Ganzen.

Wir haben oben bei Beſprechung des Commentars über die Sentenzen geſehen, was Thomas gegen die Gründe zu erinnern hat, durch welche die Schöpfung der Welt in der Zeit demonſtrirt werden ſollte; wie er die philoſophiſchen Beweisgründe für die entgegengeſetzte Annahme einer ewigen Schöpfung bekämpft, möge aus ſeinen Quaestionibus disputatis erſehen werden; denn in dieſen läßt er ſich am ausführlichſten darauf ein (De Potentia qu. 3, art. 17). Nicht weniger als dreißig Gründe werden zur Unterſtützung der betreffenden Behauptung vorgeführt, und alle im Einzelnen widerlegt. Man ſagt, die Mittheilſamkeit gehöre zum Weſen der göttlichen Güte; da Gott immerdar die Güte iſt, müſſe er ſich immerfort mittheilen, mithin mußte er ſeit ewig ſchaffen. Hier wird jedoch überſehen, daß dieſe Mittheilung durch Vermittelung des göttlichen Willens geſchehe, von deſſen Dispoſition es abhängt, in welcher Weiſe die Mittheilung ſtatt haben ſoll. — „Gott verweigert keiner Creatur, deſſen ſie ihrer Natur nach fähig iſt; der Himmel, deſſen Exiſtenz aber auch ſchon das Vorhandenſein anderer Creaturen

involvirt, iſt fähig, ewig zu ſein, alſo u. ſ. w.“ Man überſieht hier, daß eine Tauglichkeit zum Sein oder Wirken ſich niemals auf die Vergangenheit, ſondern auf die Gegenwart oder Zukunft bezieht. — Man folgert die Ewigkeit des Himmels aus ſeiner Incorruptibilität, und ſucht darzuthun, daß man ihn nicht etwa deßhalb, weil ſein Beſtand von der göttlichen Influenz abhängig iſt, für etwas bloß Mögliches und Contingentes halten könne, indem es ja auch z. B. Nothwendigkeit iſt, daß der Menſch ein lebendes Weſen (animal) ſei, obſchon der Menſch trotz dieſer Nothwendigkeit zu ſein, nicht iſt, wenn die ſeine Qualität tragende Subſtanz nicht vorhanden iſt. Aber die Incorruptibilität des Himmels beſteht ja nicht darin, daß er, ſo lange die göttliche Influenz des Seins dauert, nicht in Nichts zerfallen könne; mithin iſt die Stütze des Argumentes zu verwerfen. Und die auch von den Gegnern anerkannte Nothwendigkeit einer fortdauernden Seinsinfluenz beweist, daß die dem Himmel ſeiner Natur nach zukommende Incorruptibilität nicht mit dem Begriffe eines abſolut nothwendigen Seins zuſammenfalle; denn die Seinsmittheilung hängt letztlich doch nur vom göttlichen Wollen ab. — „Avicenna beweist in ſeiner Metaphyſik, daß jede Urſache ihre Wirkung nothwendig zur Folge habe; denn würde die Wirkung eine problematiſche bleiben, ſo müßte man noch eine andere Urſache annehmen, wodurch die erſtere Urſache zur ſicheren und gewiſſen Setzung der Wirkung ſollicitirt würde, und die ſollicitirte Urſache wäre für ſich genommen nicht eine causa sufficiens. Gott iſt aber causa sufficiens mundi, alſo u. ſ. w.“ Allerdings iſt Gott die causa sufficiens aller Dinge, aber keine aus Naturnothwendigkeit wirkende Urſache; mithin mußte er nicht, weil die göttliche Natur ewig iſt, auf ſeit ewig ſchaffen; ſondern es hieng vom Willen Gottes ab, wann und in welcher Weiſe er ſich als causa sufficiens mundi bethätigen wollte. — „Alles, was vor der Zeit iſt, iſt ewig; die Welt fieng vor der Zeit an zu ſein, indem ſie im erſten Augenblicke der Zeit wurde, welcher als ſolcher der Zeit vorausgeht.“ Aber er geht nicht der ganzen Zeit voraus, weil er, obſchon kein Theil der Zeit, doch der Ausgangspunct der Zeit, alſo aliquid temporis iſt. In einem anderen Sinne kann man allerdings ſagen, die Welt war vor der Zeit, inſofern nämlich ante tempus ſo viel heißt, als ante temporis impletionem; denn die Zeit erfüllt ſich nicht anders, als in einem auf den erſten Augenblick folgenden zweiten

Augenblicke. — „Idem manens idem, semper facit idem, nisi impediatur. Da Gott immer derſelbe iſt, und wegen der Unbeſchränktheit ſeiner Macht in ſeinem Wirken niemals gehindert werden kann, ſo muß er, was er einmal that, immerfort ſeit ewig gethan haben.“ Darauf iſt zu ſagen, daß in jeder Wirkung die Urſache ſich abbilden muß. Die Welt iſt Product des göttlichen Willens, muß daher in Bezug auf Dauer, räumliche Dislocation u. ſ. w. die Form des göttlichen Willens an ſich tragen; daraus folgt, daß das Wann des Weltanfanges von der Dispoſition des göttlichen Willens abhänge. — „Gott muß ſeine Güte und mithin auch die Creaturen immer wollen, weil das Hervorbringen zu ſeiner Güte gehört.“ Gott kann nur ſeine Güte und das, ohne welches dieſe nicht beſtehen kann, nothwendig wollen. — „Gott iſt die abſolute Freigebigkeit; am freigebigſten iſt, wer am ſchnellſten gibt; alſo geziemte es ſich für Gott, von Ewigkeit her zu ſchaffen.“ Es ziemte ſich, die Creatur in ſolcher Art zu ſchaffen, daß in ihnen Gott am meiſten als das, was er iſt, offenbar wurde; dieß konnte durch eine Schöpfung in der Zeit geſchehen, indem in dieſem Falle am ſichtlichſten hervortreten mußte, daß die Creaturen ihre Seinsurſache außer ſich haben, daß Gott ihrer nicht bedürfe, und daß ſie in Allem dem Willen Gottes unterworfen ſeien. — „Ein Wollen iſt nur dann wirklich vorhanden, wenn man das, was man kann, auch wirklich thut. Gott müßte alſo nicht von Ewigkeit her die Welt wirklich gewollt haben, wenn er ſie nicht auch von Ewigkeit her geſchaffen hätte.“ Gott hatte von Ewigkeit her den Willen, daß die Welt werden ſollte, aber nicht, daß ſie von Ewigkeit her werden ſollte, ſondern in dem Momente, welchen ſein Wille ſeit ewig beſtimmt hatte. — „Wenn die Welt nicht ewig geweſen, ſo war ſie vor ihrem Sein entweder unmöglich oder möglich. War ſie unmöglich, ſo konnte ſie nie geſchaffen werden. War ſie möglich, ſo war ſie in potentia vorhanden; die Potenz ſetzt aber einen Träger oder eine Materie voraus; keine Materie kann aber ohne Form exiſtiren; alſo war die Welt, bevor ſie war, nach Materie und Form bereits vorhanden.“ Man identificirt hier unrichtiger Weiſe die potentia passiva des bereits Geſchaffenen mit der potentia activa des Schöpfers. Oder man kann ſagen, die Welt war vor der Schöpfung, weil in dem Satze: mundus est, Subject und Prädicat mit einander vereinbar ſind, alſo die Welt immer denkbar war.

Damit iſt auch der Einwand beantwortet, daß die Verwirklichung der Welt ihre vorausgehende Möglichkeit, alſo eine ewige Materie vorausſetze. — „Jedes Agens, welches vom Neuen zu wirken beginnt, ſetzt ſich aus der Potenzialität in die Actualität über; dieß kann aber bei Gott nicht ſtatt haben, da er unbeweglich iſt. Alſo u. ſ. w.“ Das Geſagte gilt für eine Kraft, deren Thätigkeit einen Anfang hat; Gottes Thätigkeit aber iſt ewig, weil ſie mit ſeiner Subſtanz zuſammenfällt. Das Neue iſt hier nur die in die Zeit fallende Wirkung; der Anfang einer Thätigkeit bedeutet bei Gott ſo viel als eine neue Wirkung ſetzen, gemäß einem ſeit Ewigkeiten feſtſtehenden Willensbeſchluſſe. — „Wenn ein willensfähiges Agens etwas ausführt, was es ſich früher vorgeſetzt hatte, ſo muß es dazu durch etwas vermocht werden, was früher nicht war. Nun war aber vor der Welt nichts als Gott; alſo kann keine Präcedenz des Beſchluſſes der Weltſchöpfung vor der wirklichen Vollführung desſelben ſtatt haben.“ Dieſes Argument kann nicht auf ein Weſen angewendet werden, deſſen Handeln die Zeit erſt ſchafft. — „Gott wird durch ſeine Güte zum Handeln bewegt; er war immer die Güte, alſo u. ſ. w.“ Von einem Bewegtwerden Gottes kann nur metaphoriſch die Rede ſein. — „Was immer an ſeinem Anfange und Ende iſt, hat kein Ende und keinen Anfang; die Zeit iſt nur im gegenwärtigen Augenblick vorhanden, der zugleich Ende der vergangenen, und Anfang der zukünftigen Zeit iſt; alſo iſt die Zeit immer in ihrem Anfange und in ihrem Ende, mithin ewig.“ Wenn nun hierauf erwiedert wird, daß der erſte Augenblick nicht das Ende eines vorausgehenden, und der letzte nicht der Anfang eines nachfolgenden ſpäteren ſein könne, ſo ſagt man weiter: „Der Zeitaugenblick unterſcheidet ſich dadurch von der Ewigkeit, daß er etwas Fließendes iſt, und zwar ab aliquo in aliud; fließt jeder Augenblick der Zeit aus einem Augenblick hervor und in einen anderen über, ſo kann die Zeit weder einen Anfang noch ein Ende haben.“ Es iſt richtig, daß der Augenblick etwas Fließendes ſei, aber nicht immer ab aliquo in aliud; der letzte Augenblick fließt bloß ab aliquo, der erſte bloß in aliquid. — „Die Zeit iſt durch die Bewegung, die Bewegung durch das Bewegliche. Das erſte Bewegliche iſt kreisförmig, daher ſich für deſſen Bewegung, ſomit auch für ſeine Zeit kein Ausgangs- und Endpunct feſtſetzen läßt. Erwiedert man, daß das mobile primum, wenn auch nicht Anfang und Ende ſeiner

Größe, ſo doch einen Anfang ſeiner Dauer habe, ſo iſt weiters zu ſagen, daß die Dauer der Bewegung vom Maaße der Größe abhängt. Hat alſo die Größe eines Körpers keinen Anfangspunct, ſo hat auch die Bewegung und die Zeit, und mithin auch die Dauer beider keinen Anfang, da die Größe beider, namentlich der Zeit, in der Dauer beſteht, und der Größe des Körpers entſprechen muß." Alles dieß ſoll aber nach Ariſtoteles nicht die Wirklichkeit, ſondern nur die Möglichkeit einer anfangsloſen Kreisbewegung beweiſen; geſetzt, es gebe eine Bewegung von Ewigkeit — iſt der Sinn des Argumentes — ſo muß ſie kreisförmig ſein. Mehr läßt ſich aus rein mathematiſchen Abſtractionen nicht entnehmen. — „Gott verurſacht die Dinge durch ſein Wiſſen, das Wiſſen involvirt aber eine Relation zum Gewußten; da nun die Correlate ihrer Natur nach gleichzeitig ſind, das Wiſſen Gottes aber ewig iſt, ſo müſſen die Dinge von Ewigkeit her geſchaffen worden ſein." Das Wiſſen Gottes verhält ſich zu den Dingen, wie dieſe zum menſchlichen Wiſſen; denn wie Gott Urſache der Dinge, ſo ſind dieſe Urſache unſeres Wiſſens. Wie nun die Dinge exiſtiren können, ohne daß wir um ſie wiſſen, ſo kann auch Gott die Dinge wiſſen, ohne daß ſie exiſtiren. — „Gott iſt im Verhältniß zur Welt ein Prius entweder der Sache, oder auch der Dauer nach. Im letzteren Falle muß man ſich eine der Schöpfung vorausgehende Weile oder Dauer denken, welche ſich zur Dauer der Welt wie ein Prius zum Posterius verhält. Aber eine Dauer, welche ein Prius und Posterius hat, nennt man eben Zeit; alſo gab es eine Zeit vor der Welt, mithin auch eine Bewegung und ein Bewegtes." Gott geht der Welt nicht duratione temporis, ſondern duratione aeternitatis vorher, und vor der Welt gab es keine reale, ſondern bloß eine imaginäre Zeit, inſofern wir uns nämlich den Ablauf unzählig vieler Zeiträume bis zum Beginn der Welt vorſtellen können. — „Der heilige Auguſtinus wagt nicht zu ſagen, daß Gott nicht von Ewigkeit Herr geweſen ſei; alſo muß es von Ewigkeit her Creaturen gegeben haben." Aus dem Ausſpruche des heiligen Auguſtinus kann mit Strenge nur ſo viel gefolgert werden, daß Gott von Ewigkeit die Macht, die Geſchöpfe zu regieren, eigen geweſen ſei, nicht aber, daß dieſe auch von Ewigkeit her beſtanden haben. — „Gott konnte die Welt früher hervorbringen, als er ſie nach gemeiner Annahme hervorbrachte, ſonſt wäre er nicht allmächtig geweſen; er wußte ſie auch hervor-

zubringen, ſonſt wäre er nicht der Weiſeſte geweſen; man muß auch annehmen, daß er ſie hervorbringen wollte, ſonſt wäre er neidiſch geweſen; alſo u. ſ. w.“ Dieſes Argument macht Auguſtinus für die ewige Zeugung des Sohnes geltend, und es iſt dafür auch verwendbar, da die Natur des Sohnes Coäternität und Weſensgleichheit mit Gott in ſich ſchließt. Aber eben hieraus erhellt die Unzuläßigkeit einer Anwendung deſſelben Argumentes auf die Frage von der Weltſchöpfung. — „Alles Begränzte läßt ſich der Creatur mittheilen. Die Ewigkeit iſt aber begränzt; denn es heißt 2 Moſ. 15: Deus regnavit in aeternum et ultra. Alſo ſcheint es der Güte Gottes angemeſſen, mit Vorbehalt des unmittheilbaren Ultra der Creatur die Äternität mitzutheilen.“ Die Griechen leſen in saeculum saeculi ſtatt in aeternum, und verſtehen unter saeculum ein von uns zu überſchauendes Weltalter, unter saeculum saeculi einen von uns nicht überſchaubaren, aber doch begränzten Zeitraum; das ultra iſt dann die darüber hinausreichende unbegränzte Ewigkeit. So wäre denn aeternum in 2 Moſ. 15 ſo viel als tempus diuturnum. Anſelm nimmt dieſes aeternum mit aevum gleichbedeutend, welches einen Anfang, aber kein Ende hat; und Gott wird ultra aeviterna geſtellt, weil die aeviterna auch nicht ſein können, ohne Gottes continuirende Kraft auch nicht wären, und nicht ihr ganzes Sein auf einmal haben. — „Alles was anfängt, muß ein Maaß ſeiner Dauer haben. Die Zeit hingegen kann keines haben: nicht die Ewigkeit, weil ſonſt die Zeit ewig geweſen wäre; nicht das aevum, weil ſie ſonſt kein Ende hätte; nicht ſich ſelbſt, weil nichts ſein eigenes Maaß ſein kann. Alſo hat die Zeit nie angefangen, mithin auch nicht die Bewegung und das Bewegte.“ Darauf iſt zu ſagen, daß Alles nur inſofern ein Maaß ſeiner Dauer habe, als es durch Bewegung angefangen; vom Anfang der Zeit durch Bewegung iſt aber ihr Anfang durch Erſchaffung zu unterſcheiden. Alſo trifft der Einwand nicht zu. Andererſeits iſt es falſch, daß nichts innerhalb ſeines Genus ein Maaß habe; wie Linie durch Linie, ſo kann Zeit durch Zeit gemeſſen werden. — „Wenn die Zeit zu ſein anfieng, ſo fieng ſie entweder in der Zeit, oder mit einem Augenblicke an. Sie konnte nicht mit einem Augenblicke anfangen, weil dieſer keine Zeit iſt; und wieder nicht in der Zeit, weil ſo keine Zeit vor dem Anfange der Zeit wäre. Alſo fieng die Zeit gar nicht an.“ Die Zeit verhält ſich nicht wie das Permanirende,

deſſen Subſtanz auf einmal iſt; daher iſt es nicht nothwendig, daß die Zeit ſchon ganz da war, als ſie anfieng; alſo konnte ſie mit einem Augenblicke beginnen. — „Gott war von Ewigkeit die Urſache der Dinge; denn ſonſt müßte man ſagen, daß er zuerſt potenziell und erſt nachfolgend actuell Urſache geweſen wäre, was unmöglich iſt. Es gibt aber keine causa ohne causatum, alſo u. ſ. w.“ Es iſt ſchon erinnert worden, daß die actio aeterna Gottes nicht einen effectus aeternus zur Folge haben müſſe; alſo muß auch Gott nicht vorausgehend bloß potenzielle Urſache eines zeitlichen Effectes geweſen ſein; man wollte denn die Potenzialität der Urſache nicht auf dieſe, ſondern auf den Effect beziehen. — „Wahr und Seiend (verum et ens) ſind Wechſelbegriffe. Nun gibt es Vieles, was von Ewigkeit her wahr geweſen iſt, z. B. daß der Menſch kein Eſel iſt, daß die Welt exiſtiren werde; alſo ſcheint es, daß auch viele entia ſeit ewig exiſtirt haben. Man wird vielleicht einwenden, daß jene ſeit ewig geltenden Wahrheiten durch die veritas prima, d. h. durch Gott ſelbſt wahr ſeien. Aber die genannten Wahrheiten ſind von einander verſchieden, indem, wenn eine von ihnen, was freilich unmöglich iſt, falſch wäre, noch die andere beſtehen und gelten würde; die veritas prima aber iſt nicht eine ſolche Mehrheit von Wahrheiten, ſondern nur Eine, von allen anderen verſchiedene; mithin müſſen dieſe ſeit ewig exiſtirt, und daher muß es auch ewig Dinge außer Gott gegeben haben.“ Dieſer Schluß iſt verfehlt, weil nach Ariſtoteles das Wahrſein nicht in den Dingen, ſondern im Verſtande iſt; daher Alles, was von Ewigkeit her wahr geweſen, ſeine Wahrheit im Verſtande Gottes hatte; und alle dieſe verſchiedenen Wahrheiten ſind in der Einen und ſelben Wahrheit des göttlichen Verſtandes wahr geweſen, der ſich darum auf die verſchiedenen zukünftig mit eigenem Sein exiſtirenden Dinge bezog. — „Ariſtoteles lehrt, daß eine Propoſition wahr oder falſch ſei, je nachdem die durch ſie bezeichneten Dinge exiſtiren oder nicht. Nun aber gibt es viele Propoſitionen, die ſeit aller Ewigkeit wahr ſind; alſo müſſen ihnen ſeit ewig auch wirkliche Dinge entſprochen haben.“ Der Ausſpruch des Philoſophen gilt nur von den Propoſitionen, welche wir formuliren; denn die Wahrheit derſelben iſt in der Wirklichkeit der Dinge gegründet. Bei Gott iſt umgekehrt ſein Denken und Sprechen die Urſache der Dinge, alſo die Wahrheit ſeiner Gedanken nicht von der Exiſtenz der Dinge abhängig. — „Bei Gott

iſt Sprechen und Thun daſſelbe; nun aber ſpricht Gott ſeit ewig, denn ſonſt wäre ja der Sohn, das Wort Gottes nicht ewig; alſo muß auch ſein Thun ewig ſein.“ Von Seite Gottes involvirt das Thun nichts, was eine von ſeinem Worte verſchiedene Exiſtenz hätte; denn die Thätigkeit Gottes fällt mit ſeiner Subſtanz zuſammen. Aber das Thun als ſolches involvirt einen in der Eigenheit ſeiner beſonderen Natur exiſtirenden Effect, welcher durch das Sprechen als ſolches nicht involvirt wird.

Die ausgehobenen Proben mögen genügen, um Geiſt und Methode des wiſſenſchaftlichen Verfahrens in den quaestionibus disputatis zu charakteriſiren. Wir ſehen hier die ſcholaſtiſche Dialektik zu ihrer möglichſten Vollendung ausgebildet, und werden billiger Weiſe geſtehen müſſen, daß man ſich über ein wiſſenſchaftliches Problem nicht ſtrenger Rechenſchaft geben könne, als es die Scholaſtik in ihrer Weiſe verſuchte. Wir wenden uns nun jenen anderen Werken zu, in welchen Thomas den theologiſchen Lehrſtoff ſyſtematiſch zu verarbeiten und eine zuſammenhängende Geſammtdarſtellung deſſelben zu geben bemüht war. Hieher gehört zunächſt das unvollendet gebliebene Compendium theologiae (opusc. 2), dem Freunde Reginald gewidmet. Es ſollte in drei Büchern den geſammten chriſtlichen Lehrinhalt in den dreifachen Rahmen des chriſtlichen Glaubens, Hoffens und Liebens faſſen, mit Beziehung auf die compendiöſen Formeln, welche in den zwölf oder vierzehn Glaubensartikeln, in den ſieben Bitten des Vaterunſer und in den unter das Liebesgebot Chriſti ſubſumirten zehn Geboten Gottes die Subſtanz des kirchlichen Lehrbegriffes enthalten. Wir hätten demnach in dieſem Werke eine dialektiſch-ſyſtematiſche Verarbeitung derſelben Gegenſtände, welche Thomas bereits früher in den ſchon beſprochenen Opusculis 4. 5. 7. 16 [1]) vom Standpuncte der Schrifttheologie dargeſtellt hatte, und erkennen hierin das planmäßige Fortſchreiten ihres Verfaſſers von erſten ſtreng poſitiven Fundamentaldarſtellungen der kirchlichen Theologie zu ſtets mehr erweiterten und rationell vermittelten Ausführungen derſelben. Nur der erſte Theil des Compendium, der vom Inhalte des chriſtlichen Glaubens handelt, iſt vollſtändig vorhanden in 246 Capiteln; der zweite Theil, der vom chriſtlichen Hoffen handelt, kommt in 10 Capiteln nur bis zur

[1]) S. 123—158.

zweiten Bitte des Vaterunſer; der dritte Theil iſt ganz entfallen. Gemäß der bereits bekannten Eintheilung der Glaubensartikel in ſolche, welche die Myſterien der dreieinigen Gottheit — und in andere, welche die Myſterien der Menſchheit Chriſti zum Inhalte haben, zerfällt der erſte Theil in zwei Abtheilungen, deren erſte bis Cap. 185, die zweite bis Cap. 246 reicht. Die erſte Abtheilung gliedert ſich wieder in drei Unterabtheilungen, handelnd von der Einheit der göttlichen Weſenheit, von der Dreiheit der göttlichen Perſonen, und von drei aufeinanderfolgenden Wirkſamkeiten der Gottheit im Bereiche der Naturordnung, des Reiches der Gnade und in der zukünftigen Vergeltung. Die Lehre von dem Einen Gotte und deſſen denknothwendiger Weſensbeſchaffenheit wird in ſtrenger ſtetiger Folge aus dem Erweiſe eines erſten, höchſten Bewegers der Welt abgeleitet (Cap. 3—35). Der Alles Bewegende kann nicht wieder von einem Höheren über ihm bewegt werden, eben ſo wenig von ſich ſelbſt, weil nicht etwas in derſelben Beziehung zugleich Potenz und Actus ſein kann. Als Unbeweglicher iſt Gott unveränderlich, als Unveränderlicher ewig und nothwendig, als nothwendig ſeiender iſt er immerfort, und hat, da es ein Prius und Posterius nur in der Bewegung gibt, ſein ganzes Sein auf einmal; da er als Unbewegter keinerlei potenzielle Beſtimmbarkeit in ſich hat, ſondern reine Actualität iſt, ſo iſt er einfach, und demzufolge coincidiren in ihm Selbſtheit und Weſenheit, Weſenheit und Sein vollkommen; vermöge der Coincidenz von Sein und Weſenheit iſt Gott keine Species, neben welcher eine andere an demſelben generiſchen Sein theilhabende Species beſtünde; und da ſein Sein keine ſpecifiſchen Differenzen zuläßt, ſo kann er nicht ein Genus anderer Dinge ſein. Eben ſo wenig kann die Gottheit die collective Arteinheit mehrerer Individuen ſein, da in dieſen individuelles Sein und ſpecifiſche Weſenheit auseinandertreten, in Gott aber Sein und Weſenheit abſolut coincidiren. Aus demſelben Grunde ergibt ſich, daß nur Ein Gott exiſtiren könne. Dieſer muß vermöge ſeiner Erhabenheit über jede Art von Zuſammenſetzung unkörperlich ſein; er kann auch nicht eine Form der Körper ſein, weil er in dieſem Falle wenigſtens per accidens bewegbar ſein müßte. In ſolcher Weiſe, unter gelegentlicher Beiziehung kosmologiſcher Deductionen zu den logiſch-ontologiſchen Schlüſſen, werden die übrigen, den Einen überweltlichen Gott betreffenden Lehren abgeleitet, die Un-

begränztheit ſeiner Weſenheit und Macht, ſeine höchſte Vollkommenheit, welche die Vollkommenheiten aller Genera und Species in eminenter Weiſe in ſich ſchließt, ſein Erkennen und Wollen, welches aus allem bis dahin Entwickelten als nothwendig und auf die ſeinem Weſen gemäße Art in ihm vorhanden gefolgert wird. Sodann wird Capp. 36—67 an die Trinitätslehre gegangen, welche in Kürze nach ihrer ganzen bis auf Thomas' Zeiten erlangten doctrinellen Ausbildung vorgetragen wird. Die Methode der Entwickelung iſt in dieſer Abtheilung eine andere, als in der vorausgehenden; denn es wird nicht, wie bei der Lehre von dem Einen Gott von einer Vernunftgewißheit, ſondern von dem poſitiven Dogma der Kirche ausgegangen, und nicht die Denknothwendigkeit, ſondern nur die Denkmöglichkeit des Myſteriums nachgewieſen, mit Angabe und wiſſenſchaftlicher Rechtfertigung der ſprachlichen Terminen der kirchlichen Dogmatik. Mit Cap. 68 beginnt die dritte Abtheilung, die vom Wirken Gottes nach Außen handelt, und zwar zuerſt von der Weltſetzung, ſodann von der Weltregierung (Cap. 123 ff.) in der Ordnung der Natur und der Gnade, und endlich von der jenſeitigen Weltvollendung (Capp. 150—184). Wenn bereits bei der Lehre von der Weltſetzung dem Menſchen beſondere Rückſicht gewidmet wird, ſo tritt dieſe Rückſicht in der Lehre von der Weltleitung noch entſchiedener hervor, und bei Beſprechung der jenſeitigen Weltvollendung iſt faſt der Menſch allein mehr Gegenſtand der Betrachtung. Gleichwol wird im Ganzen, wenigſtens in den beiden erſten Partien, immerfort der Zuſammenhang des Menſchen mit allen übrigen Weltурſachen, und ſeine Stellung inmitten derſelben im Auge behalten, und wir haben ſomit von Capp. 68—148 eigentlich eine mit einläßlichen anthropologiſchen Ausführungen verſetzte Kosmologie vor uns, die zugleich, wie überhaupt die ganze Schrift, einen faßlichen und ſuccincten Überblick über das Syſtem des heiligen Thomas gewährt. Hiedurch gewinnt das Compendium theologiae einen eigenthümlichen beſonderen Werth, abgeſehen davon, daß es durch ſeine nette und ſuccincte Darſtellung von großem Intereſſe iſt; man könnte es dem Breviloquium des heiligen Bonaventura als charakteriſtiſches Gegenſtück zur Seite ſtellen. Der Entwickelungsgang der kosmologiſchen Ideen iſt in Kürze folgender: Alles was außer Gott exiſtirt, muß durch Gott ſein, weil es das Sein nur participativ hat, und Jegliches von dem Erſten ſeiner Art, alſo auch alles Seiende

vom ersten Sein gewirkt sein muß. Als die das Sein der Dinge setzende causa prima setzt er dasjenige, was allen in absteigender Ordnung mehr und mehr begränzten causis secundis zum Substrat ihrer Wirksamkeit dient, während sein Wirken kein Product einer noch höheren Ursache zum Substrat haben kann; also schafft er aus Nichts. Er muß die Dinge so viel als möglich ihm ähnlich schaffen, keines kann ihn vollkommen und allseitig darstellen; daher die Nothwendigkeit einer Vielheit und Verschiedenheit der Formen des Geschaffenen; die verschiedene Beschaffenheit der Formen bringt es mit sich, daß die einen immateriell sind, andere bloß materiell existiren; und nicht bloß die Materie, sondern auch die specifische Beschaffenheit verschiedener Materien ist eine Consequenz der nothwendigen Verschiedenheit der Formen. Um Gott möglichst ähnlich zu sein, muß die Welt Gott nicht bloß in dem, was er an sich, sondern auch in dem, was er im Verhältniß zu den Geschöpfen ist, nachahmen; daher muß sich der Gegensatz von Gott und Welt und das darin begründete Abhängigkeitsverhältniß der letzteren im Gegensatze der höheren und niederen Formen reflectiren. Alle Dinge stehen zwischen Gott, der absoluten Actualität und zwischen der Materie als reiner Potenzialität und Passivität, und sind darum aus Actus und Potenz zusammengesetzt; alle haben miteinander gemein, daß sie vor ihrer Erschaffung nur potenziell existiren; nach ihrer Setzung sind die höheren mindestens quoad actum secundum potenziell, die niederen materiellen auch quoad actum primum. Die immateriellen Formen sind, weil den particularisirenden Einflüssen der Materie entrückt, universell thätige, d. i. intelligente Formen, aber wieder in unterschiedenen, specifisch verschiedenen Graden der Energie und Wirkungsfähigkeit; den untersten Grad nehmen die Menschenseelen ein, welche nur unter Anregung und Vermittelung sinnlicher Eindrücke intellectuell thätig sein können. In diesem Gegensatze der Menschenseelen zu den reinen Intelligenzen reflectirt sich innerhalb der Welt der immateriellen Intelligenzen der allgemeinere Weltgegensatz zwischen den höheren immateriellen und den niederen materiellen Formen; und der Mensch selber bildet in der lückenlos abwärts steigenden Reihe der specifischen Gradunterschiede das Bindeglied zwischen den vollkommen von der Materie unabhängigen, und den ganz an die Materie gebundenen und in ihr subsistirenden Formen. Der Mensch abstrahirt die Begriffe aus der sinnlichen

Anſchauung; um die in der ſinnlichen Vorſtellung potenziell enthaltenen Begriffe actuell hervorzuſtellen, iſt ein beſonderes Agens nothwendig, welches im Gegenſatz zum intellectuellen Receptionsvermögen oder intellectus possibilis der intellectus agens heißt. Da der Intellect, obwol unter Anregung und Vermittelung ſinnlicher Eindrücke thätig, doch durch ſich wirkt, ſo muß er auch ein von der Materie und Sinnlichkeit unabhängiges Sein haben. Da das intellectuelle Denken eine Form deſſen iſt, der denkt, indem jedes Seiende nur in der Beziehung, als es actu iſt, thätig ſein kann; und da weiters eine und dieſelbe, der Zahl nach Eine Form nicht mehreren numeriſch verſchiedenen Subjecten eignen kann, ſo iſt es unzuläßig anzunehmen, daß in allen Individuen der Gattung nur Ein Intellect ſei. Der Intellect iſt eine Potenz der menſchlichen Seele als Principes und Trägers der intellectiven Thätigkeiten; die Seele wirkt außerdem auch noch als animaliſche und vegetative Seele, deren Subject ſie aber nur in Vereinigung mit dem Leibe iſt. Es kann nur Eine Seele im Menſchen ſein; denn andere Seelen außer der Einen könnten keine ſubſtanziellen, ſondern nur accidentelle Formen ſein, was dem Begriffe der Seele als Weſensform widerſpricht. Vermöge ihrer von der Subſiſtenz des Leibes unabhängigen Subſiſtenz kann die Seele kein Product des menſchlichen Zeugungsactes ſein; eben ſo wenig kann ſie von der Subſtanz Gottes genommen ſein, da dieſe abſolut einfach und untheilbar iſt. Alſo wird jede Seele von Gott geſchaffen, wie jede andere Subſtanz von Gott geſchaffen worden. So können die Himmelskörper nur durch Creation entſtanden ſein; wären ſie aus einer früher vorhandenen Materie gebildet, ſo müßten ſie generabel und corruptibel ſein. Eben ſo wenig können die Elemente aus einem bereits vorhandenen Körper entſtanden ſein, da ſie ihrem Begriffe zufolge die materiellen Grundbeſtandtheile der zuſammengeſetzten Körper ſind; und ſollte jener Körper ſelbſt auch ein Element geweſen ſein, ſo müßte eines der vier Elemente dieſer Körper geweſen ſein. Am allerwenigſten können die reinen immateriellen Intelligenzen anders, denn durch Creation entſtanden ſein. Mit Übergehung der Lehren von der Freiheit des göttlichen Wirkens, und Zeitlichkeit der Weltſchöpfung gehen wir auf den Weltzweck über. Zweck der Weltdinge iſt die jedem nach ſeiner Art mögliche Repräſentation der göttlichen Trefflichkeit (bonitas) und zwar ſowol im

Sein als im Wirken. Das letzte Ziel ihres Wirkens ist Gott selber, an dessen Trefflichkeit jede Creatur in ihrer Art theil zu haben begehrt. Der letzte Zweck der intellectuellen Creatur ist die Anschauung Gottes, zu welcher aber der menschliche Geist aus sich selbst nicht gelangen kann, da er nur so viel erkennt, als sich aus der Erkenntniß der Sinnendinge ableiten läßt, und innerhalb specifischer und generischer Beschränkung steht, über welche Gott schlechthin hinausgestellt ist. Soll die untilgbare Sehnsucht des Menschen gestillt werden, so muß Gott selber durch Lichtmittheilung die Form des menschlichen Intellectes werden. Die Erlangung dieser Gottförmigkeit ist das höchste Ziel, dessen Erreichung den Menschen selig macht. Gott ist das Gute selber, und kann es daher nie verlieren. An den Creaturen muß man die Güte des Seins von jener des Wirkens unterscheiden. Die einfachen Substanzen können die Güte der Natur nie verlieren, weil sie einfache Formen sind und die Güte in der Wesensform besteht; die zusammengesetzten Substanzen des Himmels können sich gleichfalls ihrer Formen nie entäußern, wol aber jene der sublunarischen Region. Die Wirksamkeiten der geschaffenen Naturen können doppelter Art sein: natürliche bei allen, freiwillige bei den intelligenten Creaturen. Die natürlichen Wirksamkeiten entsprechen den Beschaffenheiten der Naturen, von welchen sie ausgehen; wo die Güte der Natur unverlierbar ist, kann auch kein Defect des natürlichen Wirkens eintreten, wol aber dort, wo die Güte der Natur verlierbar ist. Die freiwilligen Wirksamkeiten sind auf einen bestimmten Zweck gerichtet. Gott hat seinen Zweck in sich selbst, und kann ihn darum nie verfehlen; die willensfähigen Creaturen haben ihren letzten Zweck außer sich und können ihn darum verfehlen, indem sie nämlich, statt das höchste universelle Gut zu begehren, bei dem Begehren des bonum proprium ihrer Natur stehen bleiben. Unter dem Guten versteht man überhaupt die Vollkommenheit, die ein Ding haben soll; das Schlimme (malum) besteht im Mangel des Guten, welches ein Ding haben soll (privatio boni, quod, quando, quomodo natum est habere). Das Böse kann keine Natur sein; denn die Natur besteht entweder in reiner Actualität und ist dann ihrem Begriffe nach etwas Vollendetes, mithin Gutes; oder sie besteht im Zusammensein von Actualität und Potenzialität, und hat sodann durch erstere an der Vollkommenheit Theil; oder sie ist bloße Potenzialität, und

dann beſteht ihr Gutes in ihrer Beſtimmung zur Actualiſirung. Gutes und Schlimmes ſtehen ſich gegenüber wie Vollendung und Unvollendung; die Privation auf Seite des Schlimmen iſt aber im moraliſchen Gebiete mit Setzung von etwas nicht ſein ſollendem Anderen verbunden, und dieſer poſitive, dem höchſten Zwecke widerſtreitende beſondere Zweck begründet den conträren Gegenſatz zwiſchen guten und böſen Handlungen. Nichts iſt weſenhaft böſe oder übel, da das Böſe oder Schlimme immer durch etwas Gutes getragen ſein muß; und eben deßhalb kann es auch kein abſolutes Übel geben, weil dieſes gleich dem höchſten Gute weſenhaft ſein müßte. Es wird nie um ſeiner ſelbſt willen begehrt, daher kann es auch kein höchſtes Princip ſein, wie das Princip des Guten. Jedes Übel iſt Beraubung und Verfehlung des Geſollten im Sein oder Wirken; die freiwilligen Verfehlungen deſſen, was gewirkt werden ſoll, begründen das Übel der Schuld; das den Schuldigen wider ſein Wollen treffende Übel iſt das Übel der Strafe, welches auf Rächung der verletzten Gerechtigkeit und auf Beſſerung und Zurechtweiſung des fehlenden Willens berechnet iſt. Es gibt verſchiedene Strafübel, ſolche, welche dem actuellen Wollen, andere, welche dem habituellen Wollen des Fehlenden entgegen ſind, endlich ſolche, welche der natürlichen Richtung des Willens auf das Gute entgegen ſind. Alles ſteht unter der Leitung der göttlichen Providenz, weil Alles dem abſoluten Zwecke, welcher Gott ſelber iſt, dienen muß, weil alle defectiblen Dinge ihrer Natur nach der Leitung der vollkommen indefectiblen Cauſalität unterſtellt ſind und alle participirte Vollkommenheit auf den allbeſtimmenden Einfluß der mittheilenden Unvollkommenheit hinweiſt. Gott leitet alle Dinge ſelber, indem er in allen potentialiter, essentialiter und praesentialiter iſt [1]); aber nebſtdem leitet er auch die niederen Weltpotenzen durch die höheren, weil es dieſen ihrer Rangſtellung gemäß zukommt, Gott nicht bloß im Sein, ſondern auch im Wirken nachzuahmen, und die Summe des Guten im Univerſum durch dieſen Zuwachs an Trefflichkeit, welcher die höheren Cauſalitäten auszeichnet, vermehrt wird. Wie

[1]) Zu dieſer exacten Formulirung des Begriffes der göttlichen Allgegenwart hatte ein von Walter von Mortagne bekämpfter Magiſter Dietrich Anlaß gegeben, durch ſeine Behauptung, daß Gott bloß per potentiam in den Dingen gegenwärtig ſei.

im Allgemeinen, gilt dieß im Beſonderen auch vom Geiſterreiche; die reinen Intelligenzen theilen den menſchlichen, die höheren Engel den Engeln niederen Grades von ihren Erleuchtungen mit. Der Menſch ſteht als Sinnenweſen gleich allen irdiſchen Körpern unter dem Einfluſſe der Himmelskörper, als Intellectualweſen unter dem Einfluſſe der Engel, als wollender kann er einzig von Gott beſtimmt werden, weil nur derjenige, der die Natur geſchaffen, auf die natürlichen Motionen derſelben — und dieß ſind die Willensbewegungen der intellectuellen Seele — beſtimmen kann. Gott umſchließt in ſeiner Äternität die geſammte Zeit, und überſchaut daher auf einmal Alles, was im Fluſſe der Zeit ſich entwickelt, das Zufällige eben ſo gut, wie das Nothwendige. Wunder können durch göttliche Cauſalität gewirkt werden. Zufall und Schickſal ſind zuzugeben oder zu verneinen, je nachdem man den Menſchen oder Gott als denjenigen meint, für welchen es etwas außer Berechnung und Willen Gelegenes geben ſoll. Die Thatſache des Übels ſteht nicht im Widerſpruche mit der göttlichen Providenz; im Gegentheile, will dieſe die Dinge keinem Zwange unterwerfen, ſo iſt das Übel im außergöttlichen Sein nicht zu vermeiden. Gott iſt nicht Urſache deſſelben, es rührt lediglich von den causis secundis her; ſowie das Hinken eines Menſchen nicht von der Bewegungskraft ſeines Leibes, ſondern von der Krümmung des Beines herrührt. Die ſpeciellen Functionen der göttlichen Gubernation in der Menſchenwelt ſind die Legislation und die Gnadenſpendung; letztere iſt nothwendig, um die ihrer Natur nach ihrem natürlichen Zwecke nicht proportionirte intellectuelle Erkenntniß- und Strebekraft zur Erreichung ihres höchſten Zieles zu befähigen. Durch die Gnade Gottes können die Sünden der Menſchen vergeben werden; wäre ja doch ſonſt die menſchliche Bosheit mächtiger als die göttliche Güte; ferner liegt es im Begriffe der zeitlichen Mutabilität des Menſchen, daß er immer wieder aus einem Zuſtande in den entgegengeſetzten, aus jenem der Sünde in den Zuſtand der Gerechtigkeit verſetzt werden könne. Vollkommene Immutabilität iſt erſt das Ende aller Entwickelung; in Anſehung deſſen ſtreitet es nicht gegen die göttliche Gerechtigkeit, ſondern iſt ihr vielmehr gemäß, daß dem Menſchen in der Zeit die Sünden vergeben werden. Aber nur Gott allein kann Sünden vergeben; denn derjenige, dem eine Beleidigung zugefügt worden, muß ſie ſelber erlaſſen; und wenn der Menſch durch

die Sünde von ſeinem letzten Ziele desordinirt wird, ſo muß er reordinirt werden, was nur durch Gottes Gnade möglich iſt. Wie das ganze Univerſum auf Gott, ſo zweckt die geſammte körperliche Creatur im Beſonderen auf den Menſchen ab; daher von der Vollendung des Menſchen gewiſſermaaßen auch die Vollendung jener abhängt. Wie der Menſch, ſo wird auch das Univerſum mit der Vollendung der Zeiten in den Zuſtand vollkommener Ruhe eintreten. Nur das Incorruptible, der Immutabilität Fähige wird bleiben, und alle Bewegung ſtille ſtehen; was weder ganz noch zum Theile incorruptibel iſt, alſo Pflanzen und Thiere, werden dann nicht mehr ſein; ſie ſind auch jetzt nicht ſo ſehr zur Integration, als vielmehr zum Schmucke der Natur vorhanden.

Mit Übergehung der übrigen eschatologiſchen Ausführungen wenden wir uns zur zweiten Abtheilung, welche von den Myſterien der Menſchheit Chriſti handelt. Zur Begründung der Lehre von der Incarnation und Erlöſung wird die Lehre vom Urzuſtand, erſten Sündenfalle und deſſen Folgen vorausgeſchickt. Über alle dieſe Puncte gab es unter den mittelalterlichen Theologen mancherlei controverſe Meinungen und theilweiſe auch Irrthümer. Petrus Lombardus hatte behauptet, dem Menſchen ſei bei der Erſchaffung bloß die Ausrüſtung mit ſeinen natürlichen Gaben zu Theil geworden; daſſelbe ſagten auch Hugo von St. Victor, Alexander Hales, Bonaventura. Abälard läugnete den Übergang der Schuld Adam's auf ſeine Nachkommen. Rupert von Deutz huldigte der Anſicht, daß in dem Willen Gottes, ſich zu offenbaren, auch ſchon ſeine Einfleiſchung mit inbegriffen ſei; Honorius von Autun faßte die Menſchwerdung Gottes als Vollzug der vorherbeſtimmten Deification des Menſchen. Auch Alexander Haleſius und Albert hielten dafür, daß die Incarnation nicht durch die Sünde Adam's bedingt ſei. Eben ſo gab es über die Nothwendigkeit der Incarnation entgegengeſetzte Anſichten: Anſelm und Richard von St. Victor behaupteten ſie; Abälard, dem Bernhard widerſprach, behauptete die Nothwendigkeit der Einfleiſchung und der blutigen Sühnung; Alexander Haleſius und Bonaventura blieben bei bloßen Congruenzgründen ſtehen. Thomas entwickelt ſeine Anſicht, wie folgt: In dem Menſchen, wie er urſprünglich von Gott geſchaffen worden, war Alles in harmoniſchen Verhältniſſen geordnet. Der Körper war der Seele, die niederen Seelenkräfte waren der Vernunft, der Wille Gott unterworfen,

indem ſich der Menſch als wollender allenthalben auf Gott als letzten Zweck bezog. In Kraft dieſer Harmonie war der Körper ohne Leiden, das von der Vernunft beherrſchte Gemüth in ſeligem Frieden, und der Menſch in der Güte ſeines auf Gott gerichteten Willens gerecht und ſchuldlos. Dieſe Harmonie im Sein des Menſchen war aber keine unlösliche und in nothwendigen Weſensverhältniſſen begründete; es lag nicht in der Natur des Körpers als ſolchen, leidenslos zu ſein, da er vermöge ſeiner Zuſammenſetzung aus Entgegengeſetztem leidensfähig und auflösbar iſt; es lag nicht in der Natur der ſenſiblen Kräfte, der Vernunft ohne Widerſtreit ſich zu unterwerfen, da ſie durch das ſinnlich Angenehme in Bewegung geſetzt werden, welches oft mit der richtigen Vernunfteinſicht in Widerſtreit tritt. War dieſe actuelle Harmonie nicht auf nothwendige Weiſe im Menſchenweſen ſelber begründet, ſo konnte ſie nur durch göttlichen Einfluß bewirkt ſein, und vor ihrer vollkommenſten Actualiſirung, die das Endziel menſchlicher Entwickelung iſt, nur ſo lange dauern, als der Menſch jenem Einfluſſe ſich nicht entzog, und war von der Unterwerfung ſeines Willens unter den göttlichen abhängig. Darum das Verbot der Frucht zur Prüfung ſeines Willens. Der Neid des Satans machte ſich mit ſeiner verführeriſchen Liſt zuerſt an das Weib als die ſchwächere und mit dem Lichte der Weisheit minder begabte; und verhieß ihr, was Verſtand und Wille begehrt, vollkommenſte Einſicht und Seligkeit als Wirkung des verbotenen Genuſſes; dazu kam noch der ſinnliche Reiz der ſchönen lockenden Frucht; und ſo überwand ſie die Furcht vor dem Tode, und machte ſich mit Einem Male der fünffachen Sünde des Hochmuthes, des Vorwitzes, der Lüſternheit, des Unglaubens an Gottes Wort und des Ungehorſams gegen Gottes Willen ſchuldig. Der Mann folgte dem Andringen des Weibes, aber nicht aus Leichtgläubigkeit wie Eva, ſondern lediglich aus hoffärtigem Begehren nach Gottgleichheit. Die Folge des Ungehorſams war der Verluſt der urſprünglichen Gnade und der dadurch bedingten Harmonie der Lebenskräfte; der Leib wurde dem Tode dienſtbar, die niederen Seelenkräfte empörten ſich gegen die Vernunft, die überdieß der höheren übernatürlichen Erleuchtungen verluſtig gieng, der Wille gerieth unter die Herrſchaft der ſinnlichen Begehrungen und weiters auch der unreinen Geiſter, wodurch der Götzendienſt und Laſter aller Art in die Welt eindrangen. Wie die Fortpflanzung der

Erbſchuld nach Thomas zu denken ſei, war ſchon an früheren Orten zu erwähnen Gelegenheit (S. 341 ff.). Adam's Bußverdienſt konnte nicht in gleicher Weiſe, wie ſeine Schuld, auf ſeine Nachkommen übergehen. Gieng doch auch ſeine erſte Sünde nur per accidens auf die übrigen Menſchen über, inſofern er nämlich das, was er ſelbſt für alle Zeit verloren hatte, nicht mehr auf Andere fortpflanzen konnte; jede nachfolgende Sünde war etwas rein Individuelles, und ſo wenig, als ſolche nachfolgende Sünden, konnten — aus gleichem Grunde — auch nachfolgende Verdienſte den Zuſtand der Gattung mehr ändern. Die Menſchheit konnte aber in dieſem Zuſtande nicht für immer bleiben ſollen, ſo wahr ſie die ihr von Gott zugewieſene Beſtimmung erreichen ſollte. Gott konnte ſie aber auch nicht füglich ohne eine ſeiner Gerechtigkeit geleiſtete Genugthuung erneuern wollen, obſchon kein Geſchöpf, weder Menſch noch Engel als ſinguläre Individualität eine der geſammten Gattung erſprießliche Leiſtung zu ſetzen im Stande war, abgeſehen davon, daß die Gnade nur vom Herrn der Gnade geſpendet werden kann. Wenn alſo weder Gott durch ſich allein, noch eine Creatur durch ſich allein das Menſchengeſchlecht erneuern ſollte, ſo mußte der Erneuerer Gott und Menſch zugleich ſein, und dieß iſt der Grund der Incarnation des ewigen Wortes. Damit verbanden ſich noch andere Urſachen; es ſollte dem auch geiſtig unter die Herrſchaft der ſichtbaren Dinge gerathenen Menſchen die ewige Weisheit des Himmels in ſichtbarer Anſchaulichkeit begegnen; er ſollte durch die Menſchwerdung Gottes zum Bewußtſein ſeiner Würde gebracht werden, die Unermeßlichkeit der göttlichen Güte recht würdigen lernen, und im Gottmenſchen ein Vorbild der zukünftigen ſeligen Vereinigung mit Gott erkennen; endlich entſprach es auch gewiſſermaaßen der Vollkommenheit des Univerſums, daß die von Gott ausgegangene Creatur, um ihren Kreis zu vollenden, im Menſchen, dem letztgeſchaffenen Werke Gottes, mit ihrem Principe, mit Gott ſich wieder vollkommen zuſammenſchloß. Sofort folgt die Widerlegung der chriſtologiſchen Irrthümer des Photinus, Neſtorius, Arius, Apollinaris, Eutyches, Valentinus und der Manichäer. Das Bemühen, die Einheit der Perſon mit der Zweiheit der Naturen und Dreiheit der in Chriſtus vereinigten Subſtanzen zu vereinbaren, hatte auch noch ſpäter, ſelbſt im zwölften Jahrhunderte bedenkliche Äußerungen hervorgerufen. Petrus Lombardus wurde — wie bereits erwähnt (vgl. S. 354) —

des Eutychianismus oder eigentlich Nihilianismus beſchuldiget; ein Magiſter Gislebert äußerte ſich im Sinne der Adoptianiſten; deßgleichen Folmar von Traufenſtein, gegen welchen Gerhoch von Reicherſperg ſeine Abhandlung über die Herrlichkeit des Menſchenſohnes ſchrieb; auch behauptete Folmar nach dem Vorgange des Scotus Erigena die Ubiquität des Leibes Chriſti. Abälard verfiel auf die höchſt unangemeſſene Ausdrucksweiſe, die Gottheit und Menſchheit als Theile der Perſon Chriſti zu beſtimmen. Wilhelm von Mauritanien wollte der Nothwendigkeit, zwei Perſonen anzunehmen, dadurch ausweichen, daß er den Logos nicht durch die menſchliche Seele Jeſu mit dem Leibe vereiniget ſein ließ, ſondern eine von der Annahme der Seele ſeparirte Annahme des Leibes behauptete. Ein gewiſſer Magiſter Alberich, welchen Walter von Mauritanien bekämpft, meinte, Chriſtus habe keine Furcht vor dem Tode empfunden und ſei vor Antritt ſeines Leidens von Schmerz und Unruhe ganz frei geweſen. Mit dieſen Anführungen ſind die Puncte namhaft gemacht, auf welche die Theologie des dreizehnten Jahrhunderts in der chriſtologiſchen Frage Rückſicht zu nehmen veranlaßt war. So viel ſteht nach Thomas feſt, von Chriſtus muß, wie die Einheit der Perſon, ſo auch die Einheit des Suppoſitum, der Hypoſtaſe behauptet werden. Denn Perſon, Suppoſitum, Hypoſtaſe ſind Ausdrücke, welche auf ein Ganzes gehen. Sie können daher keinem Theile eines Ganzen als ſolchem beigelegt werden, und unterſcheiden ſich von den Ausdrücken: Individuum, Singulare, welche ſowol ein Ganzes, als auch einen Theil des Ganzen, z. B. Hand, ſoweit dieſe ein commune aller Menſchen iſt, bezeichnen können (daher kann man alſo auch ſagen: der Menſch Jeſus). Weiters iſt zu erwägen, daß Manches in ſeiner Vereinigung ein Ganzes bildet, ſo lange dieſes für ſich bleibt, aber ein ſelbſtſtändiges Ganzes zu ſein aufhört, ſobald etwas Neues hinzutritt. So bilden die vier Elemente zum Steine vereiniget ein Ganzes (integrum), von welchem man den Ausdruck Hypoſtaſis oder Suppoſitum, aber nicht den Ausdruck Perſon gebrauchen kann; in einem lebendigen Weſen hingegen bildet jene Vereinigung kein vollſtändiges Ganzes, ſondern nur einen Theil deſſelben; und nicht dieſer Theil, ſondern das aus Körper und Seele beſtehende Ganze iſt das Suppoſitum oder die Hypoſtaſe. Und doch iſt der Verband der Elemente da nicht loſer, ſondern wegen ſeiner Beſtimmung für ein Höheres, das

ihn trägt und beſeelt, noch weit inniger. Bei Chriſtus tritt aber zu Leib und Seele noch ein Drittes, die Gottheit hinzu, und das Suppoſitum, die Hypoſtaſe oder Perſon beſteht hier aus drei Subſtanzen; und wie nur Eine Perſon, ſo kann auch nur Ein Suppoſitum und Eine Hypoſtaſe ſein. Die Gottheit iſt aber weder als Form, noch als Theil (was ſich mit der göttlichen Vollkommenheit nicht vertrüge) mit der Menſchheit vereiniget; darum kann ſie mit ihr nicht in Eine Natur zuſammenfließen, ſondern die Gottheit eignet ſich in ihrer unbegränzten Kraft auf eine uns unbegreifliche Weiſe die Menſchheit an, und darum iſt die Gottheit der Träger, das Suppoſitum der Einen Perſon Chriſti, welche die Perſon des Sohnes Gottes, aber zugleich auch die Perſon und Hypoſtaſe des Menſchenſohnes iſt. Dieſes Verhältniß der göttlichen Natur in Chriſtus zu ſeiner menſchlichen läßt ſich auch analogiſch durch Beziehungen aus der unter ſeiner Perſönlichkeit ſtehenden Welt erläutern, aus der Art und Weiſe, wie Subject und Accidenz ein Ganzes bilden, das nicht ein aus beiden conſtituirtes Drittes iſt, weil das Subject nicht Theil deſſelben, ſondern ein Ganzes iſt, welches die Accidenz gleichſam nach ſich zieht, und das Suppoſitum der ihm adhärirenden Accidenz bildet. Der Ausdruck Menſch wird von Chriſtus nicht aequivoce, ſondern univoce gebraucht; denn er bezeichnet in ſeiner Anwendung auf Chriſtus eben ſo gut und eigentlich wie ſonſt die menſchliche Natur; aber er ſupponirt nicht dieſelbe, wie den übrigen Menſchen, weil das Suppoſitum der Perſönlichkeit Chriſti etwas Ungeſchaffenes, nicht etwas Geſchaffenes, wie bei den übrigen Menſchen iſt. Die dogmatiſche Formel: Einheit der Perſon in zwei Naturen, beſtimmt alle anderen Ausſagen über Chriſtus. Die Zweiheit der Naturen involvirt eine doppelte Generation Chriſti, einen doppelten Intellect und Willen Chriſti, eine doppelte Erkenntniß und Liebe; weil aber nur Ein Suppoſitum ſeines Weſens vorhanden iſt, darum auch nur Ein Esse. Vermöge der Zweiheit der Naturen muß man folgerichtig auch zwei Wirkungsweiſen annehmen, obwol Einige glaubten, daß wegen des Einen Suppoſitum nur Eine angenommen werden könne. Das Richtige iſt, daß die Thätigkeit der menſchlichen Natur im Dienſte der göttlichen als deren Organ ſteht, woraus auch die Wundermacht Chriſti folgte, welche z. B. machte, daß er durch bloße Berührung einen Ausſätzigen reinigte. In Chriſto ſind zwei Filiationen, obwol nur die menſchliche

eine relatio realis begründet, die andere aber nicht, indem das Suppositum des Sohnes der Jungfrau die Gottheit ist, die nicht erst aus der Jungfrau wird. Gleichwol ist Christus in Wahrheit und Wirklichkeit Sohn der Jungfrau, wie auch Gott in Wahrheit und Wirklichkeit Herr der Creaturen ist, obschon sein Herrschaftsverhältniß zu den Creaturen bloß eine relatio rationis ist, d. h. eine solche, die sein Wesen nicht afficirt. Christus wurde als Bringer und Bewirker des Heiles geboren; also muß er als Mensch persönlich besitzen, was den Anderen durch ihn werden soll. Heil und Seligkeit der Menschen besteht im Genusse Gottes; also mußte Christus als Mensch auf Erden im Genusse Gottes leben; sonst hätte er denselben auch anderen nicht erwerben können. Gott wird in den Thätigkeiten des Intellectes und Willens zum Gegenstande des Genusses; also mußte Christus in Intellect und Willen vollkommen mit Gott Eins sein; die vollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes aber ist durch vollkommene Mittheilung von Licht und Gnade bedingt; daher mußte Christo die Fülle der Gnade und Weisheit einwohnen. Man unterscheidet im Allgemeinen die gratia gratis data und gratum faciens; die Einwohnung des ewigen Wortes im Menschen Jesus war Beides zugleich, aber in eminenter und einzig an Christo vorkommender Weise; sie hatte zugleich auch die höchste Vollkommenheit der habituellen Gnade zur Folge, die auch anderen Menschen zu Theil werden kann, aber nicht in jener Fülle wie bei Christus, und nicht als Folge, sondern als Vorbedingung der seligen Vereinigung mit Gott; und endlich kommt Christo auch die gratia capitis zu, d. i. der eminente und superabundante Besitz der Gnaden, die durch ihn allen anderen Menschen zu Theil werden sollen. Ob die Gnade, welche Christo eignete, unbegränzt war? Hinsichtlich der gratia unionis kann hierüber kein Zweifel bestehen, wol aber hinsichtlich der gratia habitualis, die ein donum creatum ist. Auch diese kann jedoch eine unbegränzte genannt werden, insofern das, was überhaupt die menschliche Natur an Gnade fassen kann, ihm in ganzer, ungeschmälerter Fülle (non secundum mensuram), und zwar ungetheilt in aller Weise mitgetheilt wurde, und endlich, insofern er als Gott selbst den unerschöpflichen Quell der Gnaden in sich trug, welcher hinreichte, die ganze Welt zu beglücken. Man muß in Christo die ungeschaffene und geschaffene Weisheit unterscheiden; die geschaffene wieder in die doppelte Weisheit

Chriſti als Comprehensor und Viator. Als Comprehenſor ſchon im Beginn der Incarnation hatte er ſofort vom Anbeginn die Erkenntniß Gottes per visionem; nebſtdem kam ihm noch jene dreifache Erkenntniß zu, die auch an anderen Menſchen, allen und beſonders auserwählten einzelnen gefunden wird: die menſchlichen Erfahrungserkenntniſſe, dann durch göttliche Eingebung die Erkenntniß alles deſſen, was der Menſch aus ſich wiſſen kann, und endlich die vollkommenſte Erkenntniß aller Myſterien des Gnadenreiches. Der Wachsthum Chriſti in der Weisheit (Luc. 2) bezieht ſich bloß auf die cognitio experimentalis; obwol man jene fragliche Stelle auch im cauſativen Sinne auf die ſucceſſive Mittheilung ſeiner Erkenntniſſe an Andere deuten könnte. Hätte er Alles ſogleich mitgetheilt, ſo hätte man vielleicht an der Wahrhaftigkeit ſeiner Menſchheit gezweifelt und ihn bloß für einen verhüllten Gott gehalten. Eben darum kam er auch auf demſelben Wege in die Welt, wie die anderen Menſchen, die von Adam abſtammen; auch deßhalb wurde ſein Fleiſch aus der Jungfrau genommen, weil es geziemend war, daß in ihm die Ehre und Würde der geſunkenen menſchlichen Natur wiederhergeſtellt würde und ſein Wirken und Thun als ein für alle Anderen muſtergiltiges gelten könnte. Im Folgenden wird weiters erörtert: die Angemeſſenheit der Geburt aus der Jungfrau, die Richtigkeit des Ausdruckes Gottesmutter, die Reinheit der Jungfrau von aller perſönlichen Sünde, die immerwährende Jungfrauſchaft der Mutter Chriſti. Chriſtus nahm freiwillig jene Gebrechen der Menſchheit auf ſich, welche mit ſeinem Amte als Erlöſer der Menſchheit beſtehen können. Die Erbſünde und den Mangel an Gerechtigkeit konnte und durfte er nicht auf ſich nehmen; eben ſo wenig war es ſchicklich, daß er von körperlichen Schwachheiten andere, als die allen Menſchen gemeinſamen und unmittelbar in der Erbſünde begründeten auf ſich nahm. In dieſer Übernahme lag auch ſchon der Zweck, für unſere Sünden genug zu thun, enthalten; die Paſſibilität war auf den Opfertod Chriſti geordnet. Von der Liebe, die für uns Menſch geworden, läßt ſich nicht annehmen, daß ſie nicht auch dieſes letzte und höchſte Opfer zu bringen bereit und entſchloſſen geweſen wäre. Eben hiedurch konnte ſie auch erſt in eminenter Weiſe Vorbild und Muſterbild aller menſchlichen Tugenden werden. Dieß gilt auch hinſichtlich der Todesart Chriſti: er ſtarb den Tod des Verbrechers; überdieß hat das Kreuz Beziehung auf

den paradieſiſchen Baum der Erkenntniß, und die Erhöhung am Kreuze eine ſinnbildliche Beziehung auf die Erhöhung unſeres Geiſtes über das Fleiſch. Der Tod Chriſti war auch inſofern freiwillig, als es in Chriſti Macht geweſen wäre, den Tod trotz des Hinrichtungsactes nicht eintreten zu laſſen. Die menſchliche Seele genoß während der Todesmartern ununterbrochen der ſeligen Anſchauung Gottes. Da er aber in der Macht ſeines göttlichen Willens jede Redundanz des geiſtig Erlebten auf das ſenſible leibliche Leben hinderte, was kein anderer Menſch vermag, ſo litt er auch im Sterben mehr, als jeder andere Gerechte leiden kann. Die dem Tode vorausgehenden Schmerzen verdienten ihm die Glorie ſeines Leibes, der Tod ſelber war das Löſegeld für unſere Sünden. Sofort folgen die übrigen Myſterien der Menſchheit Chriſti, ſeine Begräbniß, ſein Hinabſteigen zum Infernus, Auferſtehung, Himmelfahrt, Wiederkunft zum Gerichte.

Thomas hatte für ſeinen Abriß der Theologie den Eintheilungsgrund von den drei Hauptacten des glaubenden, hoffenden und liebenden Subjectes hergenommen, und nahm in der Zuſammenſtellung der jedem Haupttheile zufallenden Materien die in den traditionellen kirchlichen Formeln befolgte Ordnung zur Richtſchnur. Auf einer ungleich größeren Höhe ſyſtematiſcher Durchbildung ſteht die Summa contra gentiles, welche ihren Eintheilungsgrund ausſchließlich vom Objecte hernimmt, und von deſſen gedankenmäßigen inneren Verhältniſſen die Gründe der weiteren Gliederung und Stoffvertheilung entlehnt. Dieſes Object iſt die katholiſche Wahrheit [1]) und ihre Rechtfertigung gegen Andersglaubende der Zweck des Werkes, die Tendenz deſſelben ſomit vorherrſchend apologetiſch. Nun aber ſcheidet ſich das Gebiet der katholiſchen Wahrheit in zwei große Kreiſe; in den erſten Kreis fallen diejenigen Wahrheiten des Glaubens, welche auch der Vernunft zugänglich ſind und durch Demonſtrationen erwieſen werden können; andere hingegen ſind, weil ſie über den Bereich der nothwendigen Vernunfteinſicht erhaben ſind, nur durch den Glauben gewiß, und die wiſſenſchaftliche Rechtfertigung derſelben beſchränkt ſich auf Darlegung ihrer Möglichkeit und Denkbarkeit

[1]) Summa de veritate fidei catholicae iſt auch nach de Rubeis der von Thomas ſelber dieſem Werke gegebene Titel; adversus gentes iſt ein von Anderen mit Hinſicht auf den Zweck des Werkes geſchöpfter Titel deſſelben.

durch analogiſche Erläuterungen und durch Widerlegung der Gründe, mittelſt welcher man die Möglichkeit und Denkbarkeit beſtreiten will. Darnach zerfällt nun auch die Summa contra gentiles in zwei Hauptpartien; die erſte, aus drei Büchern beſtehend, handelt von den durch Demonſtration zu erweiſenden Wahrheiten des katholiſchen Glaubens; im vierten Buche wird von den myſteriöſen Wahrheiten deſſelben: Trinität, Incarnation, Sacramenten, Eschatologie (Auferſtehung der Leiber, Himmel, Hölle, Fegefeuer, Endgericht) gehandelt. Die erſte Hauptpartie wird nach einem eben ſo ſchönen als einfachen Plane in drei Bücher abgetheilt: Von Gott an ſich, von Gott als causa efficiens der Weltdinge; von Gott als causa finalis derſelben. Somit kommen im erſten Buche (c. 10—102) zur Sprache die Lehren von Gottes Sein und Weſen, Ewigkeit, Einfachheit, Vollkommenheit, Güte, Einheit, Unendlichkeit, von Gottes Erkenntniß und Wahrheit, von Gottes Willen, Leben, Seligkeit. Das zweite Buch (c. 1—101) handelt vom Verhältniß Gottes zur Welt, von der Schöpfung der Weltdinge und deren Unterſchieden, von den intellectiven Subſtanzen, von deren Vereinigung mit den Leibern in den Menſchen ſammt allen daran ſich ſchließenden anthropologiſchen Materien, von den reinen Intelligenzen. Im dritten Buche (c. 1—163) wird geſprochen vom Weltzwecke, Beſtimmung des Menſchen, Anſchauung Gottes; von dem Wirken Gottes für den höchſten Zweck, Providenz, Wunder, Geſetz, Gnade. Das vierte Buch in ſeinen 97 Capp. iſt gewiſſermaaßen die Kuppel, die das Werk krönt, indem es den Himmel der überirdiſchen und überweltlichen Gnaden und Herrlichkeiten öffnet, in welche dem Menſchen auf Erden nur unzureichende Blicke unter den Erleuchtungen des Glaubens zu thun gegönnt iſt, aber doch zureichend, um die unermeßliche Fülle der Herrlichkeiten zu ahnen, die im Reiche der jenſeitigen Welt des Menſchen harren. Thomas verfaßte dieſes Werk auf Anregung Raimund's von Pennaforti zwiſchen den Jahren 1261—1264 [1]). Es ſoll ihm ein paar Mal an dem nöthigen Papiere gebrochen haben, ſeine Gedanken niederzuſchreiben; aber die fromme Geduld ſeines beharrlichen Fleißes ließ ſich durch ſolche Hinderniſſe nicht ermüden. Es war das erſte Werk, in welchem er ſein Syſtem als zuſammenhängendes Ganzes vollſtändig hinſtellte, wenn es auch in der Conception der Anlage

[1]) Tholomaeus Lucc. hist. eccl. XXII, c. 23.

noch nicht dem Ideale heiliger Wiſſenſchaft entſprach, welches er in ſeiner Seele trug und in ſeiner theologiſchen Summe darzuſtellen bemüht war. Die Summa philosophica trägt noch nicht vollkommen ihren Zweck in ſich ſelber, wie die theologiſche; ſie iſt auf Abwehr und Überführung Andersdenkender und Andersglaubender berechnet. Dieſem Zwecke aber entſpricht ſie auf die großartigſte Weiſe; er ſelber erklärt ſich in dieſer Hinſicht, daß es nicht ſeine Abſicht ſein könne, ein Sammelwerk aller einzelnen, der katholiſchen Wahrheit entgegengeſetzten Meinungen nebſt deren angehängten Widerlegungen zu liefern, daß ihm vielmehr darum zu thun ſei, in methodiſch fortſchreitender Entwickelung die chriſtliche Wahrheit, und zunächſt die aus Vernunftgründen beweisbare, Satz für Satz zu erweiſen. Die geeigneten Stellen zur Berückſichtigung der für die Zeit beſonders wichtigen und bedeutſamen Irrthümer ergeben ſich da von ſelbſt, und andere ſind, ohne daß ſpeciell auf ſie eingegangen wird, durch den directen Erweis der von ihnen beſtrittenen Wahrheiten widerlegt. Er läßt ſich nicht darauf ein, die einzelnen Claſſen der Gegner, mit welchen die Theologie und Kirche des dreizehnten Jahrhunderts zu ringen hatte: Heiden und Muhamedaner, Juden und Häretiker, ſpeciell vorzunehmen und ihnen von ihren beſonderen Standpuncten aus zu entgegnen, er ſtellt ſich vielmehr auf den von ihnen allen gemeinſam anerkannten und nothwendig anzuerkennenden Standpunct der rationellen Unterſuchung; die Ergebniſſe derſelben machen ein näheres Eingehen auf die von den Häretikern aus dem neuen Teſtamente, von den Juden aus dem alten Teſtamente entlehnten Einwendungen von ſelber fallen. Wie jedes ſeiner ſelbſtſtändigen Werke, ſo hat auch dieſes eine von den übrigen verſchiedene und eigene Art in Behandlung und Durchführung des Einzelnen. Die Summa adversus Gentiles ſoll keine Paläſtra für dialektiſche Denkübungen ſein; der dialektiſchen Function des Abwägens von Satz und Gegenſatz zum Zwecke einläßlicher Erörterung und feiner, ſcharfer Begränzung einer in thesi feſtſtehenden Wahrheit iſt in dieſem Werke nicht Raum gegeben. Denn es handelt ſich hier weit mehr um Begründung, als um Ausführung der fraglichen Sätze; daher das Beſtreben, durch die Wucht einer möglichſt gehäuften Zahl von Gründen in ſtrenger, kurzer Faſſung der in Frage geſtellten Wahrheit die gerechte Geltung und nothgedrungene Anerkennung zu vindiciren. Dieſe vielen Gründe, die als Beleg für

einen beſtimmten beſonderen Satz angeführt werden, ſind aber in der Regel nichts anderes, als Beleuchtungen deſſelben aus allen Fundamentalſätzen ſeines Syſtems; ſie dienen ihm dazu, die Beziehungen jeder beſonderen Wahrheit zu allen Seiten des Ganzen hervorzuſtellen, zeigen alſo den Sinn des Ganzen an jeder einzelnen Hauptwahrheit. Welche Probleme für die Theologie ſeiner Zeit die wichtigſten waren und eines wiſſenſchaftlichen Erweiſes gegen die Angriffe von Außen am meiſten bedürftig erachtet wurden, macht er durch ein eigenes Vorgehen kenntlich; ſo oft er nämlich auf eine ſolche Frage kommt, unterbricht er die thetiſche Entwickelung ſeiner Gedanken, und ſchickt ſich zu disputativen Erörterungen an; ganze Reihen von gegneriſchen Gründen werden angeführt, und deren punctweiſe Widerlegung entweder unmittelbar oder nach Vorausgang einer längeren oder kürzeren Verſtändigung über die fragliche Sache angetreten. Solche Fragen ſind: Ob Gott eine Kenntniß von allen einzelnen Dingen habe; ob Gott nothwendig etwas außer ſich wollen müſſe; ob er die Welt von Ewigkeit her ſchaffen mußte; was die menſchliche Seele überhaupt ſei, und im Beſonderen: ob der Intellect zum Weſen des Menſchen gehöre oder demſelben nur auf accidentelle Weiſe eigne; ob jede Menſchenſeele von Gott geſchaffen oder aber Educt aus Gott oder Product der zeugenden Eltern ſei; ob das Böſe ſubſtanziell exiſtire; ob neben Gottes Wirken die Wirkſamkeit der Mittelurſachen beſtehen könne; ob eine ewige Zeugung in Gott möglich ſei; ob der heilige Geiſt etwas Ungeſchaffenes ſein könne; ob er als Gott von Vater und Sohn zugleich ausgehe; ob es eine Erbſünde gebe; ob eine Incarnation Gottes denkbar ſei; ob es eine Auferſtehung der Körper gebe; über die Denkbarkeit der katholiſchen Lehre von der Euchariſtie; über die evangeliſche und kirchliche Berechtigung der freiwilligen Armuth und der beſonderen Darſtellungsarten derſelben. Man ſieht, es ſind in dieſen Fragen alle Zeitfragen der damaligen Theologie und Kirche berührt, alle Glaubens- und Meinungsgegenſätze zu derſelben in's Auge gefaßt. Manichäismus und Fatalismus, emanatianiſtiſcher Pantheismus und hylozoiſtiſcher Senſualismus rangen mit dem Rechte der chriſtlichen Überzeugungen; Islam und Judenthum, Häreſie und Schisma forderten die Kirche zum Kampfe heraus. Allen dieſen Feinden ſollte nun, ſo weit der Kampf mit geiſtigen Waffen geführt wurde, die Summa philosophica als geſchloſſene Phalanx entgegengeſtellt werden.

Wir werden im nächſten Capitel des Näheren ſehen, welche Stellung Thomas zu allen dieſen Gegnern im Beſonderen einnahm, und welche Bedeutung ſeiner Wirkſamkeit in Rückſicht auf dieſe Zeitſtellung zukommt. Vor der Hand obliegt uns ein näheres Eingehen auf jene Studien, aus welchen er die Mittel zur gedankenmäßigen Begründung der chriſtlichen Erkenntniß ſchöpfte, und das Rüſtzeug zum Kampfe wider die falſchen Zeitmeinungen ſich ſchuf. Hieher gehört ſeine Beſchäftigung mit der Ariſtoteliſchen und Neuplatoniſchen Philoſophie; wie eifrig er dieſe betrieb, beweiſen ſeine zahlreichen philoſophiſchen Commentare, von welchen die meiſten den Werken des Ariſtoteles gewidmet ſind.

Was über Thomas' Beſchäftigung mit Ariſtoteles zu ſagen iſt, reducirt ſich auf die drei Hauptfragen: Was leiſtete Thomas als Ausleger der Schriften des Ariſtoteles? Wie faßte er die Ariſtoteliſche Philoſophie auf? Wie weit eignete er ſich dieſelbe an? Für den Fleiß und Eifer, mit welchem er das Studium derſelben betrieb, zeugt ſchon die große Zahl ſeiner Commentare über die Ariſtoteliſchen Schriften; ſie füllen die erſten fünf Foliobände der Venetianiſchen Geſammtausgabe ſeiner Werke von a. 1594. In dieſen fünf Bänden ſind der Reihe nach commentirt: De interpretatione [1]), Analytica Posteriora, Physica, drei Bücher de coelo et mundo, die Schriften de generatione et corruptione, de meteoris, de anima, de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de somno et vigilia, zwölf Bücher Metaphysica, die Ethica (ad Nicomachum), Politica. Thomas iſt der erſte Commentator des dreizehnten Jahrhunderts, welcher in ſämmtlichen von ihm ausgelegten Schriften des Ariſtoteles eine aus dem Griechiſchen angefertigte Überſetzung vor ſich hatte. Albertus M. hatte ſich wenigſtens noch für die Auslegung der Physica, der Schrift de proprietatibus elementorum, der Bücher de coelo et mundo, de meteoris —

[1]) Dieſe Schrift war damals in zwei Bücher abgetheilt; das erſte Buch reichte nach dieſer Abtheilung bis cap. X (nach ed. Casaubon), das zweite begann mit cap. XI (oder cap. X der Tauchnitz'ſchen Ausgabe ed. Weise: *Ἐκεῖ δὲ ἐςί τι κατά τινος ἡ κατάφασις σημαίνουσα κ. τ. λ.*). Die Auslegung dieſes Capitels ſammt einem Theile von cap. XII (nach ed. Weise cap. XI, n. 1—4) bildet das Bruchſtück, welches Thomas in Commentirung des ſogenannten zweiten Buches noch ausarbeitete.

Vincenz von Beauvais rückſichtlich der beiden letztgenannten Werke einer arabiſch-lateiniſchen Überſetzung bedient [1]); Thomas hingegen veranlaßte, von Urban IV. nach Italien gezogen, neue Übertragungen der Ariſtoteliſchen Schriften aus dem Griechiſchen [2]), deren er ſich zur Aufhellung des vielfach dunklen und ſchwer verſtändlichen Textes der bisher benützten Überſetzungen bediente [3]). Zum Gegen-

---

[1]) Vgl. Jourdain Geſchichte der Ariſtoteliſchen Schriften im Mittelalter. Überſetzt von A. Stahr. Halle 1831. S. 290 ff.; 333 ff.

[2]) Nach Tholomäus von Lucca, vgl. Jourdain a. a. O. S. 356 und S. 66—78.

[3]) Unter den neueren Gelehrten hat zuerſt Jourdain Thomas' Commentare, über welche noch Buhle (in dem erſten einleitenden Bande der Bipontiner Ausgabe des Ariſtoteles S. 346) ziemlich oberflächlich urtheilt, genauer durchſtudirt, und eine Anzahl von Stellen namhaft gemacht, aus welchen hervorgeht, daß Thomas in jedem ſeiner Commentare neue griechiſch-lateiniſche Überſetzungen zu Rathe zog. Wir laſſen dieſe Stellen, um die eine oder andere nachträglich vermehrt, hier folgen. In dem Commentare über das Werk de interpretatione macht er gleich zu den Anfangsworten: Primum oportet constituere etc. die Bemerkung: In Graeco habetur: Primum oportet poni. In lect. 5 zu den Worten: quare si hic quidem dicat futurum aliquid, die Gloſſe: Im Griechiſchen heiße es si itaque hic quidem. Im Buch II, lect. 2: Dico autem, quoniam etc. Hiezu die Gloſſe: Alia litera habetur: Dico autem, quoniam est, aut homini aut non homini adjacebit. Alle dieſe Leſearten gehören zu der Überſetzung, welche den Commentar des Ammonius begleitet (Manusc. lat. Sarbonne 1775). — Im Commentar zu Anal. Post. kommen im Texte I, lect. 6 folgende Worte vor: Non potest autem credere magis quae scit, quae non contingunt. Thomas bemerkt: In Graeco planius habetur sic: Non est autem possibile, credere magis his, quae novit, qui non existit, nec sciens neque melius dispositus, quam si contigerit, sciens. — Im Commentar über die Phyſik gegen Ende des fünften Buches ſagt Thomas: Ponit quaedam ad manifestationem praemissorum, quae tamen in exemplaribus graecis dicuntur non haberi, et Commentator (Averroes) etiam dicit, quod in quibusdam exemplaribus arabicis non habentur; unde magis videntur esse assumpta de dictis Theophrasti vel alicujus alterius expositoris Aristotelis.... Secundum est, quod alia litera invenitur in hoc loco, quae sic dicit: Quod quaerat aliquis, utrum motui extra naturam contrarietur aliqua quies non secundum naturam; non quod quies, quae est contra naturam, opponitur motui, qui est contra naturam proprie. Dieſe letztere Leſeart — bemerkt Jourdain a. a. O. S. 359 — iſt nicht die der arabiſch-lateiniſchen Überſetzung, und muß aus einer griechiſch-lateini-

ſtande öffentlicher Lehrvorträge machte er die metaphyſiſchen und anthropologiſch-moraliſchen Werke des Ariſtoteles wegen ihrer un-

---

ſchen entnommen ſein. Im Buch VI, lect. 3 bemerkt er zu den in der lateiniſchen Überſetzung erhaltenen griechiſchen Ausdrücken sphatesis und cercisis: Sphatesis est pulsio et cercisis est attractio. Spati enim in graeco dicitur esse ensis vel spata; unde sphatesis idem est quod spathatio i. e. percussio, quae fit pellendo. Et ideo alia litera, quae habet speculatio, videtur esse vitio scriptoris corrupta, quia pro spathatione posuit speculationem ... Est autem cercis in Graeco quoddam instrumentum, quo utuntur textores, quod ad se trahunt texendo, quod latine dicitur radius: unde alia litera habet radiatio. — Hinſichtlich des Werkes de coelo et mundo bemerkt Thomas, der Erſte unter allen Erklärern: Apud Graecos intitulatur de mundo. Dieß konnte er nur aus einem griechiſchen Texte wiſſen; von der Kenntniß eines ſolchen zeugt ſeine Erklärung der griechiſchen Ausdrücke ethein, enchyridia, syntagmatica, acroamatica, philosophismata, dicothoma amphitrios; eben ſo ſind die Ausdrücke myrias, astragalos jacere aus der griechiſch-lateiniſchen Überſetzung entnommen. Im B. II, l. 21 wird ſorgfältig erörtert, ob in der Stelle: Quidam autem et positam in centro dicunt ipsam (terram) moveri das Wort moveri dem griechiſchen illecto (eigentlich εἰλεῖσθαι) entſpreche; es könnte, je nach verſchiedenen Leſearten, auch alligari oder prohiberi geleſen werden müſſen. Im B. II, l. 16 wird einer griechiſch-lateiniſchen Überſetzung der Syntaxis des Ptolomäus gedacht, und demzufolge auch Hipparch, welchen Albert, Roger Baco u. A. nur unter dem nach arabiſchen Überſetzungen gangbaren Namen Abraxis kennen, bei ſeinem rechten Namen genannt. — In den Commentaren über die Bücher de Meteoris finden ſich ſtatt der von Albertus aufgenommenen arabiſchen Ausdrücke nur griechiſche, als: phantasma, syngenea, dali, eges, bothin, cauma, pogonias, sphoraticae stellae, rheumatum u. ſ. w. Des Hippokrates Schüler Äſchylus und Pontus erſcheinen unter ihren wahren Namen. — Daß Thomas bei Erklärung der Bücher de anima eine griechiſch-lateiniſche Verſion vor ſich hatte, iſt aus ſeiner Gloſſe über einen von Ariſtoteles der Odyſſee entnommenen Vers: Talis est mens ... zu erſehen. Er ſagt nämlich: Sciendum est autem, quod hunc versum Homeri Aristoteles non totum posuit, sed solum principium. Unde nec in Graeco, nec in Arabico plus habetur, quam hic. Weiters wird noch erwähnt, daß Boëthius den ganzen Vers in ſeine Überſetzung aufgenommen habe. — Der Commentar über die Metaphyſik enthält ſehr viele Varianten aus griechiſch-lateiniſchen Überſetzungen, deren Thomas ſtellenweiſe drei, häufig wenigſtens zwei vor ſich hatte, z. B. B. I, l. 4. 5. 6. 7; II, l. 11; III, l. 8. 11; IV, l. 7. 8. 9. 12; V, l. 22; VII, 17. Nach dem ſiebenten Buche findet ſich keine Spur von Benutzung zweier Überſetzungen.

mittelbaren ſachlichen Beziehung auf die Theologie. Die Commentare über die logiſchen Schriften verfaßte er nach jenem über die Metaphyſik; denn er beruft ſich in erſteren auf ſeine Auslegung der Metaphyſik. Ohne Zweifel hielt er die Erklärung der ſeit den früheſten Zeiten des Mittelalters ſtudirten Ariſtoteliſchen Logik für kein dringendes Bedürfniß, daher er auch bloß zwei darauf bezügliche Schriften bearbeitete, und eine von dieſen, die er überdieß unvollendet ließ, nur aus einem gelegentlichen äußeren Anlaſſe [1]). Die Erklärungen über die Nicomacheiſche Ethik enthalten keine ſolche Hinweiſungen auf Textvarianten, wie alle übrigen Commentare; daher iſt es glaublich, daß der Commentar zur Ethik derſelbe ſei, an welchem er bereits in Cöln unter Albert's Leitung arbeitete.

Thomas ſchickt jedem ſeiner Commentare Orientirungen allgemeinerer Art über Stellung und Zuſammenhang der commentirten Schrift mit den übrigen Schriften derſelben Claſſe voraus. So wird in der Einleitung zum Commentar über die Analytica Posteriora ein kurzer Überblick über das Geſammtgebiet der unter die Denklehre zu ſubſumirenden Lehrfächer gegeben, um die Stellung der Anal. Post. innerhalb derſelben zu beſtimmen. Er deducirt das Mannigfaltige der logiſchen Disciplinen, ausgehend von der dreifachen Function des Verſtandes im Begreifen, Urtheilen und Ratiociniren. Auf die erſte Denkfunction bezieht ſich die von Ariſtoteles in ſeinen Kategorien vorgetragene Unterweiſung; die Schrift de interpretatione auf das Urtheilen, die übrigen Fächer auf das ratiocinative Denken. Dieſes iſt aber wieder dreifach, indem es entweder allgemein und nothwendig gültige, oder in den meiſten Fällen gültige, jedoch nicht vernunftnothwendige, oder endlich bloß muthmaaßliche Ergebniſſe erzielt. Auf die erſtere dieſer Functionen beziehen ſich die beiden Analytiken, die Priora und Posteriora mit ihrer reinen und angewandten Schlußlehre (Syllogiſtik und Apodiktik); die Beides zuſammenfaſſende Disciplin iſt die ars judicativa.

---

[1]) Dem Commentar zu der Schrift de interpretatione war eine bei Echard et Quetif Script. Ord. Praed. I, p. 283 mitgetheilte Widmungsrede vorausgeſchickt, aus welcher hervorgeht, daß Thomas den bezüglichen Commentar zunächſt zum Gebrauche für einen jungen Edelmann, der Propſt zu Löwen war, abgefaßt habe. Die übrigen Commentare ermangeln ſolcher einleitender Widmungsreden.

Dieſer folgt die Inventiva, welche Topik (Dialektik), Rhetorik und Poetik in ſich faßt, gemäß den drei Abſtufungen des Glaublichen, des Probablen und der bloßen Meinung in den nicht denknothwendigen Erkenntniſſen. Auf das bloß Muthmaaßliche bezieht ſich die Sophiſtik, welche Ariſtoteles in ſeinen Elenchis behandelt. Es exiſtirt unter Thomas' Namen eine ganze Reihe ſelbſtſtändiger Schriften, das ganze Gebiet der Denkwiſſenſchaft umfaſſend; zunächſt die Summa totius Logicae, opusc. 48; De natura accidentis, opusc. 41; De natura generis, opusc. 42 (beide letztere opuscula wol mehr in die philosophia prima gehörig); De quatuor oppositis, opusc. 37; De propositionibus modalibus, opusc. 40; De natura syllogismorum, opusc. 47; De inventione medii, opusc. 50; De demonstratione, opusc. 38; De fallaciis, opusc. 39 (ad quosdam nobiles artistas, d. i. Studenten der artiſtiſchen Facultät). Indeß wird mit Ausnahme von opusc. 37 und 40 die Ächtheit aller übrigen bezweifelt, und es dringt ſich bei Durchſicht derſelben unwillkürlich der Gedanke auf, daß die meiſten von ihnen aus anderen Schriften des heiligen Thomas, namentlich aus ſeinen Commentarien über Ariſtoteles zuſammengetragen worden ſein mögen. Dieß im Vorübergehen bemerkt, kehren wir zu den beiden Commentarien zurück, welche Thomas über die Schrift de interpretatione und über die Analytica Post. geſchrieben hat. Bei Vergleichung derſelben ſtellt ſich ein augenfälliger Unterſchied zwiſchen beiden Commentaren hervor, der wol nur in der Verſchiedenheit des Inhaltes der beiden commentirten Schriften ſeinen Grund hat. In der Auslegung der Analytik fehlt jede directe Bezugnahme auf andere Ausleger, während in dem Commentar de interpretatione durchgängig auf Erklärungen von Theophraſt, Andronicus Rhodius, Boëthius, Alexander Aphrodiſius, deren Anſichten ihm aus Porphyrius bekannt geweſen zu ſein ſcheinen, ſo wie auch auf Ammonius, Johannes Grammaticus und einmal auf Algazel Rückſicht genommen wird [1]). Grund deſſen iſt, daß in der Schrift de interpretatione Fragen

[1]) Ein poſitives Zeugniß für ſeine Bekanntſchaft mit griechiſchen Auslegern findet ſich in Opusc. 16 de unitate intellectus: Theophrasti quidem libros non vidi, sed ejus verba introduxit Themistius in Commento de animae, quae sunt talia etc. — Über ſeine Bekanntſchaft mit Ammonius vgl. S. 407, Anmerkung 3.

berührt werden, welche in das Gebiet der Speculation hinübergreifen, während die Analytik ausschließlich nur die formelle Seite des Denkverfahrens in's Auge faßt. Gleich auf dem ersten Blatte (lect. 2, a) wird auch ein kritischer Zweifel gelöst. Andronicus hatte nämlich die Ächtheit des commentirten Werkes bestritten, weil Aristoteles die Conceptionen des Verstandes nicht passiones animae zu nennen gewohnt sei, wie hier im Texte geschehe, woselbst die Worte (Laute, φωναί) notae passionum genannt werden. Thomas erwiedert hierauf, daß lib. I de anima alle Seelenthätigkeiten passiones animae genannt werden; daß das menschliche Verstehen nicht ohne Vermittelung der sinnlichen Einbildungskraft zu Stande komme; daß man den Ausdruck pati im weiteren Sinne für jede receptive Thätigkeit, also auch für die Functionen des intellectus possibilis gelten lassen könne. Aristoteles zieht aber den Ausdruck passio dem Ausdrucke Begriff (intellectus) deßhalb vor, weil vornehmlich die Affectionen des Gemüthes zur Gedankenmittheilung veranlassen und weil die Worte die durch Impressionen causirten Conceptionen des Verstandes ausdrücken. — In derselben lect. 2, c bemerkt Aristoteles, daß dasjenige, was die Worte nach ihrer ersten unmittelbaren Bedeutung ausdrücken, ein von allen Menschen auf gleiche Weise Appercipirtes und Gedachtes sei. Zur Rechtfertigung dieser von Einigen nicht gehörig aufgefaßten und deßhalb bestrittenen Behauptung bemerkt Thomas im Anschluß an Boëthius, daß man hier an die sogenannten voces incomplexae oder ersten einfachen Begriffe zu denken habe, die allezeit und von allen Menschen auf dieselbe Weise gedacht werden. Gegen den Einwand, daß dieß von den aequivocis nicht gelte, erwiedert Porphyrius, daß im Falle eines Mißverständnisses eine einfache Erklärung, welcher Sinn mit dem fraglichen Worte zu verbinden sei, hinreiche, um in dem Hörenden dieselbe Vorstellung zu erzeugen, die der Redende hegt. Thomas hält aber diese Auskunft für überflüssig und ungeeignet, da Aristoteles nicht die Identität von Vorstellung und Wort, sondern die Identität von Vorstellung und Sache im Auge habe. — Die in lect. 4 und 5 vorkommenden einläßlichen Erörterungen über die verschiedenen Redetheile, namentlich Hauptwort und Zeitwort, sind der Hauptsache nach in die im nächsten Bande folgende Darstellung des Thomistischen Lehrgebäudes hinübergenommen; wir heben daher hier, wie in allem Folgenden, nur die im Einzelnen beigebrachten

Bemerkungen aus, ſoweit ſie für Thomas' Auslegungsart charakteriſtiſch ſind. Wenn Ariſtoteles lehrt, daß die Bedeutung der Nomina durch Übereinkunft feſtgeſtellt ſei, ſo gibt Thomas zu verſtehen, daß daneben noch immer die Platoniſche Anſicht von einer Übereinſtimmung des Wortes mit dem inneren Weſen des Bezeichneten ſtatt haben könne, auch dann, wenn dieſes mehrere Namen hat, weil es vermöge der Mehrheit ſeiner Eigenſchaften auch mehrfach im Laute nachgebildet werden kann. In der Ariſtoteliſchen Definition des Zeitwortes fällt ein Merkmal auf, welches auch in der Definition des Hauptwortes vorkommt, demnach nicht ſpecifiſches Merkmal ſein kann, daß es nämlich eine vox incomplexa ſein müſſe. Ammonius meint, das beanſtandete Merkmal gehöre in der That ſpecifiſch nur dem Nennworte an, und werde in der Definition des Zeitwortes wiederholt, weil man letzteres auch ſubſtantiviſch gebrauchen könne. Thomas glaubt, daß ſich die Sache auch anders erklären laſſe; das Zeitwort importirt eine Zuſammenſetzung der Worte zur Rede, und ſteht alſo der Rede näher als das Nennwort; daher war es um ſo wichtiger, dasjenige Merkmal anzugeben, wodurch es ſich gleich dem Nennwort von der Rede unterſcheidet. — Das Zeitwort, ſagt Ariſtoteles, iſt Bezeichnung deſſen, was de subjecto oder in subjecto iſt, lect. 5, c. Dieſe Aufſtellung ſcheint nicht zuläßig zu ſein: de subjecto bedeutet, was dem Subjecte weſentlich, in subjecto, was ihm per accidens zukommt; die Zeitwörter bedeuten aber allemal ein Thun oder Leiden, alſo eine Accidenz am Subjecte. Boëthius meint, das de und in gelte zugleich von jedem Zeitworte. Aber dieſe Annahme ſtreitet gegen die ſichtliche Disjunction beider in den Worten des Ariſtoteles. Beſſer iſt es, gar nicht auf das Verhältniß der durch das Prädicat bezeichneten Sache zum Subjecte, ſondern vielmehr auf das Zeitwort als ſolches zu reflectiren als Zeichen, welches ausſagt, daß etwas mit dem Subjecte in Verbindung ſtehe, möge dieſes Verbundene nun weſentlich oder per accidens vom Subjecte gelten. — Ariſtoteles definirt die Rede als Verknüpfung von Worten, deren keines für ſich ein Statthaben ausſagt (lect. 6, a). Warum wird bloß das Statthaben und nicht auch das Nichtſtatthaben erwähnt? Weil jede Verneinung eine Bejahung vorausſetzt, und wo nichts vorausgeſetzt wird, auch kein Object der Verneinung vorhanden iſt. (Übrigens enthält die Versio latina den freilich kritiſch verdächtigen Zuſatz:

vel negatio = Nichtſtatthaben; Thomas thut deſſen keine Erwähnung.) Aſpaſius beſtreitet die Gültigkeit der Ariſtoteliſchen Definition der Rede; es gibt Reden, deren einzelne Theile gleichfalls ein Stattfinden oder Nichtſtattfinden ausſagen. Porphyrius bemerkt hierauf, in der Definition müſſe nicht ausgedrückt werden, was dem definirten Objecte nicht per prius, ſondern per posterius zukomme. Oder man kann mit Alexander und Ammonius ſagen, hier handle es ſich um die Definition des Redens im Allgemeinen, nicht mit Rückſicht auf die beſonderen Unterſchiede der einfachen und zuſammengeſetzten Rede; die einzelnen Theile der Rede gelten nicht per modum affirmationis, ſondern per modum dictionis, d. h. es wird durch ſie, vereinzelt genommen, nicht etwas ausgeſagt, ſondern bloß etwas geſagt. Ähnlich faßt es auch Porphyrius auf. Johannes Grammaticus (Philoponus) wollte die fragliche Definition bloß von der vollkommen ausgebildeten vollſtändigen Rede gelten laſſen; nur in dieſer ſollen die einzelnen Theile wirklich ſignificativ, d. h. dictiones ſein. Er überſah aber, daß nicht ſämmtliche Theile eines Ganzen eine unmittelbare Beziehung auf die Idee des Ganzen haben, ſondern einige nur mittelbar, welche daher auch unabhängig davon etwas für ſich beſagen. Bei einem Hauſe kann z. B. das Dach freilich nicht von der Vorſtellung des bedachten Hauſes getrennt werden, wol aber die Steine, aus welchen das Haus gebaut iſt, die zunächſt eine Mauer bilden, und zur Mauer vereint ein simile der oratio imperfecta abgeben, wie das Haus ein simile der oratio perfecta. — Eine Rede, in welcher etwas ausgeſagt wird, heißt ein Satz. Ariſtoteles theilt die Sätze in einfache und zuſammengeſetzte; erſtere ſind wieder entweder bejahend oder verneinend. Da nun aber die Eigenſchaft des Bejahens und Verneinens den Sätzen per prius und posterius zukommt, ſo ſoll nach Alexander die ihnen entſprechende Eintheilung der Sätze keine Unterſcheidung nach Arten ſein, indem dieſe das genus in univoker Weiſe in ſich ſchließen müſſen. Alexander überſieht jedoch, daß der Unterſchied von prius und posterius in doppelter Weiſe ſtatt haben kann. Es kann nämlich etwas entweder ſeiner Natur nach, oder nach ſeinem Theilhaben an dem generiſch Allgemeinen ein Prius ſein. Das Prius erſterer Art läßt eine Gemeinſchaft mit dem Posterius in einem univoken genus zu; wie es bei den Zahlen ſichtlich der Fall iſt. Und in gleicher Weiſe iſt denn auch die Affirmation ihrer Natur nach ein

Prius im Verhältniſſe zu dem ihr entſprechenden Posterius, kann alſo mit dieſem das univoke genus: „Satz" gemein haben. — Lect. 8, d theilt Ariſtoteles die kategoriſchen Sätze in ſolche ein, welche Eines oder Mehreres ausſagen, das Eine kann wieder ſchlechthin Eines oder zur Einheit Verbundenes ſein; die Mehrheit von Ausſagen kann ebenfalls eine ſchlechthinige oder eine beziehungsweiſe ſein. Nach Boëthius ergibt ſich dieſe Viertheilung aus der Kreuzung von zwei Eintheilungen des Satzes. Man unterſcheide nämlich Einheit oder Mehrheit des Satzes (unitas et pluralitas orationis) mit Rückſicht auf das Eine oder Mehrere, was Gegenſtand der Ausſage iſt; mit Rückſicht auf die Worte aber, welche zu Sätzen verbunden werden, unterſcheide man einfache und zuſammengeſetzte Sätze. Es ſtehen ſich alſo inhaltlich und logiſch unitas und pluralitas, grammatiſch simplicitas und compositio der Sätze entgegen. In der mannigfaltigen Verbindung dieſer logiſchen und grammatiſchen Eigenſchaften könne ein Satz eine oratio una et simplex, eine oratio una et composita ſein; oder es kann auch die pluralitas mit der simplicitas zugleich ſtatt haben, oder endlich pluralitas und compositio zugleich ſtatt haben. Damit ſcheint aber der Sinn des Ariſtoteles nicht getroffen zu ſein; denn nach Boëthius wäre ſchon eine Mehrheit von Ausſagen vorhanden, wenn das eine und ſelbe Subject oder Prädicat mehrere Merkmale an ſich hat (z. B. animal gressibile bipes), während eine ſolche Mehrheit nach Ariſtoteles keine Mehrheit, ſondern ein unum ex multis iſt. Man muß deßhalb mit Algazel ſagen, daß, wenn das Bezeichnete eine Einheit iſt, auch der Satz Einer ſein müſſe; iſt jedoch ein Mehreres Gegenſtand der Bezeichnung, ſo kann es nur conjunctione unum ſein, z. B. animal gressibile bipes est risibile. Im Gegenſatze hiezu ergeben ſich zwei modi pluralitatis; nämlich eine significatio plurium per plura, entweder cum conjunctione oder sine conjunctione. Aber der erſtere dieſer modi ſteht in keinem Gegenſatze zum zweiten modus unitatis, beide können vielmehr miteinander zugleich beſtehen, indem das unter ſich verſchiedene Mehrere unter einen gemeinſamen allgemeinen Begriff gehören kann. Danach gäbe es eigentlich nur drei Arten von Sätzen: die enunciatio simpliciter una, simpliciter plures sed una secundum quid, simpliciter plures cum conjunctione. Ariſtoteles unterſchied vier Arten, indem er auch noch auf den Fall reflectirt, daß ein eine Vielheit ausdrückendes

nomen durch ſich allein ſchon eine Mehrheit von Ausſagen involvirt. In lect. 10, d äußert ſich Ariſtoteles über die bejahenden und verneinenden Ausſagen unbeſtimmter Urtheile; ſie ſind einander nicht conträr entgegengeſetzt; aber: Quae significantur — wird beigefügt — est esse aliquando contraria. Wie iſt nun dieſer Zuſatz gemeint? Einige denken an die Contrarietät von Wahrem und Falſchem, welche in derlei einander entgegengeſetzten Sätzen manchmal vorhanden ſei, manchmal nicht. So können z. B. die Sätze nebeneinander beſtehen: Homo est albus — Homo non est albus; nicht aber: Homo est animal — homo non est animal. Andere denken mit Porphyrius an die Contrarietät der Prädicate, die nicht immer ſtatt haben muß, da nicht jede Remotion eines beſtimmten Prädicates nothwendig die Setzung eines conträr entgegengeſetzten involvirt. Aber auch dieſe Erklärung iſt ungeeignet, da es ſich nicht um die Contrarietät der Objecte oder der Anſichten über ſie, ſondern um die Contrarietät der Sätze handelt. Und deßhalb wird man ſich am Beſten an Alexander's Erklärung halten, die dahin lautet, daß bei unbeſtimmten Ausſagen nicht entſchieden wird, ob das Prädicat dem Subjecte allgemein oder particulär beigelegt wird, daher auch unentſchieden bleibt, ob die gegentheilige Verneinung einen conträren Gegenſatz ausdrücke oder nicht. — Dieſelbe Erörterung wird lect. 11, e weitergeführt mit Anſchluß an die Bemerkung des Ariſtoteles, daß ſich Bejahung und Verneinung in unbeſtimmten Urtheilen nicht contradictoriſch entgegenſtehen müſſen. Dieß wurde, wie Ammonius berichtet, von Einigen beſtritten, und behauptet, daß man die unbeſtimmte Verneinung ſtets als allgemeine Verneinung zu nehmen habe; denn das Unbeſtimmte ſei, dieſelbe Kategorie mit der Materie zu ſetzen, die Materie aber folge, an ſich betrachtet, dem Zuge zu dem Niederſten; aus dieſem Grunde müſſe die unbeſtimmte Bejahung als bloß particuläre Bejahung, die unter der allgemeinen Bejahung ſteht, und die unbeſtimmte Verneinung als allgemeine Verneinung, die im Range unter der particulären ſteht, genommen werden. Ariſtoteles ſelber nehme in ſeinen Büchern über Phyſik und über die Seele die unbeſtimmte Verneinung als allgemeine Verneinung. Dieſes ganze Raiſonnement iſt indeß unhaltbar. Denn erſtlich iſt es nur der Platoniſchen Philoſophie eigen, die Materie als das Schlechtere zu nehmen, weil man in dieſer Philoſophie zwiſchen Materie und Privation nicht unter-

ſchied; nach Ariſtoteles hingegen fällt das Schlechte u. ſ. w. der Materie nur per accidens zu. Alſo muß das Unbeſtimmte nicht nothwendig das Schlechtere ſein. Geſetzt aber, das Unbeſtimmte müſſe als das Schlechtere genommen werden, ſo wäre deßhalb noch nicht die unbeſtimmte Negation als allgemeine zu nehmen, weil, was vom Allgemeinen im genus der Bejahungen gilt, auch im genus der Verneinungen gelten muß. Geſetzt aber, die particuläre Verneinung wäre in jeder Weiſe das Höhere, ſo wäre noch immer nicht erwieſen, daß die unbeſtimmte Negation als das Niederſte allgemein genommen werden müſſe; denn die unbeſtimmte Bejahung wird nicht deßwegen particulär genommen, weil ſie an Rang unter der allgemeinen Bejahung ſteht, ſondern weil nicht jederzeit eine Nöthigung vorhanden iſt, ſie allgemein zu nehmen; und daſſelbe gilt auch in Abſicht auf die unbeſtimmte Verneinung. Nur dann, wenn vom Subjecte etwas per se bejaht oder verneint wird, muß die unbeſtimmte Bejahung oder Verneinung allgemein genommen werden. — Die in lect. 14 commentirten Erörterungen des Ariſtoteles über das Denkbare, Nichtdenkbare und Nothwendige veranlaſſen den heiligen Thomas zu einem ausführlichen, klaren und lichtvollen Excurs über das Mögliche und Nothwendige, deſſen Inhalt hier folgen ſoll. Einige, wie Diodorus, machten die Begriffe des Möglichen und Unmöglichen ganz und gar vom wirklichen Geſchehen abhängig; was nie geſchieht, iſt unmöglich, was allezeit geſchieht, nothwendig, was manchmal geſchieht und manchmal nicht, iſt möglich. Die Stoiker ſagten ähnlicher Weiſe: Dasjenige, deſſen Wahrwerden ſich nie hindern läßt, iſt nothwendig, was nie wahr werden kann, unmöglich, was manchmal wahr, manchmal unwahr ſein kann, iſt möglich. Beider Anſichten ſind zu verwerfen; die Anſicht Diodor's, weil ſie die fraglichen Begriffe rein a posteriori auffaßt — die ſtoiſche Anſicht, weil ſie die Beſtimmung derſelben von etwas Äußerem, nämlich von den Hinderniſſen, abhängig macht. Andere ſagten, nothwendig iſt, was in ſeiner Natur zum Sein, unmöglich, was bloß zum Nichtſein determinirt iſt, möglich, was zu keinem von beiden determinirt iſt. Dieß iſt nach Boëthius die Anſicht Philo's, mit welcher auch Ariſtoteles lect. 14, f offenbar zuſammenſtimmt. Aber es bleibt noch ein Bedenken übrig. Die Himmelskörper ſind durch ihre Materie zu einer beſtimmten unabänderlichen Form determinirt, und doch können ſie den Ort wechſeln.

Trotz dieſer potentia ad diversa ubi iſt aus den Himmelskreiſen alle Contingenz des Geſchehens ausgeſchloſſen. Demnach wird auch die Potenz der irdiſchen Materie ad esse et non esse für ſich allein nicht ausreichen, ein contingentes Geſchehen in der irdiſchen Weltſphäre zu begründen. Denn hiezu wird erfordert, daß nicht bloß die paſſive Potenz auf entgegengeſetzte Weiſe beſtimmbar ſei, ſondern auch, daß die active Kraft nicht ausſchließlich zu Einer, gar nicht zu verhindernden Wirkung determinirt ſei. Eine ſolche Determinirtheit der wirkenden Kraft wird indeß von Einigen wirklich behauptet. Alles, was geſchieht, ſagen die Stoiker, hat eine Urſache oder, wo dieſe nicht ausreicht, mehrere Urſachen; keine Urſache ohne Wirkung, alſo lauter nothwendiges Geſchehen. Hierauf antwortet Ariſtoteles, daß nur dasjenige, was per se iſt, eine Urſache haben müſſe, nicht aber, was per accidens iſt; z. B. für den Menſchen hat das Weißſein und das Muſikerſein eine Urſache, nicht aber das zufällige Zuſammenſein von Weißſein und Muſikerſein bei einem beſtimmten Menſchen. Und geſetzt, es wäre eine zureichende Urſache von irgend etwas vorhanden, ſo muß ſie nicht nothwendig einen Erfolg haben, weil der Erfolg durch das Inzwiſchentreten von etwas Anderem gehindert werden kann. Wenn man einwendet, alles Accidentelle müſſe durch etwas, was per se iſt, getragen ſein, ſo überſieht man, daß es neben weſentlichen und nothwendigen Urſachen auch accidentelle Urſachen gebe, und daß das Eine und daſſelbe, was in Beziehung auf das ihm weſentlich Eigene eine nothwendige Urſache iſt, in Rückſicht auf etwas anderes ihm Eignendes accidentelle Urſache ſei und nur eine ſolche ſein könne. Einige hielten mit Außerachtlaſſung dieſes Unterſchiedes weſentlicher und accidenteller Urſachen dafür, daß in der ſublunariſchen Welt Alles durch neceſſitirende Einflüſſe der Himmelskörper regiert werde. Allein dieſem Einfluſſe ſind zunächſt einmal erweislich Verſtand und Wille entzogen, oder werden doch nur indirect ohne Aufhebung ihrer ſelbſtſtändigen Wirkungsweiſe davon officirt. Aber auch in den corruptiblen Sinnendingen ereignet ſich vieles per accidens, was eben deßhalb nicht auf die Einflüſſe der Himmelskörper reducirt werden kann; denn die Wirkung der natürlichen Kräfte (alſo auch jener der Himmelskörper) iſt auf Eines gerichtet, das accidentelle Sein aber iſt kein Eines, ſondern involvirt ein Vorhandenſein von Mehrerem. Freilich iſt zuletzt

auch dieſes Accidentelle, welches von einer beſtimmten Himmelskraft nicht herzuleiten, ſondern vielmehr als Vereitlung der Wirkſamkeit derſelben anzuſehen iſt, letztlich auf eine andere Himmelskraft zurückzuführen; aber dieſes zufällige Zuſammentreffen der beiden Kräfte, deren eine die andere aufhebt, kann als Zufälliges nicht in einer Naturnothwendigkeit gegründet ſein, ſondern muß aus einem über derſelben ſtehenden ordnenden Verſtande erklärt werden. Einige wollten dieß beſtreiten, indem der Verſtand nicht auf das Einzelne, ſondern bloß auf's Allgemeine gehe. Aber das göttliche Denken und Wollen iſt mit dem göttlichen Sein identiſch; gleichwie nun dieſes alle Dinge, welche durch es ſind, mit ſeiner Kraft umfaßt, ſo umfaßt auch das göttliche Erkennen alles Erkennbare, und das göttliche Wollen alles Begehren und Begehrenswerthe, ſo daß alles Erkennbare unter das göttliche Erkennen, alles Gute unter das göttliche Wollen fällt. Fälſchlich aber glaubt man, daß das göttliche Erkennen oder Wollen eine Nothwendigkeit des Geſchehens involvire. Man muß das göttliche Erkennen eben nicht als Vorauswiſſen faſſen, was ganz falſch wäre, weil Gott über die Zeit ſchlechthin erhaben iſt und Alles auf einmal ſieht, nach Art eines Menſchen, der auf einem hohen Thurme ein weites Geſichtsfeld überblickt und ſchon aus der Ferne kommen ſieht, was ein Anderer unten am Platze erſt dann ſieht, wenn es in ſeine Nähe gekommen iſt. Daß Gott das Zufällige als Zufälliges ſieht, hebt die Untrüglichkeit ſeines Wiſſens nicht auf. Eben ſo wenig hebt der Wille Gottes die contingenten Urſachen auf, vielmehr ſind ſie eben von ihm herzuleiten; denn er iſt Urſache alles Seins, welches in nothwendiges und zufälliges getheilt wird. Gott ſteht über beiden Arten des Seins, daher ſein Wille weder ein genöthigter, noch nach Art der zufälligen Urſachen ein defectibler Wille iſt; als indefectible Urſache iſt er in ſeinen Wirkungen allezeit ſicher, da er aber nicht unter die Kategorie der nothwendig wirkenden Urſachen fällt, ſo müſſen ſeine Wirkungen nicht nothwendige, ſondern können auch zufällige ſein. Ariſtoteles beweist die Möglichkeit zufälliger Handlungen auch aus dem Berathungsvermögen des Menſchen. Auch dieſes wird von Einigen angeſtritten, indem nach ihrer Meinung die Wahl das nothwendige und determinirte Reſultat der Überlegung iſt und ganz nur durch die Überzeugung des Menſchen beſtimmt wird. Man muß jedoch im Gebiete des Wollens zwiſchen dem, was nothwendig

und um ſeiner ſelbſt willen begehrt wird, und zwiſchen demjenigen, was nur als Mittel zum Zwecke begehrt wird, unterſcheiden. Erſteres wird allerdings nothwendiger Weiſe begehrt, nicht ſo letzteres, weil es nicht durch ſich glücklich macht und nur nach ſeiner Zweckdienlichkeit geſchätzt wird, daher man deſſelben entrathen kann, wenn es als überflüſſig oder ein anderes Mittel als eben ſo tauglich erſcheint.

Auf die Commentare zu den logiſchen Büchern des Ariſtoteles folgen nach der Ordnung der Venetianer Geſammtausgabe jene zu den phyſikaliſchen Werken, deren logiſche Aufeinanderfolge Thomas im Eingange zu den Büchern de physico auditu aus dem Begriffe der Natur deducirt. Subject der Naturphiloſophie iſt das der Bewegung unterworfene Sein. Dieſes kann nun, wie das Sein überhaupt, im Allgemeinen und Beſonderen betrachtet werden; daher wiederholt ſich innerhalb des Gebietes der Naturphiloſophie daſſelbe Verhältniß, welches in der Geſammtphiloſophie zwiſchen der philosophia prima und den übrigen Theilen der Philoſophie ſtatt hat. Der philosophia prima, welche vom Sein als ſolchem handelt, entſpricht in der Naturphiloſophie die Lehre vom beweglichen Sein als ſolchem; und davon wird in den acht Büchern de physico auditu oder in den libris physicorum gehandelt. Daß das der Bewegung unterworfene Sein körperlich ſein müſſe, wird nicht vorausgeſetzt, ſondern geht in jenen Büchern als Reſultat der Unterſuchung hervor. Die folgenden naturwiſſenſchaftlichen Werke des Ariſtoteles handeln von den beſonderen Arten des Beweglichen. Die erſte und höchſte Art der Bewegung iſt die Bewegung im Raume; von den dieſer höchſten Bewegungsart unterworfenen Körpern handeln die Bücher de coelo. Hierauf folgen die Bücher de generatione, die von der Bewegung handeln, welche die Formirung zum Zwecke hat, und von den Elementen als erſten Beweglichkeiten ſolcher Art. Jedoch kommt die ihnen ſpecifiſch eignende Bewegung in den Büchern de generatione nur im Allgemeinen zur Sprache, ſo weit es zur Verſtändigung über die Begriffe der Generation und Corruption nothwendig iſt. Von den ſpeciellen Erſcheinungen, welche der Wandlungsproceß der Elemente hervorſtellt, iſt in den libris meteorum die Rede. Weiters aber iſt noch von der Bewegung der aus den Elementen zuſammengeſetzten Körper zu handeln, die theils leblos, theils beſeelt ſind; von erſteren handeln die Bücher de

mineralibus (welche Thomas nicht commentirte), von letzteren die Bücher de anima sammt den anderen dazu gehörigen Schriften (de sensu, de memoria u. s. w.). Den Commentaren des heiligen Thomas über alle diese Schriften schließt sich eine Reihe anderer selbstständiger Abhandlungen von verwandtem Inhalte an, welche jedoch nur zum Theile für ächt erkannt worden sind. Für ächt gelten die Schriften: de principiis naturae, opusc. 31; de principio individuationis, opusc. 29; de mistione elementorum, opusc. 33; de occultis operibus naturae, opusc. 34; de motu cordis, opusc. 35; de instantibus, opusc. 36; de aeternitate mundi, opusc. 27; de fato, opusc. 28; de indiciis astrorum, opusc. 26. Schriften von zweifelhafter Ächtheit oder erwiesen unächt sind: de natura materiae et dimensionibus interminatis, opusc. 22; de potentiis animae, opusc. 43; de tempore, opusc. 44; de pluralitate formarum, opusc. 45; de sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium, opusc. 49; de natura luminis, opusc. 51; de natura loci, opusc. 52.

Die Bücher de physico auditu [1]) zerfallen nach Thomas' Angabe [2]) in zwei Haupttheile: der erste Theil (Buch I und II) handelt von den allgemeinen Principien der Naturphilosophie; der zweite Theil (Buch III—VIII) vom Subjecte der allgemeinen Naturwissenschaft. Der erste Theil oder die Principienlehre spaltet sich wieder in zwei Abtheilungen; erstlich von den Principien des Subjectes dieser Wissenschaft: Materie, Form und Privation (Buch I), sodann von den Principien der Naturwissenschaft selber, die ihren Inhalt aus allen vier Ursachen beweist (Buch II). Der zweite Haupttheil handelt von der Bewegung an sich (Buch III—VI) und in Beziehung auf die concreten Bedingungen derselben (Buch VII, VIII). Die Lehre von der Bewegung an sich zieht in Betracht, was im Begriffe der Bewegung als solcher liegt, sofern sie in das Genus der Continua gehört (Buch III) und sofern sie einerseits Maaß des Beweglichen ist, andererseits aber selbst wieder unter dem Maaße der Zeit steht (Buch IV). Sodann

---

[1]) Oder liber de naturali auditu „quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit". Phys. I, lect. 1, a.

[2]) Über andere Eintheilungen älterer Commentatoren: Simplicius, Porphyrius u. s. w. siehe Brandis Aristoteles und seine academischen Zeitgenossen. Berlin 1857, II, S. 782.

kommt die Rede auf die Arten (Buch V) und Theile (Buch VI) der Bewegung. Im Buch VII wird gezeigt, daß es eine erſte Bewegung und einen erſten Beweger gebe, und das Verhältniß der übrigen Bewegungen unter einander und zur erſten Bewegung erörtert. Im Buch VIII wird gezeigt, daß die erſte Bewegung eine kreisförmige Bewegung ohne Anfang und Ende, und der erſte Beweger unbewegt ſein, eine unendliche Macht und Größe haben und Einer ſein müſſe.[1]) — Es genügt ein flüchtiger Einblick in dieſen Commentar, um zu erſehen, daß Thomas in demſelben hauptſächlich die Auslegung des Averroes vor Augen gehabt habe, deſſen Anſichten er theils zuſtimmend, theils abweiſend anführt, und ihn ſchlechthin den Commentator nennt. Aus Averroes mochte er zum Theile auch die Anſichten anderer Ausleger kennen, die er öfter anführt, ſo namentlich den Avicenna. In jedem Buche kommen eine oder mehrere Stellen vor, in deren Erklärung Thomas ſich zu ausführlicheren Erörterungen und Auseinanderſetzungen mit abweichenden Auslegungen veranlaßt ſieht. So z. B. Buch I, lect. 15, e, wo Ariſtoteles unter anderen Gründen für die Nothwendigkeit einer Auseinanderhaltung der drei Principien: Materie, Form und Privation, auch dieſen anführt: Die Materie begehrt die Form; die Formirung iſt Aufhebung der Privation der Materie; wäre die Privation nicht ihrem Begriffe nach von der Materie verſchieden, ſo müßte man ſagen, daß auch die Privation die Form, d. i. die Aufhebung ihrer ſelbſt verlange, was widerſinnig iſt. Alſo kann die Privation nur als Accidenz an der Materie ſein. Dagegen wendet nun Avicenna ein: Die Materie kann nicht nach der Form begehren, da ſie an ſich formlos, alſo auch kraftlos iſt, weil ferner kein Grund eines ſolchen Begehrens denkbar iſt, indem ſie weder der Form ermangelt noch der beſeſſenen Form ledig werden, noch viele Formen zugleich kann begehren wollen; endlich ſo auch die Erläuterung des Begehrens der Materie durch das Begehren des Weibes nach dem Manne bloß ein poetiſches Bild, aber keine zur

[1]) Buch VIII bildet den Übergang zur beſonderen Naturlehre: In praecedentibus libris de motu in communi determinavit, et propter hoc appellantur universaliter de Naturalibus; habent enim distinctionem ad hunc librum octavum, in quo jam incipit motum ad res applicare. Phys. VIII, lect. 2, a.

Sache gehörige Erklärung. Dieſe Einwürfe ſind jedoch leicht zu löſen. Avicenna überſieht, daß die Materie auch ohne active Tendenz eine durch eine äußere Urſache ihr ertheilte Tendenz zur Form haben kann, wie der Pfeil eine durch eine fremde Urſache erhaltene Tendenz auf ſein Ziel. Die Materie hat eine ſolche Tendenz, ſofern ſie als Potenz geſetzt iſt, und nicht bloß für eine, ſondern für alle irdiſchen Formen, daher ſie als ſolche Potenz und nicht aus Überdruß der ihr bereits anhaftenden Form, oder weil ſie zwei entgegengeſetzte Formen zugleich begehren wollte, immerfort nach Formen begehrt. Die Erläuterung durch das Begehren des Weibes iſt keine Redefigur, ſondern Aufweiſung des Begehrens der Materie in einem beſtimmten materiellen Gebilde; das weibliche Begehren manifeſtirt im determinirten Kreiſe ſinnlich empfindender Weſen, was von der Materie im Allgemeinen ſtatt hat. Übrigens gebraucht Ariſtoteles eine ſolche Vergleichung, um die Platoniſche Philoſophie, welche die Metaphern liebt, mit ihrer eigenen Redeweiſe zu ſchlagen. — Im Buch II, lect. 8, a ſpricht Ariſtoteles von zufälligen Ereignungen, die er als ſelten Vorkommendes ſowol von dem, was immer und nothwendig geſchieht, ſo wie von dem, was häufig geſchieht, unterſcheidet. Dieſe Unterſcheidung dünkt Einigen nicht richtig, die da meinen, daß das ſelten und das oft ſich Ereignende unter die Eine Kategorie der auch anders ſein könnenden Dinge gehören und dem Nothwendigen, immer Geſchehenden entgegenzuſetzen wären. Avicenna hingegen hat richtig hervorgehoben, daß das Zufallsſpiel gerade dasjenige ſei, welches dem oft ſich Ereignenden entgegengeſetzt iſt, und als Ausnahme von deſſen Regel eintritt, wenn nämlich die causa agens, welche bei dem nothwendig Geſchehenden ausnahmslos wirkſam iſt, nicht in die Wirkſamkeit tritt. — Im Buch III, lect. 12, d wird geſagt, daß die ſinnlichen Quantitäten nicht gleich den Zahlen in's Unendliche wachſend gedacht werden können. Die Zahlen können in's Unendliche wachſend gedacht werden, weil jede Quantität als Continuum potentiell in's Unendliche theilbar iſt; hingegen hat kein actuelles Quantum die Potenz zu einer unendlichen Vergrößerung in ſich. Averroes will noch einen anderen Grund für das Geſagte geltend machen, daß nämlich die Potenz zur Vermehrung der Größe in einer und derſelben Quantität iſt, die Potenz aber zur Erhöhung der Zahlen in verſchiedenen Zahlen, inſofern ſich zu jeder Zahl etwas hinzufügen läßt.

Aber dieſer Grund iſt werthlos; denn wie es verſchiedene Species der Zahlen gibt, ſo auch verſchiedene Species des Größenmaaßes, ſoweit nämlich cubitus, bicubitus u. ſ. w. Species der Quantität ſind. Und andererſeits iſt es in der Erhöhung der Zahlen auch die eine und dieſelbe niedere Zahl, welche durch Hinzufügen neuer Einheiten zu einer größeren Zahl gemacht wird; mithin würde das, was Averroes von der Unvermehrbarkeit einer Quantität in's Endloſe ſagt, eben ſo gut von der Zahl gelten.— Im Buch IV, lect. 7, a wird geſagt, daß die oberſte Himmelsſphäre keinen Ort habe. Dieß ſcheint aber unmöglich, da ſie doch eine örtliche Bewegung hat. Dieſer Schwierigkeit weichen Einige aus, indem ſie annehmen, daß die letzte Sphäre keine räumliche Ausdehnung habe, ſondern nur die äußerſte Peripherie des alle Körper durchdringenden Weltraumes ſei. Aber dann müßte entweder Ort und Örtliches identiſch ſein, oder es müßten einige Dimenſionen des Raumes an ſich exiſtiren, und doch zugleich in den Dimenſionen der ſinnefälligen Körper enthalten ſein, was Alles nicht denkbar iſt. Deßhalb behauptete Alexander, daß die äußerſte Himmelsſphäre in gar keiner Weiſe einen Ort einnehme; Örtlichkeit ſei überhaupt gar nicht als weſentliches Merkmal im Begriffe des Körpers enthalten. Mit Beziehung auf dieſe Anſicht behauptete weiters Avicenna, daß die Bewegung der oberſten Himmelsſphäre keine Ortsveränderung, ſondern nur eine Veränderung in der Lage ſei, gegen die Ariſtoteliſche Anſicht, welche nur drei Arten von Bewegung, nämlich in Hinſicht auf Quantität, Qualität, Ort zuläßt. Avicenna überſieht aber, daß die Bewegung in kein genus gehöre, deſſen Species ihrem Begriffe nach etwas Untheilbares andeuten; hieher gehören die Begriffe des ſubſtanziellen Seins und der Lage, deren Objecte keine Steigerung oder Minderung zulaſſen. Zudem ſchließt ja jede Veränderung der Lage auch eine Ortsveränderung, obſchon nicht des ganzen Körpers, ſo doch ſeiner Theile in ſich. Avempace meinte, man müſſe unterſcheiden zwiſchen der Art, wie ein kreisförmig bewegter, und zwiſchen jener, wie ein geradlinig bewegter Körper im Raume ſei. Da nämlich die gerade Linie unvollkommen iſt und durch Verlängerung einen Zuwachs erhält, ſo erfordert ein geradlinig bewegter Körper einen äußerlich umſchließenden Ort; die Zirkellinie hingegen kehrt in ſich ſelbſt zurück, und deßhalb fordert ein kreisförmig bewegter Körper keinen äußerlich umſchließenden Ort, ſondern einen Ort, um

den er ſich bewegt. Demnach wäre die convexe Oberfläche der letzten Körperſphäre der Ort der erſten Himmelsſphäre. Dieß iſt aber den früher entwickelten Lehren des Ariſtoteles entgegen, daß nämlich jeder Körper einen Inhalt habe, und Raum und Räumliches ſich völlig decken. Daher gibt Averroes eine andere Auskunft und ſagt: die oberſte Himmelsſphäre hat einen Ort, aber per accidens. Um dieſe Bemerkung zu begreifen, muß man berückſichtigen, daß Alles, deſſen Ort durch ein anderes Örtliches beſtimmt iſt, per accidens ſeinen Ort habe; ſo der Nagel im Schiffe oder der in einem Kahne ruhende Menſch; ähnlicher Weiſe hat die kreiſende oberſte Sphäre einen Ort, weil der unbewegliche Mittelpunct, um welchen ſie kreist, örtlich iſt. Soll aber dieſer Grund gelten, dann kann die oberſte Himmelsſphäre auch bloß per accidens der Bewegung unterworfen ſein, woraus weiter folgen würde, daß eine accidentelle Bewegung den Vorrang habe vor allen übrigen Bewegungen, welche weſentlich und per se ſtatt haben müſſen. Darauf hilft man ſich freilich mit der Auskunft, zu einer kreisförmigen Bewegung werde nicht erfordert, daß der kreiſende Körper per se im Raume ſei. Dieß ſtimmt aber nicht mit den Erklärungen des Ariſtoteles; denn Ariſtoteles ſagt nur, daß etwas per accidens im Raume ſein könne, inſofern als dasjenige, worin es iſt, im Raume ſei; aber nicht zufolge deſſen, daß etwas ganz außer ihm Befindliches im Raume ſei. Deßhalb iſt die Anſicht des Themiſtius vorzuziehen, daß die höchſte Sphäre durch ihre Theile ein örtliches Sein habe. Ein örtliches Sein der Körper gibt es nämlich nur in Folge der Bewegung der Körper; in der kreisförmigen Bewegung (Drehung) verändert aber der Körper nicht als ganzer, ſondern nur in ſeinen einzelnen Theilen ſeinen Ort. Freilich iſt die oberſte Sphäre ein Continuum, und enthält als ſolches keine actuell im Raume befindlichen Theile; aber dieſe haben doch potenziell ein örtliches Sein, und würden, durch actuelle Theilung ausgeſchieden, im Ganzen als ihrem Orte ſich bewegen, wie man an den leicht theilbaren flüſſigen Continuis beobachten kann. Man darf es nicht ſonderbar finden, daß die oberſte Sphäre nicht durch das, was ſie actuell iſt, ſondern durch das, was ſie potenziell iſt, ein örtliches Sein habe. Vielmehr entſpricht dieß der Stellung der oberſten Sphäre, welche als ſolche mehr uniform und der Bewegung minder unterworfen ſein kann, als die von ihr beherrſchten und umſchloſſenen Körper. Auch recht-

fertiget ſich die Anſicht des Themiſtius aus den unmittelbar im Texte folgenden Erklärungen des Ariſtoteles über die Art und Weiſe, wie der Himmel ein örtliches Sein habe. — Im Buch IV, lect. 12, g werden die Einwendungen zur Sprache gebracht wider die im Vorausgehenden beigebrachten Beweiſe des Ariſtoteles, daß die Verſchiedenheiten in den Geſchwindigkeiten der Bewegungen nicht von der Verſchiedenheit der Medien abhängen. Da laſſen nun Einige das Argument des Ariſtoteles nicht gelten, daß die Bewegung im Leeren kein beſtimmbares Verhältniß zur Bewegung in einem erfüllten Medium habe. Denn jede Bewegung habe eine beſtimmte Schnelligkeit, die ſich aus dem Verhältniß zwiſchen der bewegenden Kraft und dem beweglichen Gegenſtande ergebe, wenn auch gar kein widerſtehendes Medium vorhanden ſei, wie bei den Himmelskörpern; das erfüllte Medium kann lediglich nur die natürliche Schnelligkeit der Bewegung hemmen. Dieſen Einwand ſucht nun Averroes zu widerlegen. Er gehe erſtlich aus einer falſchen Vorſtellung hervor; man ſtelle ſich nämlich die Verzögerung als eine Art Verlängerung vor, wie bei einer Linie, und die Entfernung des verzögernden Mediums als eine Art Abkürzung oder Subtraction, ſo daß dann nur die natürliche Schnelligkeit übrig bleibe; man überſehe aber, daß bei Verlängerung oder Verkürzung einer Linie nicht jeder Theil der Linie länger oder kürzer wird, wie bei Verzögerung oder Beſchleunigung der Bewegung jeder Theil derſelben verzögert oder beſchleuniget wird. Allerdings reſultire Schnelligkeit oder Langſamkeit der Bewegung aus dem Verhältniß zwiſchen bewegender Kraft und bewegtem Gegenſtande; aber das Bewegliche müſſe dem Bewegenden einen gewiſſen Widerſtand leiſten, der aus drei Urſachen herkommen kann, erſtlich aus der Lage des Bewegten ſelber, dann aus der Natur des Bewegten, z. B. wenn das Schwere aufwärts geſchwungen werden ſoll, endlich von Seite des Mediums. Bei den Himmelskörpern liegt der Grund des Widerſtandes bloß im Beweglichen als ſolchem, bei den beſeelten irdiſchen Körpern in ihnen und im Medium zugleich, bei den elementaren und anorganiſchen Körpern bleibt nach Abzug der Form, die ſie durch das Bewegende haben, nichts als die widerſtandloſe Materie übrig, daher die Bewegung dieſes Körpers einzig nur durch das Medium retardirt werden könne. In dieſem letzteren Falle cauſire nun das Verhältniß des Bewegenden zum Bewegten keine Verzögerung der Bewegung;

mithin müſſen die von Ariſtoteles gegebenen Ausführungen auf die Bewegungen der lebloſen ſchweren und leichten Körper bezogen werden. Aber dieſe Erklärung des Averroes iſt ganz und gar nicht ſtichhältig. Denn obwol erſtlich die Größe der Verzögerung nicht nach Art einer quantitas continua, ſondern einer intenſiven Quantität wächſt, ſo iſt doch die Zeitquantität, von welcher die Argumentation des Ariſtoteles ausgeht, nach Art einer quantitas continua; die Zeit wächſt in der That durch Hinzufügung von Zeit zur Zeit, und zieht man die durch die verzögernden Urſachen cauſirten Verlängerungen der Zeit ab, ſo bleibt die Zeit der natürlichen Schnelligkeit übrig. Weiters iſt es unwahr, daß in den anorganiſchen ſchweren und leichten Körpern nach Abzug der Form nichts mehr übrig bleibe, als die widerſtandloſe Materie; es bleibt die Quantität übrig, und als Quantum ſteht der bewegte Körper noch immer mit Widerſtandskraft ſeinem Beweger gegenüber. Bei den Himmelskörpern läßt ſich keine andere Widerſtandskraft denken als dieſe. Beſſer und kürzer erklärt man die Argumentation des Ariſtoteles, ſtatt ſie für eine ratio demonstrativa zu nehmen, als einen bloßen Widerlegungsgrund wider die Meinung Jener, die ein Vacuum annehmen, um die Möglichkeit der Bewegung zu erklären. Ariſtoteles geht, wie auch ſchon in einer kurz vorausgehenden Stelle, in die Meinung ſeiner Gegner ſo weit ein, daß er ſeine Argumentation ſo einrichtet, als ob wirklich Schnelligkeit oder Langſamkeit der Bewegung einzig durch die Beſchaffenheit des Mediums bedingt wäre. — Ein anderer Zweifel, welcher gegen die oben erwähnte Beweisführung des Ariſtoteles vorgebracht wird, lautet: Wenn das erfüllte Medium die Bewegungen verzögert, ſo gibt es in der ſublunariſchen Region keine einzige ungehemmte Bewegung, was unzuläßig ſcheint. Averroes meint, die Bewegung der anorganiſchen ſchweren und leichten Körper fordere ein ſolches Hinderniß, damit ſie gegen die bewegende Kraft einen Widerſtand ausüben könnten. Richtiger aber iſt es, zu ſagen, daß jede natürliche Bewegung an einem Orte, der dem bewegten Gegenſtande nicht natürlich iſt, ihren Ausgang nimmt, um ihn zu ſeinem natürlichen Orte hinzuführen. Daher iſt es ganz in der Ordnung, daß ſich ihm etwas nicht Natürliches beigeſelle, bis er ſeinen natürlichen Ort erreicht hat. — Im Buch V, lect. 3 wird gezeigt, daß von Bewegung bloß mit Rückſicht auf die drei Kategorien Quantität, Qualität und Örtlichkeit die Rede ſein könne,

nicht aber mit Beziehung auf Subſtanzialität, Relation und Thun oder Leiden. Die Prädicamente bezüglich des Wann, der Lage und des Habens werden ganz übergangen, weil ſie ohnehin gar nicht in Frage kommen können; denn das Wann bedeutet in tempore esse, die Zeit aber das Maaß der Bewegung; die Lage drückt ein Verhältniß der Theile zu einander aus, fällt alſo unter die Kategorie der Relation; das Haben bezeichnet gleichfalls ein Verhältniß des Körpers zu den ihm Anhaftenden, gehört alſo ebenfalls unter die Kategorie der Relation. Daß es in genere substantiae keine Bewegung gebe, wird ſo bewieſen: Jede Bewegung iſt zwiſchen Entgegengeſetztem; der Subſtanz iſt aber nichts entgegengeſetzt, alſo gibt es keine Bewegung mit Beziehung auf die Subſtanz. Dieß ſcheint aber dennoch fraglich; Ariſtoteles ſagt anderswo, daß Waſſer und Feuer einander entgegengeſetzt ſeien, daß der Himmel weder generabel noch corruptibel ſei, weil ihm kein Contrarium gegenüberſteht, woraus zu folgen ſcheint, daß die corruptiblen Dinge conträr oder aus Contrarietäten zuſammengeſetzt ſeien. Darauf ſagen nun Einige, die corruptiblen Subſtanzen, die einander entgegengeſetzt ſind, ſtehen nicht nach ihren Subſtraten, ſondern vermöge ihrer Formen im Gegenſatz zu einander. Aber dann könnte die Behauptung des Ariſtoteles nicht länger ſtehen, daß die Kategorie der Subſtanz die Bewegung ausſchließe; denn in der Alteration findet ein Übergang von einer Form zur anderen ſtatt. Daher wird man die Contrarietät zwiſchen Waſſer und Feuer richtiger in den activen und paſſiven Qualitäten beider Körper: warm und kalt, feucht und trocken, ſuchen. Aber hier erwächſt eine neue Schwierigkeit: denn die passiones propriae gehen aus den Principien des Subjectes, Materie und Form, hervor; ſind nun die passiones propriae verſchiedener Subjecte einander conträr entgegengeſetzt, ſo müſſen es auch die ſubſtanziellen Formen ſein. Zudem wird jedes genus nach ſeinen conträren Differenzen getheilt; da nun die Differenzen durch die Weſensformen der Dinge beſtimmt ſind, ſo müſſen dieſe ſelbſt in conträren Gegenſätzen zu einander ſtehen. Aus dieſen Schwierigkeiten kommt man heraus, wenn man auf den gemeinſamen Grund aller Gegenſätzlichkeit zurückgeht. Nun reducirt ſich alle Gegenſätzlichkeit auf den Grundgegenſatz von Fülle und Mangel; und es gibt gewiſſe genera, innerhalb welcher nur zufolge dieſes allgemeinen Grundgegenſatzes eine ſpecifiſche Differenz ſtatt hat, ohne daß

zwiſchen den zufolge dieſer allgemeinen Urſache conträr entgegengeſetzten Species eine in ihrem ſpecifiſchen Weſen gelegene Contrarietät ſtatt hätte. Denn dazu wird überdieß noch erfordert: ein weiteſter Abſtand von einander innerhalb deſſelben genus, und die Möglichkeit eines continuirlichen Überganges von einem der beiden weiteſt von einander abſtehenden termini zu dem anderen. Dieſe beiden beſonderen Bedingungen treffen nun z. B. bei den Zahlen ſichtlich nicht zu, indem nur der eine der beiden erforderlichen termini vorhanden iſt, nämlich die Zweizahl als terminus a quo, nicht aber der andere terminus, der ſich gar nicht beſtimmen läßt, weil die Zahlen in's Unbegränzte wachſen. Ferner findet in der Aufeinanderfolge der Zahlen kein continuirlicher Übergang ſtatt; denn die Einheit, um welche jede Zahl größer iſt, als die ihr unmittelbar vorangehende kleinere, iſt etwas Untheilbares, ſomit hat jede nächſt größere Zahl einen untheilbaren Überſchuß voraus. Und eben ſo verhält es ſich mit den ſubſtanziellen Formen, die in aufſteigenden Graden an Rang eine über der anderen ſtehen, wie die Zahlen in ihrem ſucceſſiven Wachſen. Auch die ſubſtanziellen Formen ſtehen nicht in weiteſten Diſtanzen von einander ab, weil daſſelbe materielle Subſtrat nach Abwerfung der einen Weſensform unmittelbar eine andere ſich aneignen kann ohne Dazwiſchentreten einer mittleren; und weil das esse jeder ſubſtanziellen Form etwas Untheilbares iſt, ſo daß ein allmähliges Schwinden der einen Form mitſammt einem allmähligen Entſtehen der anderen nicht denkbar iſt. Aus dem Geſagten geht auch hervor, daß der Beweis des Ariſtoteles für das Nichtſtatthaben der Bewegung in genere substantiae kein bloßer Wahrſcheinlichkeitsbeweis, wie Averroes annimmt, ſondern ein ſtringeter Beweis (ratio demonstrativa) ſei. Übrigens ließe ſich daſſelbe Reſultat noch auf einem anderen Wege erzielen. Die passiones propriae der Subſtanzen gehören zur dritten Species in genere qualitatis; zwiſchen entgegengeſetzten Qualitäten finden wol continuirliche Übergänge ſtatt, aber keine größten Diſtanzen von Quantität und Ort, wenn man Quantität und Ort im Allgemeinen, und nicht beſondere beſtimmte Quanta und Diſtanzen meint. — Im Buch VI, lect. 5, n wird ein Zweifel des Averroes erörtert über den Beweis, den Ariſtoteles für den Satz führt, daß alles Bewegliche theilbar ſei. Soll dieſer Satz allgemein gültig ſein — bemerkt Averroes — ſo muß er auf das in Bewegung befindliche Beweg-

liche ſich beziehen, und wird unter Bewegung jede Art von Veränderung verſtehen müſſen, ſo daß auch Generation und Corruption der Subſtanzen mitinbegriffen werden kann. Aber — bemerkt er weiter — Generation und Corruption ſind untheilbare Umwandlungen; das Feuer iſt in ſeiner Erzeugung nicht theils Feuer, theils Nicht-Feuer. Wie läßt ſich die Behauptung des Ariſtoteles dennoch halten? Averroes prüft nun mehrere Antworten, welche zur Löſung dieſer Schwierigkeit gegeben wurden. Alexander behauptet, keine Umwandlung ſei untheilbar; aber dieß iſt durchwegs gegen die Lehre des Ariſtoteles und der geſammten Peripatetiker. Themiſtius meint, wenn es eine Umwandlung ohne Zeitverlauf gebe, ſo ſei dieß etwas nicht in die Augen Fallendes, Ariſtoteles hingegen wolle nur derlei vorbringen, wovon ſich alle überzeugen können. Aber die Theilbarkeit des Beweglichen — erwidert Averroes — ſei etwas noch Verborgeneres als die Theilbarkeit der Veränderung; demnach wäre der Beweis des Ariſtoteles ganz nichtsſagend. Avempace ſagt, es handle ſich hier nicht um quantitative Theilung des Veränderlichen, ſondern um Theilung des Subjectes in ſeine conträr-entgegengeſetzten Accidenzen. Endlich gibt Averroes ſeine eigene Meinung ab; die Veränderungen, von welchen man ſagt, daß ſie ohne Zeitverlauf vor ſich gehen, ſind die termini einiger untheilbarer Bewegungen. Es trifft ſich, daß etwas ohne Zeitverlauf vor ſich gehe, inſofern jede Bewegung mit einem untheilbaren Augenblicke abſchließt. Dieſes Zutreffen iſt aber eine Accidenz des Wandlungsproceſſes, und da das Accidentelle in demonſtrativen Argumentationen übergangen wird, ſo ſpricht Ariſtoteles im Nachweiſe des obigen Satzes ſo, als ob jede Veränderung theilbar wäre und in der Zeit vor ſich gienge. Wenn man aber die Sache recht betrachtet, ſo erſcheint das von Averroes aufgeworfene Bedenken als ganz ungehörig. Denn Ariſtoteles ſtellt ja die Behauptung, daß alle Veränderung theilbar ſei, gar nicht als Axiom hin, ſondern kommt auf ſie erſt von der Theilbarkeit des Beweglichen. Er geht vielmehr davon aus, daß das zu Verändernde, ſo lange es noch als Ganzes und in allen ſeinen Theilen im terminus a quo ſteht, der Veränderung noch nicht unterliegt, und wenn es am terminus ad quem angelangt iſt, bereits verändert iſt. Ferner, daß es weder in beiden terminis zugleich, noch auch an keinem der beiden zugleich ſei, ſofern man unter dem terminus ad quem einen allernächſten

terminus verſteht. Daraus folgt nothwendig, daß es während der Veränderung theils an dem einen, theils an dem anderen terminus ſtehe. Dieß hat jedoch nicht bei allen Veränderungen auf dieſelbe Weiſe ſtatt. Bei jenen Veränderungen, zwiſchen deren Extremen es ein Mittleres gibt, iſt das zu Verändernde während der Veränderung theils an dem einen, theils am anderen Extrem secundum ipsa extrema. Wo aber kein Mittleres vorhanden, iſt das zu Verändernde in beiden Extremen nicht secundum extrema, ſondern zufolge eines mit ihm Verbundenen. So exiſtirt die Materie, wenn ſie aus der Privation in die Form des Feuers übergeht, theils unter der Privation ganz eigentlichſt (secundum se ipsam scil. privationem), theils unter der Form des Feuers, aber nicht des Feuers als ſolchen, ſondern zufolge der eigenen Dispoſition des Feuers, welche ſie theilweiſe annimmt, bevor ſie die Form des Feuers erlangt hat. In dieſem Sinne beweist dann Ariſtoteles ſpäter auch, daß die Generation und Corruption theilbar ſeien; da der Generation der Generationsproceß, der Corruption der Corruptionsproceß vorausgeht (quod generatur, prius generabatur; quod corrumpitur, prius corrumpebatur). Und daraus mag vielleicht Alexanders Äußerung zu erklären ſein, daß jede Umwandlung entweder als ſolche oder zufolge einer mit ihr verbundenen Bewegung theilbar ſei. Und eben ſo wenig mag Themiſtius mit ſeiner Behauptung, daß Ariſtoteles nur das offen Daliegende zeigen wollte, die vorhin erwähnten Ausgangspuncte der Ariſtoteliſchen Beweisführung gemeint haben; das von Ariſtoteles übergangene Latente ſind die Theilbarkeit und Untheilbarkeit der Veränderungen ſelber, wovon erſt ſpäter gehandelt werden ſollte. Indeß gilt das von Ariſtoteles bereits Bewieſene von allem Theilbaren und Untheilbaren, weil auch die untheilbaren Mutationen gewiſſermaaßen theilbar ſind, nicht nach ihren eigenen Extremen, ſondern zufolge deſſen, was mit ihnen verbunden iſt. Und das meint denn auch Averroes, wenn er ſagt, daß per accidens, nämlich zufolge deſſen, was mit den Extremen verbunden iſt, eine Veränderung ohne Zeitfolge ſtatt habe. — Einige ſtellen in Abrede, daß der erwähnte Satz des Ariſtoteles auf die Alteration Anwendung leide. Dieſe ſoll ſich, nach ihrer Anſicht nicht theilweiſe, ſondern in allen Theilen des alterirten Objectes zugleich vollziehen. Darauf iſt zu erinnern, daß Ariſtoteles in Phys. VI die Geſetze der Bewegung entwickelt, ſoweit

dieſe in vollkommener Regelmäßigkeit vor ſich geht, was bloß in der örtlichen Bewegung der Fall iſt. In der Subſumtion der alterirenden Bewegung unter die Geſetze der in ihrer Vollkommenheit dargeſtellten Bewegung hat man zu berückſichtigen, in welcher Art die Alteration an der Continuität der reinen Bewegung Theil habe. Die Alteration geſchieht durch eine äußere Kraft, welche nach dem begränzten Maaße ihres Vermögens wirkſam iſt, und demnach einen dem Umfang ihres Vermögens entſprechenden Theil des alterationsfähigen Objectes alterirt. Dieſer alterirte Theil wirkt abermals, wenn auch ſchwächer, auf einen ihm zunächſt anliegenden Theil, und dieſer gleichfalls wieder auf einen nächſten u. ſ. f. Das zuerſt alterirte Quantum wird ganz und im Momente alterirt. Aber auch in demjenigen Quantum, welches als Ganzes zugleich alterirt wird, findet eine Succeſſion ſtatt, indem nur die dem einwirkenden Agens zunächſt gelegenen Theile vollkommen, die übrigen aber je nach dem Grade ihrer Entfernung ſchwächer afficirt und erſt in Folge der allmählig ſich fortpflanzenden Intenſivität der auf das Nächſte ausgeübten Wirkung vollkommen alterirt werden. — Wieder andere gibt es, welche einen Einwand von gerade entgegengeſetzter Seite her erheben und behaupten, daß der erwähnte Satz des Ariſtoteles nur auf den Alterationsproceß eigentlichſte Anwendung leide. Ariſtoteles wolle ſagen, dasjenige, was bewegt wird, hat während der Bewegung zugleich Theil an dem terminus a quo und am terminus ad quem. In der örtlichen Bewegung habe dieß nur in einem gewiſſen Sinne Wahrheit, ſofern nämlich die Mitte zwiſchen beiden terminis einem jeden derſelben gegenüber den entgegengeſetzten anderen repräſentirt, wie z. B. die in der Mitte zwiſchen Feuerregion und Erde befindliche Luft der Erde gegenüber das „Oben“, der Feuerregion gegenüber das „Unten“ repräſentirt. Dieſe Auslegung iſt aber gezwungen und gegen den Wortlaut des Textes. Denn Ariſtoteles ſpricht von den Theilen des Beweglichen, nicht von den Theilen des Mediums; zudem hat er die Abſicht, zu beweiſen, daß das Veränderliche theilbar ſei, was ſich aus der in jenem gezwungenen Sinne aufgefaßten Stelle nicht folgern ließe. Deßhalb glaubt auch Avempace, daß Ariſtoteles nicht von der quantitativen Theilung des Beweglichen, ſondern von der Theilbarkeit secundum formas ſprechen wolle, ſofern nämlich das Veränderte während der Veränderung etwas von beiden gegenſätzlichen Formen an ſich habe.

Aber Ariſtoteles will, wie aus dem ſpäter Folgenden erhellt, zeigen, daß das Bewegliche gleich anderen Continuis quantitativ theilbar ſei. Endlich iſt obige Auslegung auch darum gezwungen, weil Ariſtoteles den Worten des Textes zufolge offenbar nicht ſagen will, daß das zu Verändernde während der Veränderung theils im terminus a quo und theils im terminus ad quem ſei; ſondern vielmehr, daß es nach einem Theile ſeiner ſelbſt in dem einen terminus, und nach einem Theile ſeiner ſelbſt im anderen terminus ſtehe. — Im Buch VII, lect. 1 beweist Ariſtoteles, daß alles Bewegte von etwas Anderem bewegt wird. Beweis: Was ſich durch ſich ſelbſt bewegt, hört von ſeiner Bewegung nicht auf, wenn ein anderes Bewegliches ruht. Hört es aber von ſeiner Bewegung auf, ſobald dieſes Andere ruht, ſo muß es von dieſem Anderen bewegt worden ſein. Nehme man nun A——C——B als ein durch ſich ſelbſt bewegtes Object, und denke es in C getheilt. Geſetzt, daß B aufhört, ſich zu bewegen, ſo muß nothwendig das ganze AB ruhen. Sollte der Theil AC noch in Bewegung bleiben, ſo könnte das Ganze AB nicht ein zuerſt durch ſich ſelbſt in Bewegung Geſetztes ſein, indem kein Ganzes, von welchem bloß ein Theil in Bewegung iſt, ein von und durch ſich Bewegtes (primo et per se motum) ſein kann. Damit kommen wir aber auf ein der urſprünglichen Annahme über AB entgegengeſetztes Reſultat. Alſo muß, wenn BC ruht, das Ganze AB ruhen. Daraus ergibt ſich aber unter Beiziehung der dieſer Entwickelung vorangeſtellten Sätze, daß das Ganze AB von etwas Anderem bewegt ſein müſſe. Gegen dieſen Beweis des Ariſtoteles werden nun verſchiedene Einwendungen erhoben. Galenus beſtreitet die erſten Vorderſätze des Beweiſes: es ſei falſch, aus der Bewegung eines Theiles vom Ganzen bei gleichgültiger Ruhe des anderen Theiles zu ſchließen, daß das Ganze nicht per se bewegt werde; denn was zum Theile bewegt iſt, iſt per se bewegt. Aber Galenus wurde durch die äquivoke Vielſinnigkeit des Ausdruckes per se getäuſcht. So weit per se den Gegenſatz zu per accidens ausdrückt, iſt die Bemerkung des Galenus richtig. In unſerer Stelle ſoll per se nicht bloß den Gegenſatz zu per accidens, ſondern auch zu dem, was bloß vom Theile gilt, alſo etwas, was im Ganzen als ſolchem liegt, ausdrücken; daher auch Ariſtoteles zu per se noch hinzufügt: primo, d. h. durch ſich

ſelbſt und nicht durch ein Anderes. Dringlicher iſt die Einwendung des Avicenna: Ariſtoteles ſtelle eine unmögliche Vorausſetzung auf, nämlich daß an einem Ganzen ein Theil ruhe, während der andere in Bewegung ſei; iſt die Vorausſetzung unmöglich, ſo muß auch die daraus gezogene Folgerung unmöglich ſein, nämlich, daß das Ganze nicht von und durch ſich ſelbſt (primo et per se) bewegt werde. Darauf ließe ſich wol antworten, daß dasjenige, was nach der Natur eines beſtimmten Körpers, z. B. des Himmels oder des Feuers, unmöglich ſei, doch mit dem Begriffe des Körpers im Allgemeinen vereinbar ſei, weil man ſich den Körper ſowol als ruhend, denn auch als bewegt denken könne. Avicenna läßt jedoch dieſe Vermittelung nicht gelten, erſtlich, weil ſich das Ruhen, was von einem Theile des Körpers angenommen wird, mit gleichem Grunde vom Körper im Ganzen annehmen läßt, und demzufolge die zum Behufe des Beweiſes vorgenommene Theilung des beweglichen Objectes und Annahme eines ruhenden Theiles überflüſſig iſt. Sodann auch, weil eine Propoſition etwas ſchlechthin Unmögliches ausſagt, wenn das Prädicat, was mit dem Genus vereinbar wäre, mit dem ſpecifiſchen Charakter des im Genus inbegriffenen Subjectes nicht vereinbar iſt. Darum ſucht Avicenna die Sache in anderer Weiſe zurecht zu legen; es könne etwas als möglich ausgeſagt werden unter Vorausſetzung einer an ſich unmöglichen Propoſition, z. B. si homo est asinus, est animal irrationale. Eben ſo könne gefolgert werden: Wenn von einem ſich ſelbſt bewegenden Ganzen ein Theil ruht, muß das Ganze ruhen. Bis hieher iſt die Auffaſſung des Averroes richtig; aber er irrt, wenn er weiter ſagt, daß der Beweis des Ariſtoteles keine demonstratio propter quid, ſondern eine bloße demonstratio quia ſei. Denn Ariſtoteles will die Urſache angeben, warum es unmöglich ſei, daß ein Bewegliches ſich aus ſelber in Bewegung ſetze. Sich ſelber bewegen heißt, ſelber Urſache der eigenen Bewegung ſein. Was aber in einem Dinge als Urſache von etwas iſt, muß dieſem Dinge primär zukommen, wie z. B. die Wärme dem Feuer, welches daher das primum calidum iſt. Nun aber hat Ariſtoteles bereits in Phys. VI gezeigt, daß es in der Bewegung kein primum gebe, weder hinſichtlich der Zeit, noch hinſichtlich der Größe oder des beweglichen Objectes, weil alle dieſe Dinge theilbar ſind. Alſo läßt ſich kein primum finden, deſſen Bewegung nicht wieder von etwas Vorausgehendem abhienge; denn

die Bewegung des Ganzen hängt, wie Aristoteles früher zeigte, von den Bewegungen der Theile ab, und läßt sich in diese zertheilen. Er schließt: Würde der Theil sich nicht bewegen, so bliebe auch das Ganze unbewegt. Übrigens stimmt die Aristotelische Ansicht mit der Platonischen zusammen, und die Differenz zwischen beiden besteht nur im Worte. Plato behauptet zwar allerdings, daß es Substanzen gebe, die sich selbst bewegen; aber er meint damit geistige Substanzen, und unter deren Bewegungen nicht solche, wodurch das Ding erst sein Sein und Wesen auswirkt (actus imperfectorum), sondern Acte des bereits fertigen Wesens. — Im Buch VII, lect. 6, a wird durchgeführt, daß die in die erste Species der Qualitätskategorie gehörigen seelischen Habitus, zunächst jene des Begehrungsvermögens: Tugenden und moralische Gebrechen, an sich genommen der Alteration nicht unterliegen. Um dieß ersichtlich zu machen, geht er davon aus, daß die Tugend eine Vollkommenheit ist. Daran schließt nun Averroes folgende Argumentation: Jede Vollkommenheit ist einfach und untheilbar; das Einfache und Untheilbare ist inalterabel und auch sonst keiner Bewegung unterworfen, wie in Phys. V bewiesen wird; also u. s. w. Aber dieses Raisonnement paßt nicht auf das sittlich verderbte Wesen der Seele, welches in Corruption und Remotion der Vollkommenheit besteht, und nicht auf eine, sondern auf vielfache Weise sich ereignet. Auch ist es nicht die Gewohnheit des Aristoteles, dasjenige, wovon der Schluß hauptsächlich abhängt, vorauszuschicken. Darum wird man besser thun, den Sinn der Argumentation so zu fassen, wie im Vorausgehenden, wo von den Qualitäten der Körper, Form und Figur, die Rede ist: Man sagt nicht, daß etwas alterirt (ein Anderes) werde, wenn es vervollkommnet wird; und eben so wenig, wenn es verdorben wird. Wenn nun Tugend eine Vervollkommnung, Laster ein Verderbniß ist, so gibt es in Hinsicht auf Tugend und Laster keine Alteration.— Zu besonders ausführlichen Auseinandersetzungen mit Averroes gibt das Buch VIII Anlaß; so gleich die Eingangsworte dieses Buches lect. 1, a. Averroes behauptet, Aristoteles wolle im ersten Abschnitte die Frage über die Ewigkeit der Bewegung nicht im Allgemeinen, sondern mit Beziehung auf die erste und oberste Bewegung behandeln. Dawider spricht der Text gleich in den ersten Worten; ferner Gang und Methode der Entwickelung in diesem Abschnitte und im ganzen Buche. Aristoteles

pflegt überall aus den rationibus propriis der zu beſprechenden Sache zu argumentiren; aber keiner der in lect. 1 angeführten Beweisgründe bezieht ſich ſpeciell auf den motus primus, ſondern jeder nur auf die Bewegung im Allgemeinen. Ferner wäre ja die ſpäter nachfolgende Unterſuchung, ob es ewig bewegte Dinge gebe, vollkommen überflüſſig, wenn im Voraus ſchon unterſucht worden wäre, ob es eine oder mehrere ewige Bewegungen gebe. Averroes ſelber muß geſtehen, daß nach ſeiner Auffaſſung die Anordnung der Materien eine ganz confuſe ſei. Endlich iſt auch noch zu erwägen, daß Ariſtoteles die im Anfange des Buches gegebenen Entwickelungen zum Stützpunct einer ſpäter folgenden Beweisführung für die Ewigkeit einer erſten Bewegung macht; alſo kann er nicht ſchon im erſten Capitel die Ewigkeit einer erſten Bewegung beweiſen wollen. Der Grund, den Averroes für ſeine Anſicht anführt, iſt völlig nichtsſagend. Er meint, wenn Ariſtoteles hier von der Ewigkeit der Bewegung im Allgemeinen handeln wolle, ſo ſeien ſeine Erörterungen ungenügend; denn er zeigt nicht, wie eine Bewegung ſich ewig fortſetzen könne. Aber dieß iſt ja vor der Hand für den Zweck des Ariſtoteles gar nicht nothwendig; und zudem folgt die vermißte Erörterung ohnehin baldigſt nach. — In lect. 2, a beſagt der Text des Ariſtoteles, daß jede Bewegung ein Subject der Bewegung als gegebenes Prius vorausſetze. Davon nimmt Averroes Anlaß, die Schöpfung aus Nichts zu beſtreiten. Er bringt noch andere Gründe dagegen vor: Wenn ein Gegenſtand aus Weiß in Schwarz ſich ändert, ſo iſt es für das Schwarz etwas Accidentelles, aus dem Weiß durch Zurückweichen deſſelben zu entſtehen und an deſſen Stelle zu treten; per se wird es hingegen aus dem Subjecte, welches der Träger der wechſelnden Farben iſt. Verallgemeinert man nun die in dieſem Beiſpiele dargelegte Wahrheit, ſo ergibt ſich, daß überhaupt alles Werden aus Entgegengeſetztem per accidens ſtatt hat und demzufolge das Gewordene ein Subject fordert, aus welchem es per se wird. Alſo iſt ein Entſtehen des Seienden aus reinem Nichts nicht denkbar. Auch beruft ſich Averroes auf den Spruch der alten Phyſiker: Aus Nichts wird Nichts; der gemeine Haufen denkt nur deßhalb anders, weil für ihn das, was nicht in die Sinne fällt, nicht exiſtirt, und weil er von der Macht der höchſten Weltурſache recht handgreifliche Beweiſe verlangt. Indeß verfällt Averroes ſelber einem höchſt unwiſſenſchaftlichen Irrthum,

indem er die Macht der allgemeinſten Urſache auf das Vermögen der particulären Agentien beſchränkt, die allerdings eines Stoffes als Subſtrates ihrer Thätigkeit bedürfen. Auch hat er Ariſtoteles wider ſich, welcher in Metaph. II beweist, daß das maxime verum und maxime ens die Seinsurſache alles Exiſtirenden iſt, mithin auch des potenziellen Seins der Materie. Dieſe Hervorbringung des allgemeinen Seins kann keine Bewegung ſein, da jede Bewegung ein Subject der Bewegung vorausſetzt; ſondern ſie iſt Emanation. Daher kann auch der von Ariſtoteles an unſerer Stelle behauptete Satz, daß alle Bewegung ein Subject der Bewegung vorausſetze, nicht gegen die Schöpfung aus Nichts geltend gemacht werden. Was den aus dem oben angeführten Beiſpiel vom Farbenwechſel abgeleiteten Satz anbelangt, ſo gilt er, wie in Phys. I bewieſen wird, gleichfalls nur in Beziehung auf particuläre Hervorbringungen; z. B. dieſes Thier kann nicht aus einem Nichtthiere, dieſes Pferd nicht aus einem Nichtpferde geworden ſein; aber das Thier im Allgemeinen und ſo auch das Sein im Allgemeinen muß letztlich aus einem Nichtthier, aus einem Nichtſein geworden ſein. Eben ſo wenig iſt die Berufung auf die alten Phyſiker ſtichhältig, da dieſe über die Erkenntniß particulärer Urſachen nicht hinausgekommen ſind; die früheſten unter ihnen erforſchten bloß die Urſachen der accidentellen Änderungen, ſpätere ſchritten zur Unterſuchung der Urſachen ſubſtanzieller Änderungen fort, erſt Plato und Ariſtoteles erhoben ſich zum Gedanken einer höchſten Urſache des geſammten Seins. — Wenn Ariſtoteles zu beweiſen ſucht, daß es eine Bewegung immer gegeben habe und immer geben werde, ſo iſt der erſte Theil der Behauptung wider den chriſtlichen Glauben; den zweiten Theil kann man zugeben, indem es in alle Ewigkeit Bewegungen geben wird, beſonders der Menſchen, der ſeligen ſowol als der unſeligen. Einige haben ſich fruchtlos bemüht, den Ariſtoteles mit der chriſtlichen Lehre in Einklang zu ſetzen, durch die Annahme, daß er die Frage von der Ewigkeit der Bewegung als eine problematiſche behandle. Aber dawider ſpricht der Wortlaut des Textes; und zudem dient der Satz von einer ewigen Bewegung ſowol in dieſem Buche als in Metaph. XI zum Ausgangspunct für den Nachweis eines ewigen Bewegers. Indeß beweiſen die Gründe des Ariſtoteles für eine ewige Bewegung eigentlich nur ſo viel, daß die Bewegung auf natürliche Weiſe entſtanden ſei; nicht aber, daß

die Bewegung nicht erſt mit der Hervorbringung der Dinge durch das erſte Princip angefangen habe. Dieſe Hervorbringung der Dinge geſchieht aber durch Emanation; und mag man ſich dieſelbe ewig oder zeitlich denken, immer bleibt ſie ein aller Bewegung des Hervorgebrachten vorausgehender Act. Alſo iſt die Bewegung nicht ewig. Nur wenn ein particuläres Agens, welches eines materiellen Subſtrates ſeiner Wirkſamkeit bedarf, Urſache alles Beweglichen und Bewegten wäre, müßte eine Bewegung von Ewigkeit her gedacht werden. Und eben auf dieß, auf Bildung der Materie durch ein höchſtes Agens, bezieht ſich eigentlich die ganze Argumentation des Ariſtoteles. Gegen den Einwurf, daß das Schaffen in Gott ſelber eine Veränderung cauſire, iſt zu erinnern, daß Gott nicht durch ſeine Natur, ſondern durch ſeinen Verſtand und Willen wirkt, der von Ewigkeit her auf Hervorbringung einer zeitlich anfangenden Sache determinirt ſein kann, und die Zeit ſelbſt im Schaffen hervorbringt. Ariſtoteles freilich nimmt eine ewige Zeit an; aber es iſt ihm nur ſo viel zuzugeben, daß es immer ein Nunc gibt, nicht aber, daß dieſes Nunc Anfang oder Ende eines Zeitverlaufes ſein müſſe, es wäre denn, daß es von jeher ſeit immer eine Bewegung gegeben habe, was aber nach dem eben Geſagten nicht denkbar iſt. — Im Buch VIII, lect. 21 entwickelt der Text des Ariſtoteles dasjenige, was nothwendig vorausgeſchickt werden muß, um den richtigen Begriff eines erſten Bewegers feſtzuſtellen. Zu dem Ende wird bewieſen: erſtlich, daß zu einer endloſen Bewegung eine unendliche Macht erfordert werde; dann, daß ein Weſen von unbegränzter Macht unendlich groß ſein; endlich, daß der erſte Beweger Einer ſein müſſe. Der Beweis für den erſten Satz wird ſo geführt: Wo immer eine Bewegung ſtatt hat, muß man Dreierlei unterſcheiden: das Bewegende, das Bewegte und die Zeit der Bewegung. Dieſe drei Momente können entweder insgeſammt unendlich, oder insgeſammt endlich, oder theils endlich, theils unendlich ſein. Man bezeichne irgend ein Bewegendes durch A, das von ihm Bewegte durch B, die Zeit einer endloſen Bewegung durch C. Man nehme ferner einen Theil von A und bezeichne ihn durch D; und einen von D bewegten Theil des B und bezeichne ihn durch E. Die Zeit Z, innerhalb welcher die Bewegung von E verläuft, muß geringer ſein als C. Denn das Ganze braucht länger, um an einem beſtimmten Zeichen ſich vorüber zu bewegen, als ein Theil des Ganzen. Dem-

nach kann Z nicht gleich C unendlich, ſondern muß von endlicher Dauer ſein. Zieht man aber fortwährend von A ab, um das Abgezogene dem Theile D beizulegen, ſo wird A als endliche Größe endlich ganz verſchwinden; und eben ſo verhält es ſich mit B, wenn durch immerwährende Abzüge dem Theile E beigelegt wird; niemals aber wird C als unendliche Größe durch irgend welche endliche Abzüge verſchwinden. Und doch gibt die Summe der Bewegungszeiten der durch ſämmtliche Theile von A veranlaßten Bewegung nur eine endliche Größe. Mithin iſt die urſprüngliche Suppoſition falſch, daß eine endliche Kraft eine Bewegung von unendlicher Dauer cauſiren könne. Dieſe Argumentation wird von Avicenna in Zweifel gezogen; ſie iſt nicht univerſell. Denn es gibt auch endliche bewegende Kräfte und bewegte Objecte, von welchen ſich Nichts abziehen läßt; nämlich die himmliſchen Körper, auf welche in gegenwärtiger Argumentation nicht Bedacht genommen wurde. Darauf antwortet Averroes, daß man in den Prämiſſen eines Beweiſes auch etwas Unmögliches als wahr annehmen könne, um einen bedingnißweiſe richtigen Satz zu deduciren. Wenn z. B. der Menſch fliegt, ſo hat er Flügel. Was aber wider die Wahrheit eines bedingnißweiſe richtigen Satzes verſtößt, iſt falſch, wenn auch die Prämiſſe des Satzes falſch iſt; ſomit wäre auch die gegen den Schlußſatz des obigen Beweiſes gerichtete Behauptung falſch: eine endliche Kraft könne eine Bewegung von unendlicher Dauer veranlaſſen. Indeß bedarf es keiner ſo umſtändlichen Rechtfertigung des Beweiſes, wie Averroes ſie verſucht; es genügt, daß man eine in Wirklichkeit nicht mögliche Theilung eines Himmelskörpers im Gedanken vollziehe, wie man etwa an einem anderen Körper verſchiedene Theile durch Linien unterſcheidet und abgränzt; und das Ergebniß des Beweiſes bleibt als daſſelbe aufrecht. Wichtiger iſt ein anderer Zweifel. Es ſcheint nämlich, daß auch ein endliches Agens, wenn es incorruptibel und immerfort auf dieſelbe Weiſe zur Thätigkeit disponirt iſt, eine Bewegung von unendlicher Dauer veranlaſſen kann. Um dieſes Bedenken zu löſen, muß man zwiſchen den Theilen des Bewegten und zwiſchen den Räumen, welche durch die Bewegung durchmeſſen werden, unterſcheiden. Ein Theil des bewegten Objectes zieht in kürzerer Zeit an einem beſtimmten Puncte vorüber als das Ganze; und eben ſo durchſchreitet das Ganze des Objectes in kürzerer Zeit einen Theil des Bewegungsraumes als den ganzen

Raum. Ariſtoteles ſpricht aber offenbar nur von der Bewegungszeit eines Theiles des Beweglichen, nicht aber von den Bewegungsräumen, welche von den Theilen und vom Ganzen zu gleicher Zeit, weil mit gleicher Schnelligkeit, zurückgelegt werden. Wenn nun der Theil eines bewegten Objectes an einem beſtimmten Puncte in kürzerer Zeit vorüberzieht, als das Ganze, ſo iſt es unmöglich, daß dieſes Ganze eine Bewegung von endloſer Dauer habe, wenn es nicht unendlich iſt. Nun aber iſt es unmöglich, daß ein endloſes Bewegliches von einer endlichen Kraft bewegt werde, weil die Kraft des Bewegers immer größer ſein muß als jene des Bewegten. Alſo muß ein unendliches Bewegtes von einem unendlichen Beweger bewegt werden. Man könnte freilich noch einwenden, Ariſtoteles habe nicht bewieſen, daß die Bewegung auch in Hinſicht auf die Theile des Bewegten unendlich ſei, was doch nothwendig wäre, da das körperliche Univerſum begränzt und endlich iſt; alſo kann man auch nicht auf einen unendlichen Beweger ſchließen. In dieſer Beziehung hat man zu unterſcheiden zwiſchen dem causa per se und causa per accidens; und demnach auch zwiſchen einer Wirkung per se und per accidens. Eine Wirkung per se iſt das Endloſe in der Bewegung der Theile des Bewegten; eine Wirkung per accidens das Durchmeſſen eines beſtimmten Raumes. Die Quantität der Bewegung wird nach der Zahl der Reiterationen der Bewegung gemeſſen. Eine unendliche Zahl von Reiterationen zu bewirken, iſt die Wirkſamkeit einer causa per se; und deßhalb iſt hiezu eine unendliche Kraft nothwendig. Zur Hervorbringung einer unendlichen Zahl von Reiterationen der Bewegungen per accidens reicht eine veränderliche endliche Kraft aus, wie jene der Sonne, welche die Elemente der ſublunariſchen Sphäre immerfort zu bewegen im Stande wäre, wenn es überhaupt, wie Ariſtoteles behauptet, eine ewige Bewegung gäbe. — Weiters zeigt Ariſtoteles, daß die Kraft eines Agens der Größe des zurückgelegten Raumes proportionirt ſein müſſe. Daraus folgt, daß ein endlich Großes keine unbegränzte Kraft haben könne. Dieſer Satz wird durch den Nachweis zweier Vorausſetzungen geſtützt: 1) je größer die Kraft, deſto kürzer die Zeit, innerhalb welcher eine beſtimmte Wirkung hervorzubringen iſt. 2) Da jedoch jede Bewegung in der Zeit vor ſich geht, ſo kann auch ein Agens von unendlicher Kraft keine Bewegung oder ſonſtige Veränderung in einem zeitloſen Momente vollbringen. Man ſetze

nun den Zeitverlauf in Hervorbringung einer Wirkung durch ein endliches Agens A + B. Je mächtiger das endliche Agens, deſto kleiner muß B werden und es iſt letztlich ein endliches Agens von ſolcher Kraft denkbar, daß B ganz wegfällt, und der Zeitverlauf ſeiner Wirkung gleich A iſt. Daraus würde aber folgen, daß eine endliche Kraft in derſelben Zeit, welche einem Agens von unendlicher Macht nöthig iſt, eine Wirkung zu Stande bringen könne. Dieß iſt undenkbar; alſo kann kein endlich Großes eine unendliche Wirkungsfähigkeit haben. Dieſem Schluſſe wird nun eine Reihe von Bedenken entgegengehalten. Eines derſelben lautet: Aus der Argumentation des Ariſtoteles folgt nicht nur, daß es kein körperliches Agens von unendlicher Wirkungsfähigkeit, ſondern daß es überhaupt kein Agens von unendlicher Wirkungsfähigkeit geben könne, wofern nämlich das movere in non tempore unmöglich iſt. Averroes erwidert hierauf, daß Ariſtoteles vom Agens rückſichtlich ſeiner Unbegränztheit ſpricht, Begränztheit oder Unbegränztheit ſind aber Eigenſchaften, die man von der Quantität ausſagt; alſo ſei der Einwurf nicht ſtichhältig. Dieſe Auskunft iſt jedoch unrichtig und gegen die Abſicht des Ariſtoteles. Denn Ariſtoteles deducirt aus dem Beweiſe, daß eine in unendlicher Zeit bewegende Kraft unendlich ſei, im Späteren die weitere Folgerung, daß die den Himmel bewegende Kraft keine körperliche Größe ſei. Auch iſt es nicht wahr, daß das Unkörperliche in Bezug auf ſein Vermögen gänzlich außerhalb der Kategorie der Größe ſtehe. Man muß vielmehr, da das Vermögen von der Form abhängt, unterſcheiden zwiſchen dem, was der Form per se und was ihr per accidens zukommt; das Weiße kommt z. B. dem Schnee, auch dem kleinſten Schneetheilchen per se zu, eine große Menge des Weißen kommt aber einem Gegenſtande nur in Hinſicht auf die zufällige Größe ſeiner Ausdehnung, alſo per accidens zu, z. B. einer weiten Schneefläche. Eine Größe letzterer Art kann einer unkörperlichen Potenz nicht zukommen, wol aber kommt ihr eine Größe erſterer Art zu, und zwar per eminentiam; denn je vollkommener eine Form, deſto energiſcher iſt ihre Wirkſamkeit. Daher kann man nicht ſagen, daß eine Potenz deßhalb, weil ſie unkörperlich iſt, alſo keine unendliche körperliche Größe hat, keine im zeitloſen Moment ſich vollziehende Bewegung veranlaſſen könne. Averroes ſelber löst das aufgeworfene Bedenken auf ganz andere Art in ſeinem Commentare zu Metaphys. XI.

Dort unterſcheidet er nämlich einen doppelten Beweger des Himmels: einen von der Himmelsſeele durchdrungenen körperlichen Beweger, und einen unbewegten rein geiſtigen Beweger. Dieſer letztere theilt als Agens von unbeſchränkter Kraft dem Himmel eine endloſe Bewegung mit; erſteres Agens bringt als begränztes Agens ein beſtimmtes Zeitmaaß in die endloſe Bewegung des Himmels. Nun aber ſtellt ſich wieder die Frage ein: Wie kommt es, daß die Himmelsſeele von dem rein geiſtigen Agens, in deſſen Kraft ſie die Himmel bewegt, wol die Macht, endlos zu bewegen, nicht aber die Macht, in non tempore zu bewegen, erhält? Darauf iſt zu ſagen, daß jede geiſtige Kraft ihre Wirkſamkeit nach intellectuellen Conceptionen beſtimmt und daher auch als bewegende Kraft ihr Vermögen nach beſtimmten Zwecken beſchränken kann. Zudem wird jede Kraftmittheilung durch das Faſſungsvermögen der empfangenden Potenz begränzt; alſo folgt daraus, daß das Agens von unbegränzter Kraft iſt, noch nicht, daß die von ihm dem bewegten Objecte mitgetheilte Schnelligkeit der Bewegung auch eine unendliche ſein müſſe. Wäre ein körperliches Agens von unendlicher Machtgröße, ſo müßte es allerdings, weil es naturnothwendig wirkt, eine unendliche Schnelligkeit der Bewegung bewirken; aber eben deßhalb kann es kein ſolches materielles Agens geben. Damit iſt dem Einwurfe begegnet, welcher gegen die obige Argumentation des Ariſtoteles erhoben worden, daß nämlich aus der unendlichen Beſchleunigung der Bewegung eben ſo wenig, als aus der Ewigkeit der Bewegung auf ein unkörperliches Agens geſchloſſen werden könne. Ein anderer Einwurf lautet, warum ein begränzter Körper die ewige Dauer der Bewegung durch die immerwährende Wirkſamkeit eines anderen Agens haben müſſe, da er doch eine unendliche Dauer ſeines Seins durch ſeine eigene Beſchaffenheit haben kann? Hierauf antwortet Alexander, daß der Himmelskörper die ewige Dauer ſeines Seins ſowol wie ſeiner Bewegung von dem rein geiſtigen Beweger habe. Dieſe Anſicht wird von Averroes verworfen; es ſei nicht denkbar, daß etwas, was ſeinem Weſen nach vergänglich iſt, von außenher die Perpetuität des Seins erhalten könne. Der himmliſche Körper hat keine Fähigkeit zum Nichtſein, wol aber eine Fähigkeit zur Ruhe, daher er zur immerfortdauernden Bewegung eines fortwährenden Bewegers bedarf. Der Himmelskörper iſt incorruptibel, weil er nicht aus Materie und Form zuſammengeſetzt, ſondern eine

actu existirende Materie ist; die Form dieses Körpers nennt Averroes Seele, die jedoch nicht als besondere Form, sondern nur in der Bewegung ihr Sein hat. Diese Ansicht ist jedoch an sich unrichtig, und widerspricht auch der ausdrücklichen Lehre des Aristoteles. Es ist unwahr, daß die himmlischen Körper nicht aus Materie und Form zusammengesetzt seien. Wären sie es nicht, so müßten sie in sich subsistirende Formen sein; dann aber wären sie ohne Qualität und nicht sinnefällig. Sind sie aber aus Materie und Form zusammengesetzt, so haben sie auch eine potentia ad non esse. Daß Averroes alle Potenzialität aus ihnen ausschließen wollte, kommt daher, weil er sich unter Potenz die Fähigkeit, verschiedene und entgegengesetzte Formen anzunehmen, dachte, was nach Aristotelischer Lehre weder von der Materie der himmlischen Körper, noch von den Potenzen der himmlischen Intelligenzen, sondern bloß von der irdischen Materie gilt. Die Exception des Averroes gegen Alexander's Ansicht wäre aber nur dann richtig, wenn dieser angenommen hätte, daß der himmlische Körper aus sich die Fähigkeit zum Sein und Nichtsein habe. Alexander spricht aber nur davon, daß der himmlische Körper das Sein nicht aus sich habe, weil es ihm von der causa prima mitgetheilt ist. Daher weist er eben so sehr durch sein Sein auf eine unendliche Kraft des seinsmittheilenden Wesens zurück, wie seine endlose Bewegung auf eine unendliche Kraft des ersten Bewegers. Freilich ist im himmlischen Körper ein Unterschied zwischen der potentia ad esse und potentia ad moveri. Dieser Unterschied besteht aber nicht darin, daß, wie Averroes hervorhebt, die potentia ad moveri eine potentia ad opposita ist (und zwar ad diversa ubi, nicht aber ad motum et quietem); sondern daß die Bewegung nach ihrem Ansich, das Sein aber bloß, insofern es ein bewegtes ist, unter die Zeit fällt. Die Potenz zum Bewegtwerden durch unbegränzte Zeiten bezieht sich direct und an sich auf die unbegränzte Zeit. Die Potenz zum Sein durch unbegränzte Zeit steht, wenn sie veränderlich ist, zur Quantität der Zeit in Beziehung, und heischt einen desto kräftigeren Beweger, je länger die Dauer der Bewegung sein soll. Eine Potenz zum unveränderlichen Sein aber steht in keinerlei Weise zur Quantität der Zeit in Beziehung; daher kann sie auch als endliche mit einer unendlichen Bewegungsdauer zusammen gedacht werden. Gesetzt daher, es hätte ein himmlischer Körper sein Sein nicht anderswoher, so könnte aus der Per-

petuität ſeiner Bewegung noch immer nicht auf eine unbegränzte Kraft in ihm geſchloſſen werden.

Von den vier Büchern über den Himmel hat Thomas nur die erſten zwei vollſtändig commentirt; in der Erklärung des dritten Buches kam er in acht Lectionen bis zu c. 4 (nach der Textabtheilung in ed. Weise). Den Inhalt dieſes Werkes deducirt er aus der Stellung deſſelben nach den acht Büchern über die Phyſik. In denſelben wurde von den Körpern im Allgemeinen gehandelt; ſomit muß in den darauf folgenden naturphiloſophiſchen Schriften die Rede auf die beſonderen Körper kommen. Die richtige Ordnung fordert aber, eher von der Geſammtheit derſelben als von den einzelnen Theilen dieſer Geſammtheit — und in Hinſicht auf dieſe partes integrantes des Univerſums eher von den einfachen als von den zuſammengeſetzten Körpern, und in Hinſicht auf die einfachen Körper eher von den himmliſchen Körpern als von den Elementarkörpern der ſublunariſchen Sphäre zu ſprechen. Dasjenige alſo, was in der ſpeciellen Naturlehre der richtigen Ordnung gemäß vorauszugehen hat, bildet den Inhalt der vier Bücher de coelo; und zwar iſt im erſten Buche vom körperlichen Univerſum überhaupt, im zweiten Buche von den Himmelskörpern, in den zwei übrigen Büchern von den ſublunariſchen Elementarkörpern mit Rückſicht auf ihre örtliche Stellung die Rede. Damit ſind die einſeitigen Anſichten älterer Ausleger über das Sujet dieſes Werkes berichtiget, welche das, was einzelnen Büchern zur Erörterung überwieſen iſt, für das Sujet des ganzen Werkes erklärten; ſo glaubte Alexander, das Univerſum als ſolches ſei Gegenſtand der Erörterung, Jamblichus und Sirianus meinten, Ariſtoteles wolle von den Himmelskörpern handeln, nach Simplicius wäre die Lehre von den einfachen Körpern als ſolchen das Sujet des Werkes. Alexander's Anſicht kommt der Wahrheit am nächſten, weil Alles, was über die beſonderen Körper des Univerſums geſagt wird, mit Rückſicht auf deren Stellung im Ganzen und zum Ganzen der Welt aufgefaßt iſt. Das erſte Buch handelt vom Univerſum, und zwar von der Vollkommenheit desſelben (lect. 2—8) und den Eigenſchaften dieſer Vollkommenheit (lect. 9 ff.), wobei die Frage über eine dreifache Unendlichkeit des Univerſums in Hinſicht auf Größe, Zahl und Dauer erörtert wird. Das zweite Buch handelt von den Himmelskörpern, und von der Erde als Mittelpunct des kosmiſchen Bewegungsſyſtemes.

Zuerſt wird von der Subſtanz und Bewegung der Himmelskreiſe (lect. 1—9), ſodann von den Geſtirnen, deren Natur (lect. 10), Bewegung (lect. 11—14) und Rangordnung (lect. 15—19) geſprochen. Sodann folgen (lect. 20—28) die Erörterungen über Lage, Unbeweglichkeit und Größe der Erde. In den folgenden zwei Büchern wird von den alterablen einfachen Körpern gehandelt, alſo auch wieder von der Erde und den übrigen Elementen und deren Bewegungen, Veränderungen u. ſ. w., vom kosmologiſchen Standpuncte aus betrachtet. Und zwar werden im dritten Buche vorläufig die Anſichten älterer Philoſophen vor Ariſtoteles entwickelt und beurtheilt, im vierten Buche aber die eigenen Anſichten des Ariſtoteles vorgetragen. — Zur Charakteriſtik der Thomiſtiſchen Auslegungsweiſe mögen wieder einige Stellen ausgehoben werden, in welchen ſich Thomas mit anderen Erklärern des Werkes auseinanderſetzt. Im Buch I, lect. 6 kommt die Rede auf den fünften Körper (Himmel) und deſſen Ingenerabilität und Incorruptibilität. Johannes Philoponus will dieſe Eigenſchaften in Abrede ſtellen; Plato nenne den Himmel etwas Gezeugtes, und aus der Natur der Sache ergebe ſich, daß der Himmel, weil mit endlicher Kraft begabt, auch nicht das Vermögen einer endloſen Bewegung haben könne; endlich müſſe man noch in Betracht ziehen, daß in jedem Körper Materie und Privation, alſo die Anlage zur Corruption der an ihm vorhandenen Form ſich finde. Man könne auch nicht ſagen, daß die Materie der himmliſchen und irdiſchen Körper verſchieden ſei; denn dann müßte jede beſondere Materie zuſammengeſetzt ſein, nämlich aus dem, was in beiden Arten der Materie gemeinſam iſt, und aus dem, worin ſich beide Arten von einander unterſcheiden. Alle dieſe Einwände ſind aber nicht ſtichhältig. Plato behauptet nicht die Generabilität des Himmels, ſondern nur, daß er durch Eine höchſte Urſache geſchaffen ſei. Was den aus der Begränztheit der Himmelskräfte entnommenen Gegengrund anbelangt, ſo bemerkt Averroes, daß der Himmelskörper kein Vermögen zum Sein, weder ein endliches noch ein unendliches habe. Aber Averroes ſetzt ſich hiemit in Widerſpruch mit den ausdrücklichen Worten des Ariſtoteles, offenbar deßhalb, daß er die virtus essendi als etwas bloß Paſſives nimmt, während ſie doch als etwas Actives und der Form Reſultirendes zu nehmen iſt. Wahr iſt, daß das Sein des Himmels, inſofern es invariabel, kein Quantum, und deßhalb weder begränzt

noch unbegränzt iſt; inſofern es der Quantität eines ausgedehnten Körpers eigen iſt, iſt es ein Quantum, und zwar ein begränztes, aber nur per accidens, daher es auch nicht ſeinem Weſen nach einer Begränzung durch die Zeit unterſtellt iſt. Den dritten Einwand des Philoponus beantwortet Averroes mit der ſchon bekannten Auskunft, daß der Himmel ſchlechthin actu ſei, mit Ausſchluß aller Potenzialität. Es iſt ſchon gezeigt worden, daß dieſe Anſicht falſch ſei, und in den Himmelskörpern eine Materie als Subject der Actualität vorhanden ſein müſſe, nur daß die geformte himmliſche Materie im Unterſchiede von der irdiſchen ohne alle Privation iſt, weil ſie eine totale und univerſale, alſo keine bloß partielle und particuläre Form recipirt. Für die himmliſchen Körper gibt es alſo nur hinſichtlich des Ortes (ubi) eine Privation. Daher iſt eine Corruption ihrer Naturen nicht denkbar, obſchon wir ihnen nicht mit den alten Philoſophen ein anfangloſes Sein beilegen können. Gegen dieſe Löſung erhebt nun Simplicius Widerſpruch, und behauptet gegen Ariſtoteles eine Generation des Himmels von Ewigkeit her. Thomas' Antwort darauf kann hier übergangen werden, da dieſer Gegenſtand bereits aus einem anderen Anlaſſe[1]) ausführlichſt beſprochen worden iſt. Ein anderer Einwand, welchen Philoponus erhebt, lautet: Wenn nur dasjenige generabel und corruptibel iſt, was einen conträren Gegenſatz zu ſich hat, ſo muß Alles, was unter die Kategorie der Subſtanz, Figur und Relation fällt, ingenerabel und incorruptibel ſein. Simplicius ſucht dieſen Einwand durch Unterſcheidung eines Contrariums im Allgemeinen vom ſpecifiſchen Contrarium zu beſeitigen; wenn auch nicht das ſpecifiſche Contrarium, ſo falle doch das Contrarium in communi unter jene genera. Dieſe Bemerkung iſt wol an ſich richtig, paßt aber nicht auf die in Rede ſtehende Sache. Denn Ariſtoteles ſpricht von conträren Bewegungen der Körper und ſchließt daraus auf die Contrarietäten der Körper ſelber; nun gibt es aber keine Bewegungsart, welche einen privativen Gegenſatz, oder ein Contrarium commune zu einer anderen Bewegungsart bildete. Alſo muß man jene obige Unterſcheidung der conträren Gegenſätze fallen laſſen, und an ſpecifiſche Contraria denken, welche freilich nicht in die Kategorie der Subſtanzialität fallen, wol aber in zwei verſchiedenen Subſtanzen

[1]) Siehe oben S. 380 ff.

rückſichtlich der entgegengeſetzten Qualitäten derſelben vorhanden ſein können, wie z. B. die Qualitäten Warm und Kalt in Feuer und Waſſer, leicht und ſchwer in Feuer und Erde u. ſ. w. Weil mit dieſen entgegengeſetzten Qualitäten behaftet, ſind die ſublunariſchen Körper generabel und corruptibel; die über dieſe Gegenſätze erhabenen Himmelskörper ſind eben deßhalb incorruptibel. Aber — wird weiters eingewendet — wenn der Contrarietät der Körper die Contrarietät der Bewegungen entſprechen ſoll, ſo müſſen ja Feuer und Erde ſtärkere Gegenſätze bilden als Feuer und Waſſer, während doch das Feuer mit der Erde eine Qualität gemein hat, nämlich die Trockenheit. Hierauf iſt zu antworten, daß es ſich in der Schrift de coelo ausſchließlich um die Contrarietät der Lage nach handle; und hierin ſind ſich Feuer und Erde allerdings mehr entgegengeſetzt, als Feuer und Waſſer. Aber warum bewegt ſich das Feuer, welches generabel und corruptibel iſt, kreisförmig wie die ingenerablen und incorruptiblen Körper? Nicht zufolge ſeiner eigenen Natur, ſondern weil es von der unterſten Himmelsſphäre, an welche es zunächſt gränzt, in dieſer Linie der Kreisbewegung fortgeriſſen wird. Zu beachten iſt auch die Schlußweiſe des Ariſtoteles: Wenn die Bewegungen nicht conträr ſind, ſo ſind auch die bewegten Objecte nicht conträr entgegengeſetzt. Würde man den Schluß umkehren wollen, ſo würde als Folge ſich ergeben, daß alle jene Körper, welche einander nicht conträr entgegengeſetzt ſind, auch keine conträren Bewegungen haben können. Dieß wäre unrichtig, und auf dieſe von Ariſtoteles durchaus nicht behauptete unrichtige Anſicht zielen mehrere weitere Einwendungen, auf welche hier nicht näher eingegangen wird. — Im Buch I, lect. 8 wird der Beweis angetreten, daß es außer den vier Elementen und dem fünften Körper keinen anderen mehr geben könne, und zwar deßhalb, weil es außer den drei Bewegungen ad medium (Waſſer), a medio (Luft und Feuer), circa medium (Himmelsbewegung) keine andere mehr geben kann. Die Bewegungen a medio und ad medium ſind einander entgegengeſetzt; die kreisförmige Bewegung des Himmels hat kein Contrarium, weder in ſich, noch in der von ihr verſchiedenen geradlinigen Bewegung der Elementarkörper. Hier fragt es ſich, wie Ariſtoteles im Nachweiſe des Letzteren dennoch ſagen kann, daß die gerade Linie und die Cirkellinie conträre Gegenſätze bilden, während er doch in der Schrift über die Kategorien ausdrücklich ſagt, daß es unter den

Figuren keine conträren Gegenſätze gebe? Man kann hierauf antworten, daß Ariſtoteles nur bedingnißweiſe rede; wenn es conträre Gegenſätze der Figuren gäbe, ſo müßten die gerade und die kreisförmige Linie ſolche Contrarietäten ſein. Man kann auch ſagen, daß es in jedem genus eine Contrarietät der Differenzen gebe, wenn auch keine Contrarietät der Species vorhanden iſt; ſo ſind auch die Gerade und der Kreis conträre Differenzen, aber nicht conträre Species deſſelben Genus. Ariſtoteles bemerkt in ſeinem Beweiſe, daß die Cirkellinie als Convex- und Concavlinie aufgefaßt werden könne, die unter ſich entgegengeſetzt, beide aber in gleicher Weiſe der Geraden entgegengeſetzt ſein müſſen. Über die Entgegenſetzung der Convexen und Concaven secundum relationem hat Philoponus Bedenken; denn relativa müſſen zugleich ſein, convex und concav ſeien aber nicht allemal zugleich, indem ein Körper eine äußere convexe Rundung ohne entſprechende innere concave Rundung haben könne. Philoponus überſieht, daß Ariſtoteles nicht von Körpern, ſondern bloß von Linien ſpricht; daher iſt ſeine Exception nicht haltbar. Jene Unterſcheidung der Kreislinie in die convexe und concave hat aber zum Zwecke, zu zeigen, daß, wenn eine Contrarietät zwiſchen Gerader und Kreislinie ſtatt hat, ſie in aller Weiſe ſtatt haben müſſe. Ariſtoteles gibt aber eine ſolche Contrarietät überhaupt nicht zu; denn die Gerade der aufwärts gehenden Bewegung iſt auch der Geraden der abwärts gehenden Bewegung entgegengeſetzt, ſomit wäre jede der beiden Geraden zwei anderen Linien, der geraden oder entgegengeſetzten Richtung und der Kreislinie conträr entgegengeſetzt, was nicht denkbar iſt, da etwas nur Einen conträren Gegenſatz haben kann. — Im weiteren Verfolge zeigt Ariſtoteles, daß es in den Theilen der Kreisbewegung keine Contrarietät gebe; und zwar erſtlich keine Contrarietät in den verſchiedenen Kreisſegmenten, welche zwiſchen zwei Puncten gedacht werden können. Denn dieſe können unendlich viele ſein, während eine Contrarietät nur zwiſchen zwei Objecten ſtatt haben kann. Philoponus meint, Ariſtoteles hätte den Erweis aus der Unmöglichkeit des Gegentheiles anders faſſen ſollen; das unmögliche Gegentheil beſtehe nicht darin, daß Einer Bewegung unendlich viele andere conträr entgegengeſetzt ſeien, ſondern unendlich vielen Bewegungen unendlich viele Bewegungen, weil jedes Segment in unendlich viele Theile getheilt werden kann, und von jedem derſelben das

Nämliche gilt, was vom ganzen Segmente gilt. Um jedoch dieſe Folgerung zu erweiſen, hätte Philoponus nicht von der unendlichen Theilung des Segmentes, ſondern davon ausgehen ſollen, daß die beiden entgegengeſetzten Endpuncte des Segmentes die Ausgangspuncte von möglicher Weiſe unendlich vielen krummen Linien ſeien, in welchen entgegengeſetzte Bewegungen von dem einen oder anderen Endpuncte aus möglich ſeien. Philoponus meint weiter, was von der unendlichen Zahl krummer Linien geſagt werde, laſſe ſich auch auf eine unendliche Zahl gerader Linien anwenden, welche vom Mittelpuncte eines Kreiſes an die Peripherie gezogen werden können. Aber hier iſt wieder der Unterſchied, daß dieſe unendlich vielen geraden alle von gleicher Länge, jene unendlich vielen gebogenen Linien aber untereinander von ungleicher Länge ſind, daher ſie auch in Hinſicht auf ihre ſeinſollende Contrarietät nicht vollkommen vergleichbar ſind. Aber auch die entgegengeſetzten Bewegungen in einem und demſelben Cirkelſegmente ſind einander nicht conträr entgegengeſetzt. Denn zur Contrarietät gehört die größtmögliche Diſtanz; die Diſtanz der beiden Endpuncte des Segmentes wird aber nicht durch eine ſie verbindende gerade Linie, d. i. durch die kürzeſte Linie, die zwiſchen beiden möglich iſt, gemeſſen; daher können die entgegengeſetzten Bewegungen in der Cirkellinie nicht als conträre Gegenſätze gelten. Dawider wendet Philoponus ein, daß die Aſtronomen und Geometer nicht bloß die gebogene Linie durch die gerade, ſondern auch umgekehrt die gerade durch die gebogene meſſen, ſo die Sehne durch den Bogen. Er mißverſteht aber den Ariſtoteles; es handelt ſich nicht um Meſſung des Segmentes, ſondern um die Diſtanz der beiden Endpuncte deſſelben. Philoponus beruft ſich auf die Himmelskunde; die Diſtanz des Widderzeichens vom Zeichen der Waage ſei eine größte, und darnach könne auch die Contrarietät in der Kreisbewegung aufgefaßt werden. Er überſieht aber, daß jene Diſtanz vornehmlich nach der Größe des Durchmeſſers, nicht des Halbkreiſes beſtimmt wird; denn ſonſt wäre ja das Bild des Widders von jenem des Schützen weiter entfernt, als vom Zeichen der Waage, weil ſein Abſtand von erſterem 270°, von letzterem 180° beträgt. — Weiters beweist Ariſtoteles, daß Bewegungen von entgegengeſetzter Richtung, welche die ganze Cirkellinie durchmachen, keine conträren Gegenſätze ſein können; denn der Punct A einer Cirkellinie, von welchem zwei Bewegungen in

entgegengeſetzter Richtung ausgehend gedacht werden, iſt zugleich der Endpunct beider Bewegungen; beide haben alſo denſelben Ausgangs- und Endpunct, während die Contrarietät der Bewegungen darin beſteht, daß ſie entgegengeſetzte Ausgangs- und Endpuncte haben. Philoponus wendet ein, die letzterwähnte Bedingung der Contrarietät ſei bloß auf gerade Linien, nicht auf Kreislinien anwendbar, woraus aber noch nicht folge, daß es zwiſchen kreisförmigen Bewegungen keine Contrarietät gebe. Darauf iſt zu erwidern, daß die erwähnte Bedingung der Contrarietät gemeinhin von allen Bewegungen, nicht bloß ſpecifiſch von der geradlinigen gilt; denn die Contrarietät iſt eine Differenz der Form nach; die Bewegung aber hat ihre Form oder Species von ihrem Terminus (Ausgangs- oder Endpunct). Das, was allen Bewegungen gemein iſt, replicirt Philoponus, iſt das Gelangen von einem Orte zum anderen (ab uno ad aliud); da aber die Kreisbewegung ab eodem in idem geht, ſo wären die entgegengeſetzten Kreisbewegungen nicht nur keine Contrarietäten, ſondern auch nicht einmal Bewegungen. Darauf iſt zu antworten, daß die Kreisbewegung das Erſte in genere motuum iſt und daher am meiſten uniform und am mindeſten difform iſt. Dreht ſich der ganze Kreis, ſo bleibt er als Subject an demſelben Orte, und ändert ihn nur dem Begriffe nach.— Ein zweiter Grund, warum es keine conträren Kreisbewegungen gibt, iſt dieſer: Gäbe es ſolche Bewegungen, ſo wäre die eine davon umſonſt; in der Natur aber iſt nichts umſonſt. Daß die eine der beiden entgegengeſetzten Bewegungen umſonſt wäre, erhellt aus Folgendem: In der Geraden ſind bloß die beiden äußerſten Endpuncte conträr, weil ſie am weiteſten von einander abſtehen. In der Kreislinie hingegen entſpricht jedem Puncte ein anderer diametral entgegengeſetzter und deßhalb weiteſt entfernter. Fänden nun in einer Kreislinie zwei entgegengeſetzte Bewegungen ſtatt, ſo würden ſie ſich an jedem Puncte conträr begegnen und demzufolge einander entweder aufheben oder die eine die andere überwältigen, ſo daß entweder beide oder doch die eine derſelben überflüſſig wäre. Philoponus meint zwar, daß ſich daſſelbe auch hinſichtlich der entgegengeſetzten geradlinigen Bewegungen ſagen ließe; aber mit Unrecht. Man hat ſich conträre geradlinige Bewegungen zu denken als ausgehend vom Centrum des Kreiſes nach diametral entgegengeſetzten Puncten der Peripherie; da ſie nirgends auf einander treffen, ſo können ſie

ſich auch nirgends hemmen. Weiters hat man zu erwägen, daß die geradlinig bewegten Körper ihrer Natur nach hemmbar ſind, wie ſie ihrer Natur nach corruptibel ſind; wie nun die Corruptibilität, ſo kann auch die Hemmbarkeit nicht ohne Urſache ſein. Die himmliſchen Körper hingegen ſind incorruptibel und darum auch nicht hemmbar; daher jede hemmende Einwirkung umſonſt vorhanden wäre. Man wendet auch ein, daß die oſtweſtliche Bewegung der Fixſterne der weſt-öſtlichen Bewegung der Planeten entgegengeſetzt, alſo das Contrarium derſelben ſei. Aber mit Ungrund. Denn beiderlei Bewegungen haben dieſelben Ausgangs- und Zielpuncte, fallen nicht in dieſelbe Bewegungslinie, und haben verſchiedene Pole, lauter Momente, welche ſich der Feſtſtellung eines conträren Gegenſatzes entgegenſtellen. Im Buch I, lect. 21 kommen gleichfalls ein paar Stellen im Texte vor, welche zu ausführlicheren Erörterungen veranlaſſen. Einer dieſer Excurſe, über das Vacuum, wird im folgenden Bande ausführlicher mitgetheilt; der andere betrifft die Frage, ob es über dem Himmel einen Raum gebe. Ariſtoteles antwortet mit Nein, woraus dann weiters folgt, daß auch dasjenige, was die Beſtimmung hat, dort zu ſein, nicht im Raume ſein könne. Alexander meint, daß man dieß auf den Himmel ſelber beziehen könne, der nicht als Ganzes, ſondern nur in ſeinen Theilen im Raume ſei. Überdieß ſei ja der Himmel auch nicht in der Zeit; und daraus iſt zu erklären, warum Ariſtoteles von dem, was dort iſt, alle Veränderung ausſchließt (lect. 21, d). Aber Alexander ſcheint dieſe Stelle nicht richtig aufzufaſſen; denn die Geſtirne erleiden ja doch eine locale Veränderung; und daß Ariſtoteles a. a. O. bloß die ſubſtanzielle Veränderung meine, kann nur gewaltſam in den Text hineingedeutet werden. Denn Ariſtoteles ſpricht von Veränderungen ſchlechthin; und weiters läßt auch der Context nicht zu, das: quae sunt ibi (i. e. extra coelum nach dem Vorausgehenden) auf den Himmel zu deuten. Alſo müſſen darunter Gott und die reinen Geiſter verſtanden werden. Im Buch I, lect. 22, f führt Thomas die im Texte beſprochenen Verſchiedenheiten in den Anſichten der alten Philoſophie über Weltentſtehung und Weltende an. Die den älteren Dichtern, Orpheus u. ſ. w., verwandten Anſichten Platon's werden von Ariſtoteles widerlegt; es iſt nun Streit unter den Commentatoren, wie dieſe Widerlegung gemeint ſei. Simplicius behauptet im Widerſpruche gegen Alexander, daß die Gegenerklä-

rungen des Stagyriten bloß die poetiſche Einkleidung, nicht den ſpeculativen Gehalt jener Anſichten betreffen. Thomas bemerkt hiezu, daß dergleichen Meinungsdifferenzen von geringem Belange ſeien, daß das Studium der Philoſophie nicht zum Zwecke habe, zu erfahren, was dieſer oder jener Philoſoph gedacht habe, ſondern was ſich aus den Anſichten derſelben Wahres und Richtiges entnehmen laſſe. — Die Erklärungen zum zweiten Buche enthalten theilweiſe ſehr ausführliche Excurſe über die kosmiſche Phyſik und Aſtronomie. Das Weſentlichſte hievon iſt in den folgenden Band hinübergenommen; hier beſchränken wir uns auf Angabe einiger Stellen, in welchen ſich Thomas mit anderen Erklärern auseinanderſetzt. So wird zu lect. 12, e die Frage aufgeworfen, woher die Bewegung die Kraft des Erwärmens habe? Averroes ſagt, daß es zur Natur des Warmen gehöre, beweglich zu ſein, und darum erzeuge ſich mit der Bewegung deſſelben auch Wärme. Dieſe Antwort iſt falſch; denn Beweglichkeit iſt keine ſpecifiſche Eigenſchaft des Warmen, ſondern jeder Körper iſt beweglich; ferner iſt die Wärme das Posterius, Bewegung aber das Prius, kann daher nicht aus der Wärme als Prius erklärt werden. Eine andere Frage iſt: Wie kann die Sonne die Luft erwärmen, da ſich doch beider Sphären nicht berühren, und die Wärmemittheilung auch nicht durch die zwiſchen beiden befindlichen Körper vermittelt wird? Alexander antwortet, es hindere nichts, eine alterirende Einwirkung auf entfernte Objecte ohne gleichartige Alteration deſſen, was zwiſchen dem Agens und leidenden Objecte mitten inne ſteht, anzunehmen; wie z. B. die Hand des Fiſchers afficirt wird, wenn der Fiſch in den Angel beißt, ohne daß die Angelſchnur auf gleiche Weiſe afficirt werde. Aber Ariſtoteles ſagt, daß die Wärme durch Reibung der Luft erzeugt werde; alſo müßte der reibende Druck von der Sonnenſphäre durch alle mittleren Sphären bis auf die Luftſphäre fortgepflanzt werden. Dieß iſt aber wieder nicht möglich. Darum ſchlägt Averroes eine andere Auskunft vor: die Bewegungen des Himmels ſind mit jenen eines lebenden Weſens zu vergleichen, der motus diurnus des ganzen Himmels mit der Bewegung des ganzen Thieres, die Planetenbewegungen mit jenen der einzelnen Glieder des Thieres; die tägliche Erwärmung der Luft iſt von der vereinigten Kraft des ganzen Himmels als Eines Körpers, d. i. vom motus diurnus deſſelben herzuleiten. Aber bereits Simplicius bemerkte, daß dieſe Auffaſſung

nicht ſtichhältig ſei; denn ihr zufolge müßten die höheren Luftſchichten mehr erwärmt ſein; auch wäre nicht einzuſehen, warum es im Schatten kühler ſei als an ſonnigen Plätzen. Deßhalb nimmt Simplicius körperliche Sonnenſtrahlen an, welche die immateriellen Himmelskörper unter der Sonne ungehemmt durchdringen und durch die poröſe Luft durchgehen, bis ſie von Waſſer und Erde reflectirt werden. Die ſenkrecht auffallenden Strahlen werden ſenkrecht reflectirt, wodurch die intenſivſte Hitze erzeugt wird; je ſchiefer ſie auffallen, deſto geringer iſt die erzeugte Wärme. Verſteht Simplicius unter den Strahlen wirkliche Körper, ſo iſt er im Irrthum; will er ſagen, daß ſie in ihrer Bewegung nach Art aller anderen Körper ſich verhalte, ſo ſpricht er wahr, weil die Reflexion durch dichte Körper nicht bloß bei Körpern, ſondern auch bei Qualitäten ſtatt hat. Wenn von den Geſtirnen weiters auch Erkältung und Feuchtigkeit hergeleitet wird, ſo hält dieß Averroes im Widerſpruch mit Avicenna für eine accidentelle Folge ihrer Wirkſamkeit, die an ſich auf Wärmeerzeugung gerichtet iſt. Aber wäre die genannte Folge bloß accidentell, ſo wären Kälte, Feuchtigkeit u. ſ. w. bloß zufälliger Weiſe vorhanden. Eben ſo würde überſehen, daß mit den ſubſtanziellen irdiſchen Formen, die doch auch Averroes von ſideriſcher Cauſalität ableitet, von ſelbſt auch ſchon die durch die Weſensform bedingten Qualitäten, mithin auch Kälte, Feuchtigkeit der Elemente u. ſ. w. gegeben ſeien, nicht als zufällige, ſondern als directe und weſentliche Wirkung des ſideriſchen Einfluſſes. — Ariſtoteles ſpricht den Geſtirnen jede eigene Bewegung ab, die kreiſende ſowol als die votirende (lect. 12, a). Plato hatte ihnen erſtere beigelegt, und Simplicius will die Platoniſche Anſicht durch mehrere Gründe aufrecht erhalten. Es ſei nicht denkbar, daß die Sterne im Unterſchiede von allen anderen irdiſchen Körpern keine eigene Bewegung haben ſollten; als beſeelte Körper müſſen ſie ſich durch ſich ſelbſt bewegen; als Kugeln ſeien ſie vorzugsweiſe zur kreiſenden Bewegung gemacht. Daß Ariſtoteles dieſe nicht erwähnt, iſt noch kein Beweis, daß er ſie verwirft; er wolle nur zeigen, daß die ſinnefällige Bewegung der Geſtirne keine kreiſende Bewegung ſei, und letztere habe für ihn kein weiteres Intereſſe, da ſie keine Anknüpfungspuncte zur Erklärung irdiſcher Vorgänge darbiete. — Daß die Geſtirne keine rotirende Bewegung haben, wird daraus bewieſen, daß der Mond, mit welchem alle anderen Sterne gleiche Natur

haben, der Erde ſtets dieſelbe Seite zukehrt. Bei dieſer Gelegenheit kommt Thomas auf die Mondesflecken zu ſprechen. Sie können nicht aus einem zwiſchen Mond und Erde befindlichen Körper erklärt werden, weil ſie ſonſt von verſchiedenen Gegenden aus betrachtet ſich verſchieden ausnehmen müßten; aus dem gleichen Grunde können ſie nicht die Abſpiegelungen irdiſcher Gegenden, Meere u. ſ. w. ſein. Eher ſind ſie Vorbilder der Mannigfaltigkeit und Diverſität der irdiſchen Dinge, und kommen am Monde deßhalb vor, weil er der unterſte Stern iſt und der Erde am nächſten ſteht; und da dieſe als unterſtes Element dem unterſten Sterne proportionirt iſt, ſo iſt dieſem angemeſſen, durch ſeine Flecken der dunklen Erde zu gleichen, wie das Feuer als oberſtes der Elemente in den höheren hellſtrahlenden Geſtirnen ſein Vorbild hat. — Zu lect. 13, a wirft Thomas die Frage auf, warum Ariſtoteles ſich nicht bemüht, die Realität der dem Auge unſichtbaren Sphärenringe nachzuweiſen, durch deren Bewegung die Bewegung der Himmelskörper bewirkt wird? Die Antwort iſt, ein ſolcher Nachweis ſei nicht nothwendig, da über die Realität dieſer Ringe nach Allem, was Ariſtoteles ſonſt über den Himmel lehrt, kein Zweifel beſtehen kann. Denn er ſagt, daß die Geſtirne keine eigene Bewegung haben; er lehrt, daß die höheren Geſtirne nach Proportion ihrer Entfernung von der Erde ſich ſchneller bewegen als die tiefer ſtehenden; daß es einen im Kreiſe ſich bewegenden Körper geben müſſe, der niemals aus ſeinem Orte tritt; daß es kein Leeres geben könne; daß die Bahnen von Sonne und Mond ſich ſchneiden, was unter Vorausſetzung einer kreisförmigen Bewegung des Mondes nur daraus erklärlich iſt, daß derſelbe von einem eigenen Kreiſe bewegt werde, welcher von jenem der Sonne und anderer Geſtirne verſchieden iſt. — Ariſtoteles macht, über die Bewegung der Geſtirne ſprechend, die Bemerkung, es ſei nicht anzunehmen, daß die Natur, welche die Thiere mit Bewegungsorganen ausgerüſtet, für eine geordnete Bewegung ſo edler Körper, wie die Sterne ſind, keine Sorge getragen haben ſollte. Daraus ſchloſſen Einige, daß Ariſtoteles auch die Sterne für empfindungsfähige Weſen, gleich den Thieren, gehalten habe. Thomas bemerkt hingegen, daß man die Sterne nur aequivoce vermöge einer in ihnen thätigen intellectiven Kraft belebte Weſen (animalia) nennen könne, und ſucht die entgegengeſetzte Anſicht des Simplicius aus Stellen, die in Metaph. XII, lect. 6 und de anima II, lect. 2 vorkommen,

zu widerlegen. In einer Stelle des dritten Buches de anima (lect. 17) heißt es nach Auslegung des Themiſtius und Averroes: Sollten die Geſtirne eine ſenſitive Seele haben, ſo müßte ſie entweder zum Beſten des Sternkörpers oder der intellectiven Sternſeele vorhanden ſein; nun bedarf weder der eine noch die andere der Senſation, alſo iſt die ſenſitive Seele überflüſſig. Dieſe Auslegung der betreffenden Stelle iſt jedoch mit den derſelben vorausgehenden Worten nicht leicht in Einklang zu bringen, die eher darauf hindeuten, daß, wie kein generabler, ſo auch kein ingenerabler Körper eine intellective Seele ohne Vermittelung der ſenſitiven Seele haben könne. Aber er ſpricht beide Male von einem corpus non manens, was auf den Himmel nicht paßt; und deßhalb ſcheint unter dem ingenerablen corpus non manens etwas Anderes verſtanden werden zu müſſen, vielleicht jene Weſen, welche nach Apulejus von den Platonikern Dämonen genannt werden. Auch ließe ſich mit den Sternkörpern eine ſenſitive Seele gar nicht zuſammendenken; ſie ſind einförmige Körper, während ein ſinnbegabter Körper diverſe Organe haben muß; ſie ſind univerſelle Urſachen der particulären irdiſchen Erſcheinungen, müſſen alſo, wenn ſie beſeelt ſind, auch in ihrer ſeeliſchen Thätigkeit bloß auf das Allgemeine gerichtet ſein, d. h. ſie können nur eine intellective Seele haben. Alſo irrt Avicenna, wenn er ihnen Einbildungskraft zuſchreibt; und der obige Einwand des Simplicius, daß ihnen bei Abgang der Senſation dasjenige fehle, was an den ſinnbegabten Körpern das Edelſte iſt, iſt zu beſeitigen durch den Hinweis, daß ihnen ſtatt deſſen, was thieriſchen Körpern das Vornehmſte iſt, etwas weit Vornehmeres, ſtatt der Senſation die Intelligenz zukomme. — Die Platoniſche Sphärenmuſik verwirft Ariſtoteles, und mit ihm Thomas (lect. 14), wenn ſie etwa in äquivokem Sinne verſtanden werden ſoll. Eben ſo aber mißbilliget er wieder die entgegengeſetzte Anſicht des Simplicius, welche das geſammte Weſen des Himmels in's Unſinnliche hinüberrücken will, mit Ausſchluß aller Accidenzen, ſo daß wir eigentlich nichts von ihm wahrnähmen, ſondern nur die Eindrücke, die er auf unſere Sinne macht. Ariſtoteles lehrt anders; er zeigt z. B., daß Durchſichtigkeit dem Waſſer nicht als Waſſer, der Luft nicht als Luft zukomme, ſondern weil das Weſen beider in dieſer Eigenſchaft übereinkommt; und ſo können beide in ihrem Weſen auch mit den himmliſchen Körpern in Abſicht auf dieſe oder andere

Eigenſchaften übereinkommen, weil ſie eben hinſichtlich dieſer gleicher Natur mit jenen ſind. Größe und Geſtalt ſind nicht ſinnliche, ſondern mathematiſche Eigenſchaften und dennoch Accidentien; alſo kann man nicht aus dem Grunde, weil an den Himmelskörpern das den gröberen Sinnen Wahrnehmbare wegfällt, alle Accidenzen von ihnen entfernen wollen. Wollte man dieß, ſo müßte man ſagen, daß Geſtalt, Licht, Bewegung die Eine Subſtanz des Himmelskörpers ſelber ſeien; was offenbar abſurd klingt.

Auf das Werk de coelo et mundo folgen ſachgemäß die zwei Bücher de generatione et corruptione. Denn nachdem in den Büchern de coelo von der örtlichen Bewegung als primum in genere motuum gehandelt worden, kommt ſelbſtverſtändlich die Reihe an die der localen Bewegung untergeordneten und eingeordneten Bewegungsarten. Die nächſtfolgende Bewegungsart wäre wol die Alteration; dieſe zweckt aber lediglich auf die Generation und Corruption ab; alſo ſind dieſe zunächſt zu beſprechen. Die Generation befaßt auch bereits die Augmentation unter ſich, die nichts Anderes als eine particuläre Generation iſt. Allein auch die Lehre von der Generation und Corruption kann wieder mit oder ohne Rückſicht auf die ſpeciellen Arten dieſer Bewegung betrachtet werden. Die Bücher de generatione handeln nur von der Generation und Corruption im Allgemeinen. Da aber das Univerſellſte in jedem Genus zugleich die Principien alles deſſen enthält, was in dieſes Genus gehört, ſo wird im zweiten Buche dieſes Werkes von den Principien aller Generation und Corruption, d. i. von den Elementen gehandelt. Dieſes zweite Buch verhält ſich abermals als generelle Doctrin zu der in den vier Büchern de meteoris nachfolgenden Lehre von den ſpeciellen Phänomenen, die ſich in den Verwandlungen der Elemente hervorſtellen. Beide Commentare, namentlich jener zu den Büchern de meteoris, ſind ſehr kurz gefaßt, und das Weſentlichſte der von ihnen gegebenen Erläuterungen iſt im nachfolgenden Bande für die Darſtellung der Thomiſtiſchen Phyſik vollſtändig benützt.

Die anthropologiſchen Schriften des Ariſtoteles werden nach folgendem Plane geordnet: Voraus gehen die drei Bücher de anima, welche von der Seele im Allgemeinen handeln; die nachfolgenden Parva Naturalia handeln von einzelnen Kräften und Functionen der Seele. Die Seele kann aber nach den Graden der ſeeliſchen

Entwickelung betrachtet werden als belebendes, bewegendes und empfindendes Princip des Körpers. Auf die Seele als belebendes Princip beziehen sich die Schriften de morte et vita, de juventute et senectute, und die beiden noch nicht aufgefundenen Schriften de sanitate et aegritudine und de nutrimento et nutribili. Auf die Seele als bewegendes Princip des Leibes haben Bezug die Schriften de causis motus animalium und de progressu animalium. Auf die sensitive Seele beziehen sich die Schriften de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de somno et vigilia. Es scheint aber sachgemäßer, auf die Bücher de anima, welche von der Seele als solcher handeln, jene folgen zu lassen, welche von jenen Acten handeln, an denen die Seele noch den meisten Antheil hat, also die Schrift de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, sodann de somno et vigilia, weil es da gleichfalls noch um Freiheit oder Interception der Verrichtungen der sensitiven Seele sich handelt. Außer diesen commentirte Thomas noch die Schriften de somniis und de divinatione per somnum. Die übrigen kleineren Schriften ließ er unerklärt. Die Schrift de anima zerfällt nach ihm in zwei Haupttheile; im ersten werden die Ansichten der alten Philosophen vor Aristoteles entwickelt und geprüft (Buch I), im zweiten Haupttheile (Buch II und III) gibt Aristoteles seine eigene Theorie über die Seele. Er handelt da zuerst vom Wesen der Seele im Allgemeinen (Buch II, lect. 1—4), weiters von den Seelenkräften, zuerst im Allgemeinen (Buch II, lect. 5. 6) und dann im Besonderen (Buch II, lect. 7 — III, lect. 18). Letztere werden zuerst für sich betrachtet: die vegetative (II, lect. 7—10), sensitive (II, 10 — III, 6), intellective (III, 7—13) und bewegende (III, 14—16); dann in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander (III, 17. 18). Dieser Commentar ist ziemlich ausführlich, enthält aber nicht so viele Auseinandersetzungen mit den Ansichten anderer Commentatoren, wie die früher besprochenen Commentare. Im Buch II, lect. 14, h findet sich ein umfänglicher Excurs über die Natur des Lichtes. In lect. 23 wird gezeigt, daß die Tastempfindung durch Vermittelung von Luft oder Wasser zu Stande komme. Hier erhebt sich aber ein Zweifel. Das Medium der Wahrnehmung soll von jenen Qualitäten frei sein, welche Gegenstand der Wahrnehmung sind; so muß die Luft durchsichtig und farblos sein, damit sie den Sinneseindruck gefärbter Gegenstände vermitteln könne. Nun aber haben Licht und Wasser

offenbar tangible Qualitäten; alſo können ſie nicht Mittler der Taſteindrücke ſein. Averroes erwidert hierauf, wir hätten keine Empfindung des reinen Waſſers oder der reinen Luft; die Empfindungen, die wir von beiden Elementen haben, rühren von den fremdartigen Theilen her, welche ihnen beigemiſcht ſind; jene beiden Elemente aber haben für uns bloß die Bedeutung eines uns umſchließenden Raumes ohne ſonſtige Wirkung. Dieß iſt falſch; es iſt nicht denkbar, daß ein Körper ſich jeder Alteration durch das ihn umfangende Element entziehe; werden ja auch die niederen Elemente gleichfalls an ihren äußerſten Theilen von den ſie umſchließenden höheren Elementen afficirt. Es gilt ferner der Satz, daß alles Potenzielle von dem ihm entſprechenden actuellen Sein afficirt werden kann. Nun verhalten ſich unſere Körper als potenzielle Empfänglichkeiten zu den gegenſätzlichen Qualitäten der Elemente. Alſo können ſie von denſelben auch afficirt und immutirt werden. Die Bedeutung eines uns umſchließenden Raumes kommt den Elementen wol auch zu, aber nicht in Rückſicht auf ihre Qualitäten, ſondern vermöge ihrer ſubſtanziellen Formen, die ſie durch Eindrücke der himmliſchen Körper erlangen. Je näher ſie dieſen ſind, deſto mehr haben ſie von der Form an ſich; der Form kommt aber das Umſchließen zu; daher jedes Niedere und Untere zu dem es umſchließenden Höheren und Allgemeineren wie das Getheilte zum Ganzen ſich verhält. Es iſt endlich falſch, wenn Averroes unſere Wahrnehmung der elementaren Qualitäten aus Vermiſchung der Elemente mit fremdartigen Körpern erklärt. Zur Alteration von Waſſer oder Luft iſt keine Beimiſchung fremder Theile nothwendig, weil ſie zum Theile an ſich ſelbſt corruptibel ſind, beſonders in ſo geringen Quantitäten, als zwiſchen zwei einander berührenden Objecten vorhanden ſind. Aus dieſem Grunde können ſie auch trotz ihres Vorhandenſeins nicht hemmend bei Befühlung eines Objectes inzwiſchen treten; die Luft noch weniger als das Waſſer, weil ihre tangiblen Qualitäten noch ſchwächer ſind, als jene des Waſſers. — Am weitläufigſten ſind die Erklärungen, welche die intellective Seele betreffen. Es iſt ſchon erwähnt worden, daß die arabiſchen Ariſtoteliker den menſchlichen Verſtand für eine Einſtrahlung des Himmels in die menſchlichen Individuen hielten, mithin das intellective Vermögen nicht als etwas zum Weſen des Menſchen Gehöriges betrachteten. So weit ſie nun ihre Behauptungen aus dem Texte des Ariſtoteles, wo nicht

deduciren, ſo doch rechtfertigen wollten, bietet ſich für Thomas als Commentator Gelegenheit, ſie zu berückſichtigen und zu widerlegen. Eine ſeiner Aufgaben hiebei war, zu zeigen, daß ſie ſich durch ihre Aufſtellungen mit den ausdrücklichen Worten des Ariſtoteles in Widerſpruch ſetzten [1]). So vor Allem, wenn ſie behaupten, der Intellect ſei vom Menſchen dem Sein nach verſchieden (Buch III, lect. 7). Denn Ariſtoteles will ja in ſeinem Werke de anima offenbar von den Theilen und Vermögen der Seele ſprechen; unterſucht er die Natur des Intellectes, ſo hat er es nach ſeiner eigenen Abſicht mit einem Vermögen der Seele zu thun. Die gleiche Vorausſetzung liegt ſeiner Unterſuchung zu Grunde, ob der Intellect dem Subjecte nach von den übrigen Theilen der Seele trennbar ſei; dieſe Frage ſchließt denn doch ſtillſchweigend den Sinn in ſich, daß der Intellect mit den übrigen Seelenvermögen ein Ganzes ausmache. Eben ſo, wenn er ſagt, der Intellect ſei dasjenige, wodurch die Seele verſteht; alſo iſt die Seele etwas Intellectives. — Avicenna hatte behauptet, daß die Species der Dinge im möglichen Verſtande nicht aufgehoben und nur im Acte des Verſtehens in ihm vorhanden wären. Dawider ſpricht der Wortlaut des Textes (Buch III, lect. 8, a); denn Ariſtoteles ſagt ausdrücklich, daß der Intellect die bereits aufgefaßten Species der Dinge habituell in ſich bewahrt, und dieſe habituelle Aufbewahrung ein Verſtehen der Möglichkeit nach ſei. — Eben ſo wenig ſtimmt die Annahme eines von den Menſchenindividuen verſchiedenen intellectus agens mit den Worten des Ariſtoteles; er ſagt ja ausdrücklich, daß der mögliche und der thätige Verſtand zwei Differenzen in der Seele ſeien, alſo Seelenvermögen, nicht ſeparirte Subſtanzen (lect. 10, b). Wir werden im nächſten Abſchnitte auf eine ausführlichere Behandlung dieſer Fragen zurückkommen; hier ſei nur ſo viel bemerkt, daß man auch heute den Ariſtoteles eben ſo verſteht, wie ihn Thomas ſeiner Zeit aufgefaßt hat, d. h. daß man den „leidenloſen, göttlichen, von außenher

[1]) Vgl. gent. II, c. 61. 69. 70 und 78 und opusc. 16 de unitate intellectus adv. Averroistas, auf welches im nächſten Capitel die Rede kommen wird. — Als ſelbſtſtändige, auf Anthropologie und Pſychologie bezügliche Abhandlungen ſind außer opusc. 16 noch zu nennen: opusc. 35: de motu cordis — opusc. 13: de differentia verbi divini et humani — opusc. 14: de natura verbi.

in den Menſchen kommenden Verſtand" nicht für einen allgemeinen, alle Menſchenindividuen inſpirirenden Geiſt, ſondern als individuellen Menſchengeiſt verſteht [1]), obſchon ſich nicht läugnen läßt, daß eine im Ariſtoteliſchen Syſteme begründete Unbeſtimmtheit und ein gewiſſes Schwanken zwiſchen Transſcendenz und Immanenz, Dualismus und Monismus die arabiſchen Ariſtoteliker zu der Meinung verleiten konnte, daß bezüglich des beregten Punctes ihre Deutung die dem Geiſte des Syſtemes gemäße ſei.

Es folgen nunmehr der natürlichen Ordnung gemäß die Commentare zu den Büchern über die Metaphyſik, von welchen Thomas zwölf erklärt hat [2]). Thomas leitet ſeinen Commentar mit einer Orientirung über die Stellung der Metaphyſik zu den übrigen Wiſſenſchaften ein. Sie iſt Beherrſcherin derſelben, wie die Seele Beherrſcherin des Leibes, die Vernunft Herrſcherin über die concupisciblen und irasciblen Triebe der Seele. Sie forſcht nach den höchſten Urſachen und allgemeinſten Principien, und erkennt dasjenige, was von der Materie nicht bloß dem Begriffe, ſondern auch dem Sein nach losgetrennt iſt. Ihr eigentlicher Gegenſtand aber iſt das Seiende im Allgemeinen, und alles dasjenige, was das Sein im Allgemeinen betrifft. Mit Bezug hierauf kommt ihr die Benennung Metaphyſik zu. Soweit ſie nach den letzten Gründen alles Seienden forſcht, heißt ſie auch philosophia prima; Theologie, ſofern ſie die reinen Intelligenzen zu erkennen beſtrebt iſt. Alle Menſchen — heißt es weiter in den Erklärungen zu den Eingangsworten der Ariſtoteliſchen Metaphyſik — haben ein natürliches Verlangen nach Erkenntniß, weil im Erkennen der Geiſt ſich vollendet, weil jede Kraft, ſomit auch der Geiſt, einen Trieb nach Bethätigung ſeiner ſelbſt hat und jedes Ding nach der Rückkehr zu ſeinem Principe ſtrebt, welche

---

[1]) Vgl. Brandis a. a. O. S. 1175 ff.

[2]) Daß er auch die beiden anderen Bücher kannte und commentiren wollte, geht aus einer Stelle ſeines Commentars ſelber hervor (vgl. Metaph. III, lect. 8, m). Sollte demnach Albert das letzte Buch der Metaphyſik noch nicht gekannt haben (vgl. Jourdain a. a. O. S. 329), ſo kann von Thomas nicht das Gleiche geſagt werden. Mit dem erwähnten Commentare ſind einige ſelbſtſtändige Abhandlungen verwandt, welche unter Thomas' Namen gehen: De intellectu et intelligibili (opusc. 53); de quo est et quod est (opusc. 54); de universalibus, 2 Abhandlungen (opusc. 55 u. 56). Näheres über dieſe Opuscula in Cap. VII dieſes Buches.

ſich für den erkennenden Geiſt in der denkenden Erhebung zur Welt der reinen Intelligenzen vollzieht, und das Glückſeligſein des Menſchen bewirkt. Der Menſch ſchätzt und begehrt das Wiſſen nicht wegen des Nutzens, ſondern um ſeiner ſelbſt willen; dieß liegt in der Natur des Menſchen. Ein Beweis dafür iſt, daß er auch unter den Sinnen ſeines Leibes denjenigen am höchſten ſchätzt, welcher ſeinem Erkenntnißtriebe die meiſte Befriedigung verſchafft — den Geſichtsſinn, der auch dem Geiſte am meiſten verwandt iſt, indem das Organ des Geſichtsſinnes in der Wahrnehmung gleich den übrigen Sinnesorganen eine materielle Veränderung erleidet, indem ferner der Geſichtsſinn unter allen Sinnen den weitaus größten Wahrnehmungskreis hat und die vorzüglichſten unter den Sinneserkenntniſſen verſchafft. Durch die übrigen Sinne lernen wir dasjenige erkennen, wodurch ſich die irdiſchen Körper von den himmliſchen unterſcheiden; durch das Geſicht nehmen wir dasjenige wahr, was die himmliſchen und irdiſchen Körper mit einander gemein haben. Durch die übrigen Sinne erkennen wir größtentheils nur dasjenige, was von den wahrgenommenen Dingen kommt; Geſicht (und Getaſt) zeigt uns die immanenten Accidenzen der Dinge. — Thomas gibt jederzeit ſorgfältig Zuſammenhang und Gliederung der in jedem einzelnen Buche der Metaphyſik behandelten Materien und deren Verhältniß zu dem Inhalte der vorausgehenden und nachfolgenden Bücher an. Daraus läßt ſich ohne Mühe ſeine Anſicht über die Compoſition des ganzen Werkes entnehmen; man wird geſtehen müſſen, daß ſeine Auffaſſung eine ſehr natürliche und ungezwungene iſt, und von ſorgfältigem Fleiße und großer Vertrautheit mit dem Inhalte des Werkes zeigt. Das erſte Buch gibt nach vorausgeſchickten einleitenden Betrachtungen über Abſicht, Würde und Ziel der Metaphyſik oder erſten Philoſophie (lect. 1—3) einen Überblick über die Anſichten der alten Philoſophie von den Urſachen der Dinge (lect. 4—11) nebſt Widerlegung des Einſeitigen und Unrichtigen an denſelben (lect. 12—17). Und zwar ſcheidet Ariſtoteles die ihm vorangegangenen Philoſophen in ſolche, welche bloß eine causa materialis oder auch efficiens der Dinge — und in andere, welche auch die causa formalis der Dinge erkannt haben. Auf letztere iſt erſt Plato gekommen. Die älteren Naturphiloſophen giengen entweder von offen daliegenden Dingen als Principien alles deſſen was iſt, oder von nicht offen daliegenden aus; von letzteren

nehmen Einige wieder entweder mehrere Dinge, ſei es materielle (Leucipp, Demokrit) oder immaterielle (Pythagoräer) zu Principien — Andere kannten nur Ein Princip (Parmenides). Die Widerlegung theilt die Gegner in naturphiloſophiſche (lect. 11) und in ſolche, welche über die ſinnliche Anſchauung ſich erhoben: Pythagoras (lect. 13), Plato (lect. 14—17). Von Buch II angefangen geht nun Ariſtoteles an die Entwickelung ſeiner eigenen Anſichten, und gibt vorläufig die Präambula ſeiner Metaphyſik: das Verhältniß des Menſchen zur Erkenntniß der Wahrheit (II, lect. 1); über die philosophia prima als Wahrheitslehre im eminenten Sinne (lect. 2—4); über die wiſſenſchaftlichen Vorbedingungen zum Studium der Metaphyſik (lect. 5). Im Buch III wird der eigentlichen Sache näher gerückt und eine Reihe von Fragen aufgeſtellt, welche die Wiſſenſchaft der höchſten Principien alles Seienden betreffen. Beweist ſie aus allen vier Urſachen, oder vertheilen ſich die Beweiſe ihres Inhaltes aus allen vier Urſachen an mehrere Wiſſenſchaften? Forſcht ſie bloß nach den erſten Principien der Subſtanz oder auch nach den erſten Principien der Demonſtration? Iſt ſie eine Wiſſenſchaft von allen Subſtanzen oder muß es für verſchiedene Subſtanzen verſchiedene Wiſſenſchaften geben? Und wenn Letzteres, ſind dieſe verſchiedenen Wiſſenſchaften unter einander verwandt? Gibt es bloß ſinnliche oder auch überſinnliche Subſtanzen? Gibt es von letzteren nur Eine Art oder mehrere Arten? Zieht die Metaphyſik auch die den Subſtanzen per se zukommenden Accidenzen in Erwägung? Ob auch die dem Sein im Allgemeinen zukommenden Accidenzen? Ob jede derſelben bloß nach dem, was ſie iſt, oder auch noch in weiteren Beziehungen (lect. 2)? Die Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft von den erſten Principien. Sind die Genera die Principien und Elemente der Dinge? Und wenn dieß wäre, ſind ſie ſodann die species specialissimae oder die principia generalissima der Individuen? Läßt ſich außer der causa materialis noch eine andere nachweiſen? Läßt ſich eine ſolche andere Urſache von der Materie getrennt denken? Und wenn dieß, gibt es nur Eine oder mehrere derſelben? Geht das Weſen im Individuum auf, oder iſt es etwas außerhalb deſſelben, oder iſt es ganz unabhängig von denſelben etwas? Sind die Principien des Seienden der Zahl oder Species nach beſtimmt? Sind die Principien des Corruptiblen und Incorruptiblen dieſelben? Bezeichnen unum und ens die Subſtanzen der

Dinge ſelber oder ſind die Subſtanzen Subjecte der Einheit und Entität? Sind die Principien das, was ſie ſind, nach ihrem univerſellen Charakter oder nach ihrem ſingulären Weſen? Iſt das Materialprincip ein actuell Seiendes? Sind die Principien bloß kraft der von ihnen cauſirten Bewegung Urſachen der Dinge? Sind Zahlen, Linien, Figuren Subſtanzen oder nicht? Und wenn ſie Subſtanzen ſind, exiſtiren ſie außerhalb (Plato) oder in den Sinnendingen (Pythagoras) (lect. 3)? — Eine entſcheidende, abſchließende Antwort auf alle dieſe Fragen iſt den nachfolgenden Büchern vorbehalten. Im Buch III begnügt ſich Ariſtoteles mit einer vorläufigen disputativen Behandlung derſelben, und bringt ſie zu dem Ende unter drei Hauptgeſichtspuncte, indem er erſtlich jene Fragen beſpricht, welche die Metaphyſik als Wiſſenſchaft betreffen (lect. 4—6), ſodann jene, welche ſich auf die Beſchaffenheit der Subſtanzen beziehen (lect. 7), endlich diejenigen, welche die Principien der Subſtanz betreffen (lect. 8 ff.). Die Metaphyſik als Wiſſenſchaft vom Seienden als ſolchem hat es vornehmlich mit der causa formalis zu thun, und wo dieſe nicht erkennbar iſt, wie in den reinen Intelligenzen, mit der causa finalis, zum Theil auch mit der causa movens, niemals aber mit der causa materialis. Die Lehre von den Principien der Demonſtration gehört nur beziehungsweiſe in die Metaphyſik, inſoferne in der Betrachtung des Seins im Allgemeinen die erſten Denkprincipien ſich von ſelber als ein Erſtes und nothwendig Wahres hervorſtellen. Die Metaphyſik handelt von den Subſtanzen als ſolchen, und inſofern ſind alle Subſtanzen Gegenſtand der metaphyſiſchen Betrachtung, wenn gleich vorzugsweiſe und ſpecifiſch die immateriellen; die Lehre von den Accidenzen kann nicht umgangen werden, ſofern nämlich darzuthun iſt, daß es Subſtanzen mit und ohne Accidenzen gebe. Welche Principien hat die Subſtanz (lect. 8. 9), und von welcher Beſchaffenheit ſind ſie (lect. 10 ff.)? Die Principien können nicht zugleich Genera und Elemente der Subſtanzen ſein; mehr als die Genera ſind die species specialissimae Principien der Subſtanzen. Die Univerſalien können keine ſubſiſtenten Weſenheiten ſein. Es muß unſinnliche Weſenheiten geben. Die Frage nach der Beſchaffenheit der Principien ſchließt drei beſondere Unterſuchungen in ſich: über Einheit und Vielheit der Principien (lect. 10—14); ob ſie potenziell oder actuell ſeien (lect. 15, a—c); ob ſie univerſell oder ſingulär ſeien (lect. 15, d—g).

Über alle dahin gehörigen Fragen werden, wie bei den vorigen, Gründe dafür und dawider aufgeworfen, und Thomas verſäumt nicht, bei dieſen, wie bei den vorhin erwähnten Erörterungen, mit vorläufiger Angabe des Reſultates, anzudeuten, in welchem der nachfolgenden Bücher die endgültige demonſtrative Löſung zu finden ſei. Eine ſolche endgültige Löſung folgt im Buch IV bezüglich der Frage, was Alles in den Bereich der metaphyſiſchen Unterſuchungen gehöre. Von Buch V angefangen beginnt ſodann die definitive Erörterung aller jener Probleme, deren Zuſtändigkeit im Buch IV entſchieden worden. Die Unterſuchungen des vierten Buches zerfallen wieder in drei Abtheilungen. Erſtlich: Hat es die Metaphyſik bloß mit den Subſtanzen oder auch mit den Accidenzen der Dinge, und hat ſie es mit allen Subſtanzen zu thun? Subject der Metaphyſik iſt das Sein; Alles demnach, welchem ein Sein zukommt, iſt Gegenſtand der metaphyſiſchen Betrachtung. Es gibt aber einen vierfachen Seinsmodus; der ſchwächſte iſt ein bloßes esse in ratione, wohin die negatio und privatio gehört; ſodann folgen die Generation, Corruption und Bewegung, welche zwar etwas Wirkliches ſind, aber zugleich vom Nichtſeienden etwas beigemiſcht haben; von dieſer Beimiſchung ſind die Qualitäten, Quantitäten und Proprietäten der Subſtanz wol frei, ohne jedoch entia per se zu ſein; entia per se ſind bloß die Subſtanzen. Und mit Beziehung auf dieſes vollkommen Seiende wird alles Andere, was noch iſt, ein Seiendes genannt. Daraus folgt weiters, daß vorzugsweiſe die Subſtanz Gegenſtand der metaphyſiſchen Erörterung iſt, und alle beſonderen Subſtanzen inſoweit, als in ihnen der allgemeine Begriff der Subſtanz ſich darſtellt (IV, lect. 1). Zweitens: Es gehört in den Bereich der metaphyſiſchen Unterſuchungen, auf die Prädicate einzugehen, welche vom Sein, abgeſehen von allen generiſchen Unterſchieden deſſelben, ausgeſagt werden können (lect. 2—4). Solche Ausſagen ſind: Einheit und Vielheit, Identität und Diverſität. Dieſe werden zunächſt jede im Beſonderen erwogen (lect. 2. 3), ſodann wird durch allgemeine Gründe ihre metaphyſiſche Bedeutung aufgezeigt (lect. 4). Unum und ens ſind der Sache nach identiſch, ohne jedoch Synonyma zu ſein; denn ens drückt die Wirklichkeit, unum die Untheilbarkeit eines beſtimmten Wirklichen aus. Sie ſind der Sache nach identiſch, weil ſie, irgend einem Subjecte beigelegt, keine Diverſität in der Vorſtellung vom

Subjecte verurſachen, und weil ſie beide per se und per accidens von demſelben Subjecte ausgeſagt werden, indem durch ſie nichts zum Subjecte hinzukommt, was nicht ſchon an ſich im Subjecte läge. Da unum und ens daſſelbe bedeuten, ſo müſſen ſie auch beide eine gleiche Zahl von Species unter ſich befaſſen. Die Species des ens werden nach den möglichen Kategorien deſſelben beſtimmt; dieſen Kategorien des ens müſſen daher auch die möglichen Species des unum entſprechen. So entſprechen ſich demnach Subſtanzialität und Identität, Quantität und Gleichheit, Qualität und Ähnlichkeit; denn Identität iſt ſubſtanzielle Einheit, Gleichheit = Einheit in der Quantität, Ähnlichkeit = Einheit in der Qualität. Man könnte dieſe Parallele noch weiter verfolgen, wenn die Sprache die nöthigen Worte zur Bezeichnung der weiteren Species des unum an die Hand gäbe. Unterliegt das unum mit ſeinen Species der metaphyſiſchen Betrachtung, ſo auch die Gegenſätze hiezu: das Viele, Diverſe, Unähnliche und Ungleiche, welche die innerhalb des esse fallenden Contrarietäten zu jenen allgemeinen Ausſagen vom Sein als ſolchem bilden. Die allgemeinen Gründe für die Zuſtändigkeit der auf dieſe Ausſagen vom Sein bezüglichen Unterſuchungen ſind: weil die genannten Prädicate auf das Sein als accidentia per se ſich beziehen; weil ihre Unterſuchung auch dem Dialektiker zufällt, der gleich dem Metaphyſiker mit dem Sein und mit dem, was per se zum Sein gehört, zu thun hat, nur mit dem Unterſchiede, daß ihm die entia rationis zufallen, dem Metaphyſiker das in Wirklichkeit Seiende; weil alle genannten Prädicate (oder eigentlich Quaſi-Prädicate) auf das unum und ens zurückgeführt werden müſſen und umgekehrt das unum und ens bei näherem Eingehen nothwendig unter die genannten Geſichtspuncte fallen. Drittens gehören auch die erſten Principien aller Demonſtration in den Bereich der metaphyſiſchen Unterſuchung. Dieß wird von allen gemeinhin (lect. 5), und vom oberſten Denkgeſetze insbeſondere gezeigt (lect. 6—17). Die erſten Grundſätze aller Demonſtration werden in allen Wiſſenſchaften angewendet, haben alſo für jede Gattung des Seienden Geltung, betreffen mithin das Seiende als ſolches; alſo ſind ſie Gegenſtand einer metaphyſiſchen Würdigung; ſie werden von jeder beſonderen Wiſſenſchaft vorausgeſagt, alſo müſſen ſie in der philosophia prima aufgezeigt und nachgewieſen werden. Das erſte Denkgeſetz lautet: Es kann nicht an Einem und Demſelben etwas

zugleich ſein und nicht ſein. Dieſer Satz läßt ſich nicht aus einem anderen ableiten, ſondern nur durch Unmöglichkeit ſeines Gegentheils erhärten. Er muß wahr ſein, wenn jene Unrecht haben, welche behaupten, daß zwei Contradictoria zugleich wahr (lect. 7—15) oder zugleich falſch ſein können (lect. 16. 17). Die Gegner erſterer Art (welche die Verträglichkeit zweier Contradictoria behaupten) werden zuerſt im Allgemeinen berückſichtiget (lect. 7—9), ſodann gezeigt, wie gegen ſpecielle Claſſen derſelben verfahren werden müſſe (lect. 10—15). Die Unverträglichkeit zweier Contradictoria zeigt Ariſtoteles durch ſieben Gründe. Den erſten Beweis leitet er durch die Bemerkung ein, es ſei nothwendig, daß man ſich vor Allem über die Bedeutung der Worte verſtändige. Jeder Ausdruck muß etwas bedeuten; wer dieß läugnen wollte, würde hiemit ſeine eigene Läugnung für nichtsſagend erklären. Jeder Ausdruck muß ein beſtimmtes Eines bedeuten; z. B. der Ausdruck Menſch hat zu bedeuten dieſes Eine: zweibeiniges Thier. Wollte man mehrere Bedeutungen annehmen, ſo müßte die Zahl derſelben endlich oder unendlich ſein. Wäre ihre Zahl begränzt, ſo müßte man die Benennung Menſch auf dasjenige Object beſchränken, an welchem ſich die Definition zweibeiniges Thier erwahrt. Wäre die Zahl der Bedeutungen unbegränzt, ſo hörte aller Disput auf, weil ſich unter einem unendlich vieldeutigen Worte nichts Beſtimmtes denken ließe. Weil nun der Ausdruck Menſch nur Eines bedeutet, ſo kann er nicht zugleich auch ein Nichtſein des Menſchen bedeuten, obſchon auch dieſes vom Menſchen als wahr gelten könnte. Denn man könnte ſonſt in ähnlicher Weiſe ſchließen, da vom Menſchen das Weißſein wahr ſein kann, in gleicher Weiſe aber auch vom Steine, daß Menſch und Stein Eines, und alle Benennungen univoca ſeien. Nur in äquivoker Weiſe könnten Menſch und Nicht-Menſchſein daſſelbe bedeuten. Menſch bedeutet das Menſchſein und daß etwas Menſch ſei; Nicht-Menſch bedeutet Nicht-Menſch-ſein, und daß etwas nicht Menſch ſei. Sollten die beiden Ausdrücke: Menſch, Nicht-Menſch, nichts Verſchiedenes ausdrücken, ſo müßten Sein und Nichtſein in Bezug auf den Menſchen daſſelbe ſein und das Eine ſtatt des Anderen geſetzt werden können, wie z. B. „Kleid“ und „Anzug“. Daraus würde aber weiter folgen, daß man vom Menſchen eben ſowol ſagen könne, er ſei kein zweibeiniges Thier, als: er ſei ein ſolches. Nun aber iſt bereits anfänglich feſtgeſtellt worden, daß

„Menſch“ ſo viel bedeute als zweibeiniges Thier; ſo wahr er nun dieſes ſein muß und es unmöglich iſt, daß er nicht ſei, ſo gewiß iſt es auch, daß die auf Läugnung dieſer Nothwendigkeit hinführende Behauptung einer möglichen Univocität von „Menſch“ und „Nichtſein des Menſchen“ falſch ſein müſſe. Beide Ausdrücke betreffen zwar dieſelbe Sache, aber in verſchiedener Beziehung. — Zweiter Beweis: Wenn von irgend etwas zwei contradictoriſche Ausſagen zugleich wahr ſein können, ſo iſt keine die Subſtanz einer Sache betreffende Ausſage möglich, ſondern nur lauter accidentelle Prädicationen. In dieſem Falle gäbe es nun gar keine univerſellen Prädicationen, d. h. ſolche, welche vom Dinge an ſich und als ſolchem gelten. Dieß iſt aber nicht möglich, weil ſich hieraus ein undenkbares Fortſchreiten accidenteller Prädicationen in's Endloſe ergeben würde. Ein ſolches endloſes Fortſchreiten iſt undenkbar. Wird eine Accidenz von einer anderen ausgeſagt, ſo müſſen beide ein gemeinſames Subject haben, welches nicht wieder Accidenz ſein kann; alſo iſt nach dieſer Seite weiteren Prädicationen von Accidenzen ein Ziel geſetzt. Eben ſo wenig läßt ſich in's Endloſe fortſchreiten, wenn eine Accidenz von einem Subjecte ausgeſagt wird. Dieß wäre nur in zweifacher Weiſe denkbar. Entweder müßte aus Subject und accidentellem Prädicate ein Eines werden als Subſtrat einer weiteren Prädication; aber die Vereinigung von Subject und accidentellem Prädicate gibt kein ſchlechthin Eines. Oder es müßte das erſte accidentelle Prädicat das Subject eines weiteren Prädicates werden. Aber dieß iſt unthunlich, weil kein Grund vorhanden iſt, warum gerade das eine Prädicat als Subject dienen ſoll, da ſich das zweite eben ſo gut hiefür eignen kann; vielmehr weiſen beide auf einen gemeinſamen Träger hin, und es wiederkehrt der bereits berückſichtigte Fall der Ausſage einer Accidenz von einer anderen Accidenz. Iſt die Zahl der accidentellen Prädicationen begränzt, ſo kann nicht jede Prädication etwas Accidentelles beſagen, ſondern man muß auf ſolche kommen, welche die bleibende Subſtanz ſelber betreffen; und von dieſer kann nicht zugleich Entgegengeſetztes gelten, weil eine Sache ihrem Weſen nach eben nur dieſe und keine andere iſt. — Dritter Beweis: Wenn Affirmation und Negation von demſelben Objecte zugleich wahr ſind, hört alle Diverſität auf, und es iſt Alles Eines und daſſelbe. — Vierter Beweis: Daß Bejahung und Verneinung zugleich wahr ſeien, kann entweder allgemein oder in

Bezug auf Einiges Geltung haben. Iſt Letzteres der Fall, ſo gibt es Bejahungen und Verneinungen, deren contradictoriſches Gegentheil unzuläßig iſt. Iſt Erſteres der Fall, ſo iſt wieder ein Doppeltes denkbar. Entweder kann allen Bejahungen auch die conträre Verneinung mit gleicher Wahrheit entgegengeſtellt werden, ohne daß das Umgekehrte zuläßig wäre; daraus würde jedoch folgen, daß die Verneinung ſicherer und gewiſſer wäre, als die Bejahung, während doch die Wahrheit der Verneinung immer von der Wahrheit einer Bejahung abhängt. Oder es könnte mit gleichem Rechte allen Bejahungen die conträre Verneinung, und allen Verneinungen die conträre Bejahung zur Seite geſtellt werden. In dieſem Falle müßten beide entweder divisim oder conjunctim gelten. Wenn Letzteres, ſo gilt keine von beiden und iſt Alles Eines; wenn Erſteres, ſo iſt gleichfalls zwiſchen Verneinung und Bejahung kein Unterſchied; jeder würde wahr ſprechen, er möchte ſagen, was er wollte — es wäre aus Mangel an ausſchließlich gültigen Sätzen keine Verſtändigung möglich, der Unterſchied von Wahr und Falſch wäre aufgehoben. Dieſe letzte Bemängelung — bemerkt Thomas — würde freilich der Gegner für eine petitio principii erklären, weil er die von Ariſtoteles vorausgeſetzte und auf den in Rede ſtehenden Satz gegründete Definiton des Wahren und Falſchen nicht zugibt. — Der Sinn des fünften Beweiſes leidet an einigen Schwierigkeiten; Thomas iſt genöthiget, für wenige Zeilen des Textes viermal andere Leſearten und Überſetzungen zu Rathe zu ziehen. Wahr iſt, was der Beſchaffenheit der Dinge entſpricht; die Natur der Dinge iſt aber determinirt, jedes actuelle Soſein ſchließt ſomit ein actuelles Andersſein aus; wer darauf nicht eingeht und neben dem Einen auch zugleich das conträre Andere feſthalten will, gleicht in ſeiner Unentſchiedenheit Jenen, die noch gar nicht zu denken und zu verſtehen angefangen haben. — Sechſter Beweis: Niemand glaubt an die Behauptung der Gegner, ſie ſelber nicht; ſie zeigen im praktiſchen Leben und Handeln, daß ſie gegen conträr entgegengeſetzte Möglichkeiten des Thuns und Leidens durchaus nicht indifferent ſeien. — Siebenter Beweis: Die Behauptung der Gegner zugegeben, müßte noch immer zugeſtanden werden, daß in der Wirklichkeit Einiges mehr und Anderes minder wahr ſei. Denn offenbar iſt es der Wahrheit näher, $4 = 5$ anzunehmen, als $4 = 1000$; gibt es aber Grade des Wahren, ſo muß es auch einen höchſten Grad des Wahren,

ſomit etwas vollkommen und ausſchließlich Wahres geben, deſſen Gegentheil in keiner Weiſe zuläßig iſt. — Im Weiteren theilt nun Ariſtoteles die Gegner in zwei Claſſen, und zwar in Hinſicht auf die Motive der widerlegten Behauptung und in Hinſicht auf die ihrer Behauptung zu Grunde liegenden Anſichten. Einige ſagten geradezu, alles Widerſprechende ſei zugleich wahr, weil aus Einem Entgegengeſetztes hervorgehe und in ihm enthalten ſei; dieſen kann man das theilweiſe Berechtigte ihres Satzes zugeben, wofern ſie zugeſtehen, daß es eine höchſte Subſtanz gebe, auf welche ihre Sätze ſchlechthin keine Anwendung leiden (lect. 10). Andere ſagen: Alle Wahrheit iſt ein bloßes Scheinen (lect. 11). Dieſe Behauptung hatte ihren Grund in gewiſſen Anſichten über den Menſchen einerſeits, und die Dinge andererſeits. Einige identificirten nämlich den Verſtand mit dem ſinnlichen Wahrnehmungsvermögen, andere beriefen ſich auf die Wandelbarkeit und den ſteten Fluß der Dinge (lect. 12). Letzteren ſtellt Ariſtoteles ſechs Gründe entgegen: Von den im Fluſſe der Bewegung begriffenen Dingen läßt ſich etwas objectiv Wahres ausſagen; es iſt wahr, daß es während deſſen nicht mehr iſt was es war, und noch nicht iſt was es werden ſoll. Andererſeits hat Alles, was verändert wird, während der Veränderung etwas vom terminus a quo und ad quem an ſich; vom terminus a quo, indem das Ding während des ganzen Veränderungsproceſſes in Abwerfung deſſen begriffen iſt, was es vom terminus a quo hat; es hat bereits etwas vom terminus ad quem an ſich, weil alles Werdende ſchon zum Theile iſt, was es werden ſoll. Da die Dinge unmerklich wachſen, alſo trotz ihrer ſcheinbaren Ruhe ſich bewegen, ſo glaubten Einige, daß man überhaupt kein ſicheres Urtheil von den Dingen haben könne. Sie vergaßen, die quantitative Veränderung von einer Veränderung in Hinſicht auf Weſensform und Qualität zu unterſcheiden; mit der einen muß nicht nothwendig auch die andere ſtatt haben; und gerade die Weſensform und Qualität entſcheiden in der Schätzung des Verſtandes. Die Behauptung von einem ſteten Fluſſe alles Sinnlichen iſt leichtfertig, da die Zahl der ſtetigen Dinge weit größer iſt als jene der veränderlichen. Zudem ſollte die Anſicht, daß zwei Contraria zugleich wahr ſeien, eher darauf führen, daß Alles in ewiger Ruhe ſei; denn wenn die Contraria bereits vorhanden ſind, ſo braucht nicht aus dem Einen erſt das Andere zu werden (lect. 13). Die andere Claſſe von Gegnern

beruft ſich für ihren Skepticismus auf den unzuverläßigen Sinnenſchein. Dieſen iſt vor Allem entgegenzuhalten, daß die Dinge nicht bloß in ihrem Verhältniſſe zu uns, ſondern an ſich etwas ſind. Wiſſen wir doch, daß es viele Dinge gebe, über welche wir keine Meinung haben, weil wir keine Anſchauung von ihnen haben. Ferner ſteht Jegliches nur zu Einem in Beziehung und zwar zu einem beſtimmten Einem. So wird, wenn ein und derſelbe Gegenſtand die Bedeutung einer Hälfte und eines Gleichen hat, das Doppelte nicht zum Gleichen, ſondern zur Hälfte in Beziehung geſetzt. Und eben ſo, wenn der Menſch zugleich Meinender und Gemeinter iſt, ſo wird der Ausdruck „Menſch“ nicht auf den Meinenden, ſondern auf den Gemeinten bezogen; denn ſonſt wäre er nicht Eines, ſondern nach der unbegränzten Menge ſeiner Meinungen etwas unbegränzt Vieles der Art nach. Alſo kann man auch nicht ſagen, daß Alles nur mit Beziehung auf den Meinenden geſprochen werde, mithin auch nicht, daß in einer ſolchen Beziehung alles Wahre zu ſuchen.— Außer Jenen, welche die Verträglichkeit zweier Contradictoria behaupten, gibt es noch Andere, welche meinen, daß zwiſchen zwei Contradictoriis noch ein drittes Mittleres Platz haben könne. Dieſen hält Ariſtoteles ſieben Gründe entgegen: Nichts iſt falſcher, als von etwas Seiendem zu ſagen, daß es nicht ſei, und umgekehrt; und nichts iſt wahrer, als von etwas Seiendem zu ſagen, daß es ſei, von etwas Nichtſeiendem, daß es nicht ſei. Was wahr iſt, muß nothwendig gelten, was falſch iſt, nothwendig verworfen werden; dieſe Nothwendigkeit wird aber von Jenen, die ein Mittleres zwiſchen zwei Contradictoriis annehmen, außer Acht gelaſſen. Gäbe es ein ſolches Mittleres, ſo müßte es von beiden Gegenſätzen etwas entweder an ſich haben oder nicht. Wenn nicht, ſo gehört es nicht zu demſelben Genus, kann daher auch nicht den Übergang von dem einen Extrem zum anderen vermitteln. Gehört es zu demſelben Genus und hat es von beiden etwas an ſich, ſo kann es abermals keine Stelle zwiſchen beiden finden, weil ſonſt eine Mutation ſtatt hätte, welche nicht eine Mutation aus dem Einen in deſſen contradictoriſches Gegentheil wäre (denn die Mutation aus dem Mittleren in's andere Extrem kann dem Begriffe der Mutation nicht entſprechen). Jede Ausſage iſt entweder eine Bejahung oder eine Verneinung, und in beiden Fällen entweder wahr oder falſch, je nachdem ſie dem wirklichen Sachverhalte entſpricht oder nicht;

entweder muß die Bejahung wahr und die Verneinung falſch ſein oder umgekehrt. Ein Mittleres dazwiſchen iſt nicht denkbar. Gäbe es ein Medium zwiſchen zwei Contradictoriis, ſo müßte es zwiſchen allen möglichen Contradictionen ſtatt haben; daraus würde folgen, daß der Menſch jederzeit etwas ſprechen könne, was weder wahr noch unwahr iſt, und daß es etwas gebe, was weder iſt noch nicht iſt. Das contradictoriſche Gegentheil fällt häufig mit dem conträren Gegentheil zuſammen; dieſes läßt aber durchaus kein Mittleres zu. Läßt man ein Mittleres zwiſchen zwei Contradictoriis zu, ſo verhält ſich dieſes Dritte als mittlere Proportion zu den beiden Extremen. Nach der Anſicht der Gegner muß es lauter ſolche mittlere Proportionen geben. Weiter läßt ſich allen dieſen Dreiheiten wieder eine Verneinung als Viertes entgegenſtellen, und dieſer Vierheit abermals eine Verneinung u. ſ. f. in's Unendliche. Auf die Frage, ob etwas ſo ſei oder nicht, ſind nur die Antworten Ja oder Nein möglich. Im Weiteren erklärt Ariſtoteles noch, wodurch Einige auf die widerlegte Anſicht hingeführt wurden, welche Conſequenzen aus derſelben fließen, und welchen Standpunct man ihren Verfechtern gegenüber einzunehmen habe.— Wenn bisher unterſucht wurde, was in den Bereich der Metaphyſik gehöre, ſo beginnt nun Ariſtoteles von den Gegenſtänden ſelber zu handeln, welche in die Metaphyſik gehören. Vorerſt aber handelt es ſich um Erklärung der Begriffe, welche der metaphyſiſchen Unterſuchung unterliegen. Damit befaßt ſich Buch V, welches in drei Abtheilungen zerfällt: Erklärung der Ausdrücke, durch welche die Urſachen bezeichnet werden (lect. 1—6), Erklärung der Begriffe, welche ſich auf das Subject der Metaphyſik (ens, unum, Subſtanz) beziehen (lect. 7—17); Erklärung der Bezeichnung der Zuſtände des Seienden als Seienden (lect. 18—22). Man hat die Ausdrücke Princip, Urſache, Element zu unterſcheiden. Princip heißt ein Prius in ſeinem Verhältniß zu einem ihm entſprechenden Poſterius. In einem ſolchen Verhältniß ſtehen zu einander Größe und Bewegung, Bewegung und Zeit. Man unterſcheidet ferner principia intrinseca und extrinseca. Gemeinhin verſteht man unter Princip das Erſte im Sein oder im Werden von irgend etwas (lect. 1). Das Princip heißt Urſache, inſofern es auf das von ihm Abhängige einen Einfluß ausübt. Es gibt vier Species von Urſachen, die causa materialis, formalis, motiva und finalis. Dem modus nach unterſcheidet man weſentliche und zufällige,

nahe und entfernte Urſachen; erſtere Claſſe begreift wieder allgemeine und particuläre Urſachen in ſich; die accidentellen Urſachen können accidentell ſein an ſich oder in Hinſicht auf ihre Wirkung, und dieß aber abermals in dreifacher Weiſe, indem entweder die an ſich weſentliche Wirkung durch ein zufälliges Hinderniß ſuspendirt wird, oder die Wirkung an ſich nicht nothwendig, wenn ſchon in der Urſache angezeigt, oder endlich in der Urſache gar nicht angezeigt iſt. Nebſtdem unterſcheidet man einfache und complexe Urſachen; ſo daß im Ganzen ſechs modi von Urſachen ſind (weſentliche und zufällige, allgemeine und beſondere, einfache und complexe), welche nach ihrem doppelten Sein als potenzielle und actuelle Urſachen genommen, zwölf modos ergeben (lect. 2. 3). Das Wort Element wird im eigentlichen und übertragenen Sinne genommen; zu einem Element in erſterem Sinne gehört, daß eine intrinseca causa ex quo eines zuerſt Gefundenen und nicht in weitere Species theilbar ſei. Im übertragenen Sinne wird auch das unum und das Kleine, das Allgemeinſte, Punct und Einheit Element genannt (lect. 4). Der Ausdruck Urſache läßt ſich ſpeciell auf die Natur anwenden, mit welchem Ausdrucke man einen fünffachen Sinn verbinden kann; ſie kann bedeuten die generatio nascentium, das principium generationis, das einem Seienden ſeinem Weſen nach eigene Princip einer Bewegung, Einigen bedeutete ſie auch die Materie als Princip der Bewegung, endlich auch die Weſensform der Dinge (lect. 5). An die Erörterung des Begriffes der Urſache und deren Eintheilungen ſchließt ſich die Unterſuchung über den Begriff des Nothwendigen an; es gibt drei Arten des Nothwendigen secundum quid: dasjenige, ohne welches etwas nicht ſein und leben kann, dasjenige, ohne welches etwas nicht gut ſein kann, das Nöthigende, woran ſich als vierte Art das ſchlechthin und an ſich Nothwendige ſchließt, was nie anders iſt als es iſt. — Die zweite Abtheilung dieſes Buches handelt vom Subjecte der Metaphyſik (lect. 7—10) und deſſen Theilen (lect. 11—17). Das allgemeine Subject iſt das ens und unum, das vorzugsweiſe Subject die Subſtanz als ſolche und die substantia separata. Das unum wird unterſchieden in ein unum per se und per accidens; das unum per se kann wieder als natürliche und als logiſche Einheit genommen werden. Das natürlich Eine iſt wieder fünffach: das quantitativ Zuſammenhängende, das nach ſeiner ſinnefälligen Beſchaffenheit Einartige, das generiſch Eine,

das unter Eine Definition fallende, untheilbare Einfache (lect. 7). Das letzte iſt ſchlechthin untheilbar, die übrigen vier secundum quid, und zwar das quantitative Continuum der Quantität nach, das ſinnefällig Einartige in Beziehung auf ſein reales Subſtrat, das generiſch Eine in Hinſicht auf ſein gedachtes (abſtrahirtes) Subſtrat, das unter Eine Begriffsbeſtimmung Fallende der Form nach. In jedem Genus gibt es ein höchſtes Eines, welches die Menſur für alles Übrige innerhalb deſſelben Genus iſt. Im logiſchen Sinne unterſcheidet man eine vierfache Einheit, das numeriſch Eine, wo die Materie Eine iſt, das ſpecifiſch Eine, das generiſch Eine (unter dieſelbe Kategorie Gehörige), das analogiſch Eine oder proportionell Eine (lect. 8). — Das Sein wird in ein Sein an ſich und per accidens unterſchieden. Das accidentelle Sein kann wieder in dreifacher Weiſe ſein; es wird entweder von einem accidentellen Sein, oder von einem Sein an ſich ausgeſagt, oder dieſes wird von ihm ausgeſagt. Das an ſich Seiende iſt entweder ein Wirkliches unter einer der zehn Kategorien, oder ein bloßes Gedankending. — Das Wort Subſtanz kann in viererlei Weiſe genommen werden; als ſinguläre Subſtanz, als ſubſtanzwirkende Form, dann als Grundweſen des Dinges im Platoniſch-Pythagoreiſchen Sinne, welchem gemäß der Punct die Subſtanz der Linie, dieſe die Subſtanz der Oberfläche und die Zahl die Subſtanz von Allem iſt; endlich als Quiddität des Dinges. Dieſe vier modi ſind auf zwei zu reduciren, auf den Begriff der ſingulären und allgemeinen Subſtanz (prima et secunda, concrete Eſſenz und abſtracter Allgemeinbegriff). Es folgt nun die Unterſcheidung der Theile des Subjectes; und zwar zuerſt der Theile des Einen (lect. 11—13). Man hat die partes primas von den ſecundären Theilen zu unterſcheiden. Das Eine wird eingetheilt in das Identiſche, Gleiche und Ähnliche; das Viele in das Diverſe, Ungleiche und Unähnliche. Das Identiſche läßt abermals eine doppelte Eintheilung zu: per se und per accidens. Per accidens identiſch können ſein zwei Accidentien an Einem Subjecte, das accidentelle Prädicat mit ſeinem Subjecte, das Subject als Quaſi-Prädicat einer Accidenz. Die Eintheilung des unum per se richtet ſich nach den modis deſſelben. Die Diverſität zerfällt in eine Diverſität nach Species, Zahl und Begriff (an demſelben Subjecte). Das Diverſe ſchließt in ſich das Differente, oder wird auch mit demſelben identiſch genommen. Im erſten Falle kann es wieder

innerhalb der numeriſchen, ſpecifiſchen, generiſchen und analogiſchen Einheit beſtehen. Die Ähnlichkeit kann in Abſicht auf Qualität und leidende Zuſtändlichkeit ſtatt haben. Die ſecundären Theile des Vielen ſind: Das Entgegengeſetzte, das Conträre, das ſpecifiſch Verſchiedene. Man unterſcheidet vier Arten des Entgegengeſetzten: die contradictoriſche, die conträre Entgegenſetzung, die Entgegenſetzung nach Habitus und Privation, die relative Entgegenſetzung. Das Conträre iſt wieder entweder im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne conträr, und iſt entweder ſchlechthiniges Gegentheil (z. B. in der Bewegung) oder ein Gegenſatz innerhalb deſſelben Genus oder derſelben Species. Die ſpecifiſche Diverſität läßt fünf Modos zu: Diverſität innerhalb deſſelben Genus ohne Subalternation; ſpecifiſche Contradiſtinction innerhalb deſſelben Genus; ſpecifiſche Diverſität wegen Contrarietät der Subjecte, an welchen das Diverſe vorkommt; Diverſität der species ultimae; Diverſität der Accidenzen zufolge ihres Vorkommens an demſelben Subjecte. An dieſe Eintheilungen ſchließen ſich weiter jene an, welche das Verhältniß vom Prius und Posterius betreffen, und zwar in Hinſicht auf das Sein, Werden und Erkennen. In Beziehung auf das Werden wird wieder unterſchieden zwiſchen continuirlichen und discreten Größen; in Hinſicht auf erſtere gibt es ein Verhältniß von Prius und Posterius nach Ort, Zeit und Bewegung. In Beziehung auf das Erkennen hat man zwiſchen intellectuellem und ſinnlichem Erkennen zu unterſcheiden, die Ordnung des Verhältniſſes iſt in beiden die entgegengeſetzte. Für den Intellect iſt das Univerſelle ein Prius im Verhältniß zum Singulären, das Accidens im Verhältniß zum Compoſitum aus Accidenz und Subject, die Zuſtändlichkeit eines Seienden im Verhältniß zu dieſem ſelber. In Hinſicht auf das Sein iſt das von Anderem Unabhängige das Prius im Verhältniſſe zum Abhängigen, die Subſtanz im Verhältniß zur Accidenz. Endlich hat man auch auf den Unterſchied zwiſchen potenziellem und actuellem Sein zu reflectiren; im potenziellen Sein iſt der Theil das Prius im Verhältniß zum Ganzen, im actuellen Sein iſt die Ordnung umgekehrt (lect. 14). Das zweite subjectum commune der Metaphyſik iſt das ens, welches einerſeits in potenzielles und actuelles Sein (lect. 14), andererſeits nach den zehn Kategorien abgetheilt wird (lect. 15—17). Vom actuellen Sein iſt vorläufig keine Rede, weil eher über das Weſen der Formen Aufklärung gegeben werden müßte. Das poten-

zielle Sein wird nach den einander entſprechenden Modis des Vermögens und des Möglichen unterſchieden. Die Potenz wird eingetheilt in die active und paſſive Potenz, ferner unterſcheidet man auch noch die Dispoſition zur rechten Thätigkeit, und das Vermögen der relativen oder abſoluten Haltbarkeit und Widerſtandsfähigkeit. Den vier Modis der Potenz ſind eben ſo viele Modi der Impotenz entgegengeſetzt. Dem Möglichen iſt das Unmögliche entgegengeſetzt, unter den beiden Modis der Impotenz und Undenkbarkeit. Von den Kategorien des Seienden werden bloß drei behandelt, Quantität, Qualität und Relation (lect. 15—17); die übrigen noch folgenden ſind der Phyſik zur Betrachtung überwieſen. Species der Quantität ſind Vielheit und Größe. Die Modi des Quantums per se ſind zwei, das Quantum als Subject (wie Linie, Fläche, Zahl) und als Habitus und Leiden; das Quantum per accidens theilt ſich gleichfalls nach zwei Modis als Accidenz eines Quantums und als ein von einem theilbaren Quantum abhängiges theilbares Quantum, wie Bewegung und Zeit. Hinſichtlich der Qualität werden vier Modi unterſchieden: die ſubſtanzielle Differenz, die unſinnlichen mathematiſchen Qualitäten, die Paſſibilitäten der beweglichen Subſtanzen, die gute und ſchlimme Dispoſition. In dem Werke über die Kategorien iſt eine andere Ordnung in der Aufeinanderfolge dieſer Modi feſtgeſtellt. Der letztgenannte Modus iſt auf den dritten, der zweite auf den erſten zu reduciren. Die Relativa können entweder an ſich oder wegen eines Anderen Relativa ſein; erſtere exiſtiren wieder unter drei Modis: nach Zahl und Quantität, nach dem Vermögen zu wirken und zu leiden, und als Meßbares. Relativa wegen eines Anderen ſind: dasjenige, deſſen Genus ein Relativum iſt, das Abſtractum, deſſen concrete Wirklichkeiten Relativa ſind, das Subject, deſſen Accidenz ein Relativum iſt. — Endlich kommt noch die Eintheilung der Zuſtände des Subjectes, welche entweder entſprechende oder mangelhafte ſind (lect. 18—22). Zu erſteren gehört Vollkommenheit und Totalität. Die Vollkommenheit iſt entweder eine abſolute oder relative. Es gibt drei Modi des abſolut oder an ſich Vollkommenen: Integrität des Ganzen, Kraftthätigkeit von Übermaaß und Mangel gleich weit entfernt, Vollendetheit (lect. 18). Die Definition des Vollkommenen veranlaßt eine nähere Erklärung der Ausdrücke terminus, per se, habitus ſammt deren Modis (lect. 19 u. 20). Von einem Terminus ſpricht man

mit Beziehung auf Größe, Bewegung, Ziel des Werdens und Wirkens, endlich nennt man auch das quodquid est einer Sache den Terminus derſelben. Per se hat gleichfalls einen vierfachen Sinn; es bedeutet, was im Begriffe einer Sache liegt, die unabtrennbaren Accidenzien eines Subjectes, dasjenige, wofür es keinen weiteren Grund gibt, und dasjenige, was einer Sache ausſchließlich angehört. Die Erklärung des Ausdruckes habitus fordert eine vorläufige Erklärung des Ausdruckes Dispoſition. Dispoſition bezeichnet ein Verhältniß der Theile eines Ganzen zu einander; ſei es, daß ihr Raumverhältniß oder ihr Kraftverhältniß oder ihre Beziehung auf die Species des Ganzen in's Auge gefaßt werde. Habitus kann den modus actionis und kann eine gute oder ſchlimme Dispoſition bedeuten. Dem Habitus ſind entgegengeſetzt die Passio und die Privatio. Habitus und Passio verhalten ſich zu einander wie Vollkommenes und Unvollkommenes. Passio kann ein Vierfaches bedeuten: alterable Qualitäten, Alteration derſelben, ſchädliche Alterationen, calamitöſe Schäden. Die Privation drückt einerſeits einen Tauglichkeitsmangel, andererſeits eine Negation aus. Die Privation als Tauglichkeitsmangel kann wieder unter einem vierfachen Geſichtspunct aufgefaßt werden; entweder iſt das Subject ſeiner Natur nach gar nicht geeignet, eine beſtimmte Vollkommenheit zu beſitzen, oder es ermangelt derſelben trotz dem, daß ihr Beſitz zum generiſchen oder ſpecifiſchen Charakter ihres Seins gehört, oder es iſt durch zufällige Umſtände oder durch gewaltſame Einflüſſe derſelben beraubt. Die negirende Privation wird durch das griechiſche α privativum ausgedrückt und läßt fünf Modos zu: non habere, prave habere, parum habere (z. B. apyron = mit wenig Feuer), non facile aut non bene, omnino non habere (z. B. ganz blind und augenlos, nicht bloß einäugig). Das Habere hat eine vierfache Bedeutung: über etwas Gewalt ausüben, etwas zu eigen beſitzen, enthalten, etwas in ſeiner natürlichen Thätigkeit hemmen (lect. 20). Schließlich werden die Begriffe des Ganzen und ſeiner Theile näher zergliedert (lect. 21. 22). Der Analyſe des Begriffes vom Theile geht eine nähere Erklärung des fieri ex aliquo voraus, welches in vierlei Beziehung verſtanden werden kann: ex materia, ex principio movente, ex compositione materiae et formae, ex parte speciei (z. B. Sylbe aus Buchſtaben). Dieſes fieri kann als ein Werden aus dem Ganzen, oder aus einem Theile des Ganzen verſtanden

werden. Nebſtdem gibt es noch ein uneigentliches fieri ex aliquo, z. B. des Tages aus der Nacht. Die Theilung kann eine quantitative Theilung, Theilung eines Genus in ſeine Species, Theilung eines Ganzen, ſei es Individuum oder Species, und endlich Zerlegung eines Begriffes in ſeine Merkmale ſein. Das Ganze wird in Erwägung gezogen nach ſeiner allgemeinen Bedeutung, und dann noch im Beſonderen als generiſche Einheit. Das Ganze überhaupt beſteht aus Theilen, von welchen der allgemeine Charakter des Ganzen prädicirt werden kann oder nicht. Dem Ganzen iſt das Verſtümmelte (Colobon) entgegengeſetzt. Damit irgend ein Ganzes die Bedeutung eines Colobon haben könne, werden ſieben Bedingungen erfordert. Das Genus kann in vierfachem Sinne genommen werden: als Fortſetzung einer Species durch fortwährende Zeugung, als die einem erſten Zeugenden entſproſſene Vielheit von Individuen einer Gattung, als subjectum proprium ſpecifiſch unterſchiedener Accidenzen, als das in jeder Definition nothwendig vorkommende genus proximum. Im Genus verſchieden heißen erſtlich ſolche Dinge, deren Subjecte diverſer Natur ſind, ſodann dasjenige, was verſchiedenen Kategorien angehört. Nachdem nun die Vorbegriffe erörtert ſind, wird im Buch VI die Art und Weiſe beſtimmt, in welcher die Metaphyſik über das Sein, welches Gegenſtand ihrer Betrachtung iſt, zu handeln habe im Unterſchiede von anderen Wiſſenſchaften, die nicht das Sein als ſolches zum Gegenſtande haben, und gezeigt, daß das accidentelle Sein, ſo wie dem Sein, ſofern es mit Wahrheit gleichbedeutend iſt und im urtheilenden Verſtande exiſtirt, aus der metaphyſiſchen Betrachtungsweiſe ausgeſchloſſen ſei, welche dem Reellen an ſich Seienden und über jede generiſche Beſtimmtheit Erhabenen zugewendet iſt. Mit Buch VII beginnt endlich die metaphyſiſche Unterſuchung ſelber, und zwar wird von Buch VII–XI vom Seienden als ſolchen gehandelt, im Buch XII aber von den Principien des Seienden. Die Partie Buch VII—XI zerfällt wieder in zwei beſondere Unterſuchungen über das Seiende (Buch VII—IX, und zwar nach den zehn Kategorien: Buch VII und VIII, und nach ſeiner Unterſcheidung in potenzielles und actuelles Sein: Buch IX) und über das Eine (Buch X und XI). Von Buch XI angefangen beginnt Ariſtoteles von den immateriellen Subſtanzen zu handeln; daher geht von dort an die philosophia prima in Theologie über. Buch VII und VIII haben

zu ihrem ſpecifiſchen Objecte die ſinnliche Subſtanz, und zwar wird dieſe im Buch VII unter dem allgemeinen logiſchen und ontologiſchen Geſichtspunct, im Buch VIII nach ihren causis propriis betrachtet. Das Buch VII zerfällt in zwei Abtheilungen; in lect. 3—16 wird gezeigt, was die ſinnliche Subſtanz ihrem Weſen nach ſei, in lect. 17, daß es dieſer Subſtanz zukomme, als Urſache und Princip ſich zu bethätigen. Die erſte Frage iſt, was unter dem quodquiderat esse (το τι ἠν εἰναι) zu verſtehen ſei (lect. 3, a. b), und wem es zukomme (lect. 3, c. d; 4). Das quodquiderat esse drückt aus, was einer Sache per se zukommt und in deſſen Definition die Sache nicht als Subject geſetzt wird; es kommt dem ſubſtanziellen Sein ſchlechthin, dem Seienden der übrigen neun Kategorien beziehungsweiſe zu. Wie verhält ſich das quodquiderat esse zu dem Sein, welchem es zukommt? In der Kategorie des ſubſtanziellen Seins ſind beide identiſch, in den Kategorien des accidentellen Seins ſind ſie als Subject und Prädicat von einander verſchieden (lect. 5). Das Weſen der Dinge iſt in ihnen ſelbſt, nicht außer ihnen in den Ideen, wie Plato meinte; daher auch die Quidditäten und Formen der Dinge nicht von Formen außerhalb der Materie, ſondern von den Formen, welche in der Materie ſind, gezeugt werden (lect. 6—8). Jede Generation iſt eine Generation aus der Materie, durch etwas dem Erzeugten Ähnliches, aus Materie und Form Beſtehendes. Mithin kann das Erzeugende nicht etwas Unſinnliches ſein; der Allgemeinbegriff drückt nur ein quale quid aus, das Erzeugte iſt aber ein tale hoc, mithin etwas Determinirtes, was der Allgemeinbegriff nicht iſt. Aus welchen Theilen beſteht das quoquiderat esse einer Sache (lect. 9—11), und wie machen dieſe Theile ein Ganzes aus (lect. 12)? Da das Sinnending aus Materie und Form zuſammengeſetzt iſt, ſo liegt es wol ganz nahe zu ſagen, daß Materie und Form ſeine Theile ſeien. Hier handelt es ſich aber nicht um die Theile des Dinges, ſondern des Weſens; und in dieſer Hinſicht kann nicht die materia individualis, ſondern eigentlich nur die materia communis als Theil genommen werden; weil nur ſie und nicht erſtere ein weſentliches Verhältniß zur Species des Dinges hat. Indeß hat man doch auch noch zu berückſichtigen, ob nicht die materiellen Theile einer ſolchen Sache conſtitutive Beſtandtheile derſelben ſeien; in dieſem Falle ſind ſie wenigſtens Theile des zuſammengeſetzten Individuums, wenn auch nicht Theile der Species. Die Uni-

verſalien ſind keine Subſtanzen, wenigſtens nicht, inſofern ſie von Vielem ausgeſagt werden, und auch nicht, inſofern ſie Theile ſind, aus welchen die Species zuſammengeſetzt ſind (lect. 13). Eben ſo wenig haben ſie ein von den Sinnendingen abgetrenntes Sein, wie ſich aus dem Verhältniß des Genus zu Species und Individuum ergibt. Exiſtirte der Allgemeinbegriff an ſich, ſo müßte er in der Mehrheit der von ihm befaßten Species entweder als numeriſch Einer oder in numeriſcher Mehrheit exiſtiren. Wäre Erſteres der Fall, ſo wäre z. B. im Einzelmenſchen noch etwas Anderes als er ſelbſt; ferner bliebe unbegreiflich, warum der Allgemeinbegriff nicht ohne ſeine Species exiſtirt, während er andererſeits niemals mit den Differenzen derſelben ſich vollkommen einen ließe, und weiters beide, Genus und Differenz, von den Species nicht prädicirt werden könnten, weil die Theile einer Miſchung, Compoſition und Copulation von dem Ganzen der Miſchung u. ſ. w. prädicirt werden. Exiſtirte der Allgemeinbegriff in den von ihm befaßten Species in numeriſcher Vielheit, ſo müßte er ſich in faſt unbegränzter Weiſe vervielfältigen, wäre ſelber eine Vielheit, und wäre jedes der von ihm befaßten Individuen (lect. 14). Zudem wären die Allgemeinbegriffe, nach Platoniſcher Weiſe aufgefaßt, gar nicht definirbar (lect. 15). Da kein Commune ſubſtanziell exiſtirt, ſo können im Beſonderen auch das ens und unum keine Subſtanzen ſein; das unum überdieß auch deßhalb nicht, weil es als ſolches nicht in Vielem als ein per se Exiſtirendes ſein kann (lect. 16). Im Buch VIII wird von den principiis propriis der ſinnefälligen Subſtanzen gehandelt. Es zerfällt in zwei Abtheilungen; lect. 1—4 wird von Materie und Form als Principien der Subſtanz, lect. 5 von deren Vereinigung gehandelt. In allen veränderlichen Dingen muß eine Materie als Subject der Veränderungen ſein, obgleich nicht in allen dieſelbe Materie; denn, was bloß den örtlichen Veränderungen unterliegt, wie die Sterne, läßt auf keine der Generation und Corruption unterworfene Materie ſchließen, dergleichen die irdiſche iſt (lect. 1). Alle materiellen Dinge haben Unterſcheidendes an ſich; dieſes Unterſcheidende macht den formellen Charakter, in welchem das Ding ſeine Wirklichkeit hat und vermöge deſſen es iſt, was es iſt (lect. 2). Plato ſetzte das Weſen der Formen in die Species und Zahlen. Bezüglich der Species ſtellte er vier Behauptungen auf: 1) Die Benennungen der Species beziehen ſich jederzeit auf

die Form allein, und niemals auch auf die Materie. Dieſe Behauptung kann in Hinſicht auf die zuſammengeſetzten Subſtanzen hingehen, weil wirklich das quodquiderat esse der Sache von dieſer ſelber verſchieden iſt. 2) Die Form iſt etwas außer den Theilen der Materie. Wenn dieß ſagen ſoll, daß dieſe Theile nicht das Weſen der Sache ausmachen, ſo iſt es richtig; falſch hingegen, wenn gemeint iſt, daß das Weſen außerhalb der Theile ſei. 3) Die Formen ſind ewig und incorruptibel. Darauf iſt zu ſagen, daß ſie wenigſtens nicht an ſich, ſondern per accidens corruptibel ſein können. 4) Die Formen beſtehen getrennt von der Materie. Dieß kann von den Formen der corruptiblen Dinge gewiß nicht gelten. In Beziehung auf die Ähnlichkeit der Formen und Zahlen ſtellt Plato gleichfalls vier Vergleichungspuncte auf, welche Ariſtoteles ſämmtlich zugibt. Wie der Begriff (der die Form ausdrückt) ſich in untheilbare Momente zerlegen läßt, ſo auch die Zahl; wie die durch den Begriff bezeichnete Species zu Hinzufügung oder Wegnahme des kleinſten Momentes alterirt wird, ſo auch die Species der Zahl; wie die Zahl, ſo iſt auch jeder Begriff etwas durch ſich ſelbſt Eines, und nicht durch ein Anderes; endlich laſſen weder Form. noch Zahl ein Plus oder Minus in eadem specie zu (lect. 3). Es gibt nur Eine materia communis alles Generablen, aber viele materiae propriae. Die Diverſitäten deſſen, was aus der Einen materia prima herausgebildet wird, iſt aus den Verſchiedenheiten der wirkenden Urſachen oder aus dem verſchiedenen Verhalten der einen und ſelben causa agens zu erklären. Um eine vollſtändige und vollkommene Erkenntniß zu erlangen, müſſen alle Species und Modi der Urſachen berückſichtiget werden. Da die Materie das Subject aller Veränderungen iſt, ſo kann das, was an ſich immateriell iſt (Punct, Form), nur per accidens in Folge ſeiner Verbindung mit der Materie einer Veränderung unterliegen (lect. 4). Schließlich wird das falſche Bemühen, ein einendes Mittleres zwiſchen Materie und Form aufzuſuchen, zurückgewieſen (lect. 5). — Buch IX handelt von dem Sein in Bezug auf deſſen Eintheilung in potenzielles (lect. 1—4) und actuelles Sein (lect. 5. 6) und vom Verhältniß beider zu einander (lect. 7—11). Das potenzielle Sein kann in analogiſchem und äquivokem Sinne (in Mathematik und Logik) genommen werden; nur von erſterem iſt hier die Rede. Man unterſcheidet active und paſſive Potenzialität; letztere iſt auf erſtere

zu reduciren; beide sind Eins der Ordnung nach, indem agere und pati sich wechselseitig voraussetzen, dem Subject nach aber müssen sie verschieden sein. Der Potenz ist die Impotenz entgegengesetzt als Mangel an etwas, was entweder gar nicht zum Wesen gehört, oder trotz der Geeignetheit des Subjectes hiefür nicht vorhanden ist, entweder schlechthin oder doch zur Zeit (lect. 1). Die Potenzen unterscheiden sich nach ihren Subjecten; es gibt Potenzen unbeseelter und beseelter Substanzen. Letztere können wieder vernunftlose oder rationale Potenzen haben. Die rationalen Potenzen setzen entweder eine sichtbare, sinnefällige Wirkung nach Außen oder nicht; auf erstere beziehen sich alle artes factivae, auf letztere alle Wissenschaften. Die vernunftlosen Potenzen können nur auf Eine Weise wirksam sein, die rationalen Potenzen auf verschiedene und entgegengesetzte Weise (lect. 2). Die vernunftlosen Vermöglichkeiten sind von Natur aus vorhanden und bethätigen sich, sobald ihnen das Object ihrer Thätigkeit nahe rückt; die geistigen Unmöglichkeiten werden erst durch ihre Bethätigungen wirkungsfähig, und müssen nicht nothwendig wirken, wenn ihnen ihre Objecte nahe gerückt werden; denn sie sind entgegengesetzter Wirkungsweisen fähig und müßten, wofern sie zum Wirken necessitirt wären, zugleich auf die in ihrem Vermögen gelegenen zweierlei entgegengesetzten Arten wirken, was undenkbar ist. Ihr Übergang aus der Potenzialität in die Actualität läßt sich durch Überlegung und Wahl caußirt denken (lect. 4). Die Actualität wird unterschieden in eine Actualität des Seins und des Wirkens; in eine vollkommene und unvollkommene. Zu letzterer, welche nie reine Potenzialität und nie vollkommene Actualität sein kann, gehört das Unbegränzte, Leere, Zeit, Bewegung (lect. 5). Man sagt von etwas, daß es in potentia disponirt sei, wenn es so disponirt ist, daß es ohne Vorausgang einer die Materie präparirenden Umwandlung in die Actualität übersetzt werden kann (lect. 6). Die Vergleichung von Actus und Potenz wird unter den drei Hauptgesichtspuncten des Prius und Posterius, bene und male, Verum und Falsum durchgeführt. Das Prius und Posterius kann wieder dem Begriffe, der Zeit und der Substanz nach statt haben. Dem Begriffe nach geht die Actualität voran; der Zeit nach ist in den passiven Potenzen das Agens derselben Art das Prius zusammt der zu actuirenden Potenz. In den activen Potenzen hingegen ist die Actualität derselben das Prius im Verhältniß zu ihrer Potenzialität;

es kann z. B. jemand nicht Baumeiſter ſein, er hätte denn ſchon früher ſich im Bauen geübt (lect. 7). Die Actualität iſt weiter das Prius in Hinſicht auf Subſtanz (Subſtanzvollendung) und auf den Zweck; denn der Zweck iſt in Abſicht und Streben des Handelnden das Erſte, und die Subſtanz iſt erſt mit dem Ende des Generationsproceſſes vollendet (lect. 8. 9). In Hinſicht auf Gut und Schlimm ſteht das actuelle Gute über dem potenziellen Guten, umgekehrt iſt das actuell Schlimme ſchlimmer als das potenzielle. Das Schlimme findet nur im Bereiche des Corruptiblen einen Platz, an ſich in der irdiſchen Sphäre, beziehungsweiſe in den Himmelskörpern, welche wenigſtens in Hinſicht auf ihre Bewegung der Veränderung und Corruption unterworfen ſind (lect. 10, a—d). Vom Wahren und Falſchen iſt zumeiſt in Beziehung auf das wirkliche Sein die Rede, und zwar hinſichtlich der zuſammengeſetzten wie der einfachen Dinge, aber mit dem Unterſchiede, daß es bei erſteren die Richtigkeit oder Unrichtigkeit in Verbindung oder Trennung deſſen, was zuſammengehört oder nicht zuſammengehört, — bei den Ausſagen über letztere aber Erkennen oder Verkennen des quodquid est bedeutet (lect. 11). — Buch X handelt vom Unum und Allem, was darauf Bezug hat; vom Einen an ſich (lect. 1—3), vom Einen im Verhältniß zum Vielen (lect. 4—12). Man unterſcheidet das an ſich Eine von dem zufällig Geeinten; das Erſtere läßt ſich wieder unter die vier Modos des Continuums (unum secundum naturam), Ganzen (unum secundum formam), des Singulären (Individuum) und Univerſellen (unum secundum speciem) faſſen. Der allgemeine Begriff des Einen iſt, etwas Untheilbares zu ſein; die erſten zwei modi enthalten das in Hinſicht auf die Bewegung Untheilbare, die beiden anderen das in Hinſicht auf ſeinen Begriff Untheilbare (lect. 1). Dem Einen kommt es zu, das Maaß abzugeben, und zwar zunächſt in quantitativer Beziehung, und hierin wieder zuvörderſt mit Rückſicht auf die erſte Species der Quantität, d. i. mit Rückſicht auf die discrete Größe, mit weiterer Übertragung auf die Größen der Ausdehnung, des Gewichtes und der Bewegung. Alles Meßbare muß ein Maaß derſelben Natur haben, welches keineswegs etwas abſolut Untheilbares zu ſein braucht. Der Begriff des Maaßes wird aus dem Gebiete der quantitativen Schätzung in das Gebiet des Erkennens überhaupt übertragen, des ſinnlichen ſowol als auch des intellectuellen; demnach heißt der Sinn die Menſur des ſinnlich

Wahrnehmbaren, die Wiſſenſchaft die Menſur des Wißbaren (lect. 2). Das Eine iſt nicht identiſch mit der Subſtanz, die eine Einheit iſt; denn alle Subſtanzen ſind Einheiten, das Eine iſt demnach etwas Allgemeines, und das Allgemeine an ſich weder von den concreten Einheiten reell verſchieden, noch viel weniger etwas Subſiſtentes an ſich. In jedem Genus ſucht man etwas, was ein unum iſt; ein Beweis, daß man das unum für etwas von der Natur des Seienden Verſchiedenes hält (lect. 3). Die zweite Abtheilung des Buches X beſchäftiget ſich zum größten Theile mit der Contrarietät zwiſchen dem Einen und Vielen. Die Contrarietät drückt die geſteigertſte Differenz aus, und hat ihr Princip in dem Gegenſatz von Habitus und Privation, welcher in dem conträren Gegenſatze entweder eingeſchloſſen, oder durch ihn bewirkt iſt. Zwiſchen dem Einen und Vielen beſteht bloß ein relativer Gegenſatz (lect. 5—9). Der ſpecifiſche Gegenſatz gehört zu den conträren Gegenſätzen; es gibt aber auch innerhalb derſelben Species conträre Gegenſätze, und andere Contrarietäten ſind nicht bloß ſpecifiſche, ſondern ſogar generiſche Differenzen; ſo das Corruptible und Incorruptible, deren Gegenſatz nicht von ihren Species abhängt, ſondern auf den Gegenſatz von Impotenz und Potenz zurückzuführen iſt. Denn wie Actus und Form auf die Species Bezug haben, ſo Materie und Potenz auf das Genus (lect. 10—12). — Nachdem Ariſtoteles von der ſinnlichen Subſtanz und von demjenigen gehandelt, was die Subſtanzen, ſinnliche und unſinnliche, im Allgemeinen betrifft, ſo will er nun die Lehre von den unſinnlichen Subſtanzen im Beſonderen vortragen. Dieſer Abhandlung ſchickt er aber eine Recollection alles deſſen voraus, was in den bisherigen Büchern der Metaphyſik ſo wie in jenen über die Phyſik zu dieſem Zwecke Verwendbares vorkommt. Dieſe Recollection füllt das ganze eilfte Buch und die erſte Hälfte des zwölften, und zerfällt in zwei Partien: Recollection deſſen, was der metaphyſiſchen Erkenntniß der Subſtanz vorausgeht (Buch XI) — Recollection deſſen, was zur metaphyſiſchen Erkenntniß der Subſtanz gehört (Buch XII, lect. 1—4). Buch X, lect. 1 und 2 faßt nochmals die im Buch III aufgeworfenen Fragen zuſammen; in lect. 3—7 wird der Inhalt des Buches IV recapitulirt; in lect. 8—12 wird nochmals wiederholt, was im Buch II und VI, ſo wie im dritten Buche der Phyſik über das ens imperfectum, d. h. über das accidentelle Sein, über Bewegung und Unendliches

erörtert worden. Das Buch XII faßt in ſeinem erſten Theile nochmals zuſammen, was im Buch VII und VIII, ſo wie im erſten Buche der Phyſik über die Subſtanzen gelehrt wurde. Daran ſchließt ſich, von lect. 5 angefangen, die Abhandlung über die substantiae separatae, welche auch noch im Buch XIII und XIV fortgeführt wird und die Ariſtoteliſche Anſchauung über dieſes Problem gegen anderweitige Auffaſſungen ſicher ſtellen ſoll. Der begründende Theil der Abhandlung im Buch XII zerfällt in zwei Partien: Nachweis der Realität einer unſinnlichen unbeweglichen Subſtanz (lect. 5. 6); Deduction der denknothwendigen Beſchaffenheit dieſer Subſtanz (lect. 7—12). Es muß mehrere unbewegliche Subſtanzen geben, weil jede Himmelsſphäre ihren eigenen Beweger heiſcht.

Um zu zeigen, wie Thomas den Ariſtoteles im Einzelnen auffaßte, gehen wir ſchließlich wieder auf einige Stellen ein, in welchen er ſich mit den arabiſchen Commentatoren auseinanderſetzte. Im Buch II, lect. 1 ſpricht Ariſtoteles von den Schwierigkeiten der metaphyſiſchen Erkenntniß, und bemerkt, daß die Urſache derſelben nicht in der Sache, ſondern in uns ſelbſt gelegen ſein könnte, ſo wie der Grund, warum die Eule am Tage faſt blind iſt, in ihr ſelber gelegen iſt. Thomas zeigt nun, wie die menſchliche Seele vermöge ihrer Angewieſenheit an die Vereinigung mit dem Leibe die Sinnendinge als objecta propria ihres Erkennens habe und das quodquid est der immateriellen Subſtanzen nicht faſſen könne. Demzufolge muß es falſch ſein, wenn Averroes behauptet, Ariſtoteles habe in der bezüglichen Stelle (II, 1 f.) unſere Fähigkeit, das Weſen der unſinnlichen Subſtanzen zu erkennen, nicht in Abrede ſtellen wollen. Averroes motivirt ſeine Auslegung mit der lächerlichen Frage, wozu denn die unſinnlichen Subſtanzen wären, wenn ſie nicht erkennbar wären? Als ob ſie um des Menſchen willen wären und nicht vielmehr der Menſch ihnen als Gegenſtand der Erkenntniß zu dienen beſtimmt ſein könnte; und als ob ſie, wenn ſie auch von uns nicht erkannt werden, nicht von anderen Intelligenzen erkannt werden könnten. Im Buch IV, lect. 2 wird bewieſen, daß das unum und ens mit der Subſtanz ſachlich identiſch, wenn auch begrifflich von ihr verſchieden ſeien. Avicenna ſtellt die ſachliche Identität in Abrede, und ſagt, das unum und ens ſeien superaddita; denn bei Allem, was das Sein nicht von ſich ſelbſt hat, müſſe man Sein und Weſen auseinanderhalten; das unum gehört

als Princip der Zahlen in die Kategorie der Quantität, ist also eine zur Substanz hinzukommende Accidenz, und nur deßhalb mit dem ens convertibel, weil jedes ens diese Accidenz an sich hat. Diese Auffassung ist irrig; denn wenn schon das esse von der Essenz verschieden ist, so kommt es doch nicht als ein accidentelles Superadditum zur Essenz hinzu, sondern wird unmittelbar durch die Principien der Essenz selber constituirt. Weiters kann das mit dem ens convertible unum nicht dasselbe sein, weil es als Princip der Zahl in die Kategorie der Quantität fällt, und weil es sonst nicht ausnahmslos von jedem Seienden prädicirt werden müßte. Es muß sich also aus den Principien jedes Seienden als eine Accidenz ergeben, die dem Seienden als solchem so wesentlich ist, wie die accidentia propria den bestimmten Subjecten, welchen sie zukommen. Eben deßhalb kann es kein particularisirtes ens sein; denn ein solches ließe sich aus den allgemeinen Principien des ens nicht ableiten. Es ist vom Princip der Zahlen verschieden, und drückt etwas aus, was dem ens als solchem zukommt, nämlich die Ungetheiltheit, ist also mit dem ens als solchem sachlich dasselbe und nur dem Begriffe nach von demselben verschieden. Es drückt nicht etwas aus, was sachlich zum ens als solchem hinzukäme, da es bloß eine Privation und Negation (nämlich der Vielheit am ens) bezeichnet. — Bei der Specification der Ursachen V, lect. 2 vergißt Thomas nicht anzumerken, daß eine der vier Species, die causa efficiens, nach Avicenna abermals in vier Unterarten zerfalle: perficiens, disponens, adjuvans, consilians. — In lect. 9 hingegen wird Avicenna getadelt, weil er behauptet, daß die Prädicate, welche unter eine der neun accidentellen Kategorien gehören, in erster Linie die Substanz, und erst in secundärer Weise etwas Accidentelles ausdrücken, z. B. Weiß, Musiker. Weiß drückt für sich eine Qualität aus, seine Beziehung auf ein Subject ist etwas nachfolgendes Zweites. Weißheit hingegen drückt etwas Accidentelles per modum substantiae aus, und schließt darum an sich jede Beziehung auf ein anderes Subject aus. Würde Weiß und Weißheit und überhaupt das accidentelle Prädicat in erster Linie auf ein Subject hindeuten, so würde Aristoteles die accidentellen Prädicate nicht unter das ens per se, sondern unter das ens per accidens setzen. Dieselbe Kritik wird im Buch X, lect. 3, d wiederholt, mit der Bemerkung, daß sich Avicenna durch die äquivoken Bezeichnungen von Verschiedenem täuschen ließ. So

bezeichnet ens oder esse als Copula im Satze etwas Accidentelles, nämlich eine zufällige Verbindung zweier Begriffe im menschlichen Verstande zu einer bestimmten Zeit; das ens hingegen, welches in die zehn Kategorien getheilt wird, bezeichnet die Naturen dieser zehn Genera selber. — Im Buch VII, lect. 6, g stehen im Texte die Worte: Quaedam (scil. in factis a natura) et ex spermate fiunt et sine spermate. Hier entsteht nun die Frage: Kann Eines und Dasselbe durch Zeugung sowol als auch durch Putrefaction entstehen? Averroes verneint es, Avicenna hingegen bejaht es. Die Ansicht des Aristoteles scheint, nach später folgenden Äußerungen zu urtheilen, in der Mitte zwischen Beiden zu stehen; in Bezug auf einige Dinge bejaht er die aufgeworfene Frage, in Bezug auf andere verneint er sie. Die vollkommenen Thiere können bloß durch Generation, die unvollkommenen aber auf doppeltem Wege entstehen; gleicherweise auch die Pflanzen, welchen die unvollkommenen Thiere nahe stehen. Bei beiden reicht die Himmelskraft für sich aus, bei den vollkommenen Thieren wird aber nebstbei noch eine irdische Kraft, jene des Samens, erfordert. Daraus, daß die Entstehung aus Fäulniß unter Obmacht himmlischer Kräfte vor sich geht, schließt Averroes, daß sie nichts Zufälliges sei. In diesem Schlusse ist etwas übersehen. Der Charakter des Productes ist nicht bloß nach seiner entfernten, sondern auch nach der nächstwirkenden Ursache zu beurtheilen; die nächstwirkende Ursache in der Entstehung aus Putrefaction ist die Wärme, welche nicht an sich zur Erzeugung von Wesen aus Putrefaction disponirt ist, daher in Absicht auf sie jene Entstehung aus Faulendem allerdings etwas Zufälliges ist. — Im Buch VII, lect. 9 wird dem Avicenna im Gegensatze zu Averroes beigelegt. Letzterer meint, daß die Form eines Dinges die ganze Essenz der Species (Mensch = Menschheit) und selber niemals Theil, sondern nur Form eines Theiles sein könne, insofern sie nämlich Form oder Seele eines Individuums ist. Dieß streitet aber gegen die Lehre des Aristoteles, welcher ausdrücklich sagt, daß die Materialität zum Wesen der Sinnendinge gehöre, und daher auch ein wesentliches Moment im Begriffe derselben sei. Richtiger setzt Avicenna das Verhältniß der Quiddität der Species zur Form eines Theiles dem Verhältniß des Ganzen zum Theile gleich. — Im Buch XII, lect. 9, c sagt Aristoteles, daß das mobile primum, d. h. die oberste Himmelssphäre über der Fixsternsphäre unmittelbar durch den ersten

Beweger bewegt werde. Dieß findet Avicenna unzuläßig; denn das erſte Princip kann als das abſolut Eine, d. i. ſchlechthin Einfache nur Eines cauſiren, und dieſes von ihm cauſirte Eine iſt die intelligentia prima. In dieſer findet ſich ſchon eine Pluralität, da in ihm, als einem durch Anderes Geſetzten Potenzialität und Actualität auseinandertreten; und vermöge dieſer in ihm nothwendig ſeienden Pluralität (oder eigentlich Dualität oder inneren Differentheit) kann ſie auch die Urſache von Mehrerem ſein in Kraft ihrer intelligenten Thätigkeit. Inſoweit ſie das Potenzielle in ihr zum Gegenſtande ihres Erkennens macht, bringt ſie die von ihr zu bewegende Himmelsſphäre der Subſtanz nach hervor. Inſofern ſie die durch fremde Cauſalität bewirkte Actualität ihres Seins denkt und erkennt, producirt ſie die bewegende Seele ihrer Sphäre. Inſofern ſie das Princip ihres Seins denkt, producirt ſie denkend ſelber wieder ein principielles Sein, nämlich eine zweite Intelligenz, welche denkend die zweite Himmelsſphäre producirt und deren Bewegung auf ähnliche Art cauſirt, wie die Bewegung der erſten Himmelsſphäre cauſirt wird. Die zweite Intelligenz ſetzt eine dritte, die dritte eine vierte u. ſ. w. bis herab zur Mondesſphäre. Thomas erklärt ſich gegen dieſe Deduction aus zwei Gründen. Erſtlich beruht ſie auf keiner Denknothwendigkeit; denn es iſt kein Grund vorhanden, die Wirkſamkeiten der immateriellen Subſtanzen gleich jenen der materiellen Dinge auf Eine Wirkung zu beſchränken; denn als geiſtige Weſen ſind ſie auch über die auf Eine beſtimmte Wirkung beſchränkte, naturnothwendige Wirkungsweiſe materieller Potenzen erhaben. Wie demnach eine geiſtige Subſtanz Mehreres denken kann, ſo kann ſie auch Mehreres wirken und produciren. Sodann iſt es zweitens ganz entſprechend, daß die erſte Bewegung, von welcher alle anderen abhängen, durch das Princip aller immateriellen Subſtanzen bewirkt werde, ut sit quaedam connexio et ordo rerum sensibilium et intelligibilium.

Es erübriget noch, der Commentare zur (Nikomacheiſchen) Ethik und Politik des Ariſtoteles zu erwähnen. Im Vorworte zum erſteren ſcheidet er die moraliſchen Wiſſenſchaften von den übrigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften (Phyſik und Metaphyſik); dieſe betrachten die für den Menſchen als Gegebenes vorhandene Ordnung der Dinge, die Moral aber die durch menſchliche Thätigkeit zu gründende Ordnung. Aber nicht alle menſchlichen Thätigkeiten ſind

Gegenſtand der Moral; die auf eine in den Außendingen herzuſtellende Wohlordnung gerichteten Thätigkeiten gehören unter die artes mechanicae; die Moral hat es mit den menſchlichen Thätigkeiten unter einander und mit Beziehung auf ihren höchſten Zweck zu thun und zerfällt in drei Theile: Monaſtik, Ökonomik und Politik. Die Nikomacheiſche Ethik zerfällt nach Thomas in drei Hauptpartien: Von der Seligkeit als höchſtem Gute, Buch I, lect. 4—18; von den Tugenden, I, lect. 19 u. II—IX; von den Tugenden an ſich und zwar von den moraliſchen (Buch II—V) und intellectuellen (Buch VI); ſodann von Einigem, was mit der Betrachtung der Tugend zuſammenhängt: von einem Contrarium derſelben, der Incontinenz (Buch VII), von der Freundſchaft (Buch VIII, IX). — Die Politik, die vornehmſte aller praktiſchen Wiſſenſchaften, zerfällt in der von Ariſtoteles gegebenen Ausführung in zwei Haupttheile: von der Organiſation der Hausgenoſſenſchaften, welche das Subſtrat der ſtaatlichen Verbindung bilden (Buch I); vom Staate ſelber (Buch II—VIII), und zwar zuerſt mit Beziehung auf die Anſichten einiger Vorgänger (Sokrates, Plato, Phaleas, Hippodamus) (II), dann nach eigener Anſicht des Verfaſſers (III—VIII). Dieſe letztere Partie umfaßt zwei Hauptthemata: Über Verſchiedenheit der Staatsverfaſſungen (Buch III—VI); über den beſten Staat (Buch VII, VIII). Die Erläuterungen zu dieſen letzten zwei Büchern ſind ſtellenweiſe ausführlicher, als jene zu den vorausgehenden Büchern der Politik und Ethik; ſo namentlich der Excurs über die phyſikaliſchen und allgemeinen örtlichen Bedingungen der geiſtigen Volksentwickelung (VII, lect. 5), über Erzeugung und Erziehung der Kinder (VII, lect. 12). — Daß Thomas auch aus dieſen beiden Werken Vieles ſich angeeignet habe, braucht nicht erſt ausdrücklich geſagt zu werden; ſeine Lehre vom letzten Zwecke des Menſchen, von den Tugenden ruht nach ihrer wiſſenſchaftlichen Geſtaltung ganz auf peripatetiſcher Grundlage; eben ſo iſt ſeine philoſophiſche Anſchauung über Weſen und Formen des Staates weſentlich Ariſtoteliſch, wie ſich in den erſten Capiteln der Schrift de regimine principium zeigt.

Außer den Werken des Ariſtoteles commentirte Thomas noch einige andere philoſophiſche Schriften, nämlich zwei unter des Boëthius Namen gehende Abhandlungen: de hebdomadibus und de Trinitate[1]);

[1]) Die angeblichen Commentare des heiligen Thomas über die Werke des Boë-

ferner die Schrift des Pseudo-Dionysius de divinis nominibus (vgl. oben S. 98 ff.); endlich die Schrift de causis (vgl. S. 76 ff.). Thomas fühlte sich zu diesen Schriften theils durch das Bedürfniß nach wissenschaftlicher Orientirung, theils durch wahlverwandtschaftliches Interesse hingezogen; zudem handelte es sich für ihn um Vervollständigung und Ergänzung der aus der peripatetischen Philosophie geschöpften Elemente und Ergebnisse seiner philosophischen Bildung. Demnach ist ein näheres Eingehen auf den Inhalt dieser weiteren Commentare von wesentlichem Belange für eine richtige Auffassung und Würdigung der Thomistischen Speculation. Man möchte sagen, daß sie einen geschlossenen Kreis für sich bilden, in welchem der Verlauf, welchen die wissenschaftliche Entwickelung und Strebethätigkeit des heiligen Thomas im Ganzen und Großen nahm, innerhalb einer bestimmten besonderen Beschäftigungsweise sich wiederholt. Übung in der peripatetischen Philosophie, Anwendung derselben auf die Theologie in scholastischer Behandlungsart, Vertiefung dieser Bestrebungen durch die speculative Mystik des Areopagiten, Studien in der neueren arabisch-jüdischen Philosophie — dieß der Inhalt der auf diese Commentare verwendeten Bestrebungen.

Im nächsten Zusammenhange mit seinen Aristotelischen Studien steht die Beschäftigung mit Boëthius, welcher einer aus denjenigen war, durch die dem früheren Mittelalter eine wenigstens theilweise Kenntniß der Aristotelischen Philosophie vermittelt worden war. Überdieß hielt man ihn auch für den Verfasser jener zwei bekannten Abhandlungen über die göttliche Dreieinigkeit und über die zwei Naturen in Christus; mithin suchte man bei ihm zugleich auch Unterweisung über die Anwendung der Aristotelischen Logik und Kategorienlehre auf theologische Gegenstände. Gründe genug, um das Interesse zu erklären, welches ein scholastischer Theolog an den Schriften des Boëthius zu nehmen sich gedrungen fühlen mußte. Die Abhandlung de hebdomadibus [1]) will die Frage lösen, wie

---

thius de consolatione, de philosophia und über die einem weit späteren Verfasser angehörige Schrift de disciplina scholarium (vgl. Daniel: die classischen Studien in der christlichen Gesellschaft, übersetzt von Gaißer, Freiburg 1855, S. 104—106) sind unterschoben.

[1]) Über diese Schrift existiren noch zwei andere Commentare; einer derselben soll von Beda Venerabilis herrühren (oder von Edmundus Albanus), der

man jenen Subſtanzen, die nicht ihrem Weſen nach das Gute ſelber ſind, das Prädicat der Güte beilegen könne. Thomas theilt dieſe Abhandlung nach Ausſcheidung ihres Einganges in zwei Theile; im erſten Theile werden einige allgemeine Beſtimmungen (termini et regulae) aufgeſtellt, im folgenden Theile aus denſelben gewiſſe Schlüſſe mit Rückſicht auf die Hauptfrage der Schrift abgeleitet. Die vorangeſtellten allgemeinen Beſtimmungen und Erklärungen betreffen das ens, unum und bonum. In Beziehung auf den Terminus ens wird zuerſt das esse und quod est, und ſodann das esse und esse aliquid miteinander verglichen, d. h. das Sein ex parte subjecti und ex parte praedicati erwogen. Erſtlich das esse ex parte subjecti. Esse und quod est unterſcheiden ſich in dreierlei Beziehung: das esse iſt kein subjectum essendi, es participirt nicht an etwas Anderem, es kann als ein Abſtractum nichts in ſich enthalten, was nicht zu ſeinem Begriffe gehört. Vom quod est iſt das Gegentheil alles deſſen zu ſagen. Weiters ſind auch esse und esse aliquid zu unterſcheiden; esse bezieht ſich auf das durch die ſubſtanzielle Form cauſirte Sein, esse aliquid auf ein Sein, welches

---

andere hat Gilbert de la Porrèe zum Verfaſſer. Man hat in Zweifel gezogen, ob Boëthius der Verfaſſer der Schrift de hebdomadibus ſei; Fabricius rieth auf einen gewiſſen Alcuin aus dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts, welchen Cave Alcuin den Jüngeren nennt. Indeß läßt ſich die Vermuthung des Fabricius, und auch ſein Zweifel an der Ächtheit der fraglichen Schrift nicht erhärten. Das, was Thomas und ſeine genannten Vorgänger commentirten, iſt eigentlich nicht die Schrift de hebdomadibus ſelber, ſondern nur ein Auszug aus ihr. Der Titel de hebdomadibus iſt eine Nachahmung der gleichlautenden Überſchrift, welche Varro über eine, die Charakterbilder ſieben ausgezeichneter Männer enthaltende Schrift geſetzt hatte. Darnach mochte der gleichlautende Titel der Schrift des Boëthius ſo viel bedeuten, als Abhandlung über ſieben ausgewählte und ſchwierige Fragen. Thomas erklärt den Ausdruck: de hebdomadibus, als gleichbedeutend mit: de editionibus: quia in Graeco hebdomada idem est ac edere (Thomas las in ſeinem corrumpirten Texte: ecdomadileus, und mochte hiebei an das griechiſche *ἐκδίδωμι* denken). Wie er das edere verſtand, erklärt eine andere Äußerung: Solitus erat sibi commentari i. e. componere vel excogitare quasdam hebdomadas i. e. editiones seu conceptiones... Der Anlaß zur Entſtehung dieſes Auszuges aus den Hebdomaden iſt nach Thomas' Angabe die Bitte des römiſchen Diaconus Johannes, Boëthius möchte einige Scheinwiderſprüche auflöſen, die in ſeinen Editionibus ſich fänden.

an dem zufolge ſeiner ſubſtanziellen Form Seienden durch etwas noch anderes Hinzugetretenes cauſirt iſt. Dieſes hinzugetretene aliquid iſt demnach allezeit ein Accidens, drückt die Participation des Subjectes an etwas Anderem außer dem esse aus, und iſt im Verhältniß zu dieſem das natürliche Posterius. — In Beziehung auf das unum hat man zwiſchen einfachen und zuſammengeſetzten Subſtanzen zu unterſcheiden. In letzteren ſind esse und quod est ſachlich verſchieden, in erſteren können beide bloß dem Begriffe nach verſchieden ſein. Abſolut können ſie nur in der Einen abſolut einfachen Subſtanz zuſammenfallen. Auch die Platoniſchen Ideen, wenn ſie wirklich exiſtirten, wären nicht abſolut einfach; denn da ſie die Ideen beſtimmter Dinge ſein ſollen, ſo drücken ſie nicht das Sein ſchlechthin, ſondern ein ſpecifiſches, determinirtes Sein aus, alſo wäre in ihnen das quod est vom esse zu unterſcheiden. — Das Gute iſt dasjenige, was Alle begehren. Jegliches begehrt nach dem, was ihm verwandt iſt; das Gegentheil verabſcheut man. Dieſes Begehren kommt in Einigem aus dem natürlichen Weſen, bei Anderem aus der Strebethätigkeit einer zum Weſen hinzugekommenen Form. — Im zweiten Theile läßt Boëthius die eigentliche Abhandlung folgen, welche in drei Abſchnitte zerfällt werden kann. Zuerſt wird die ſchon erwähnte Frage aufgeſtellt und beleuchtet, ſodann an die Löſung derſelben gegangen und endlich auf mehrere Einwürfe geantwortet. Gut iſt, was von Allen begehrt wird. Jegliches ſtrebt nach dem ihm Ähnlichen. Alles Seiende hat eine Strebekraft, eine natürliche, ſenſitive oder intellective. Alle Dinge ſtimmen ſonach darin überein, daß ſie begehren. Alſo ſind alle Dinge gut. Nun fragt es ſich: ob dem Weſen nach oder auf participative Weiſe? Es gibt mehrere Arten des Theilhabens; Boëthius meint das Theilhaben nach Art des Subjectes in Beziehung auf ſeine Accidenzien. Aber ſchließt das Gutſein per participationem nicht ein Gutſein per se aus? Man muß unterſcheiden zwiſchen einem doppelten Sinne des per se; bedeutet es dasjenige, was in die Definition des Subjectes geſetzt wird, ſo drückt es freilich nichts Participatives aus; wol aber in jenem Sinne, in welchem das Subject in die Definition des Prädicates geſetzt wird. Aber wenn die Dinge nicht ihrer Subſtanz nach gut ſind, ſo können ſie das Gute nicht begehren. Alſo müſſen die Dinge gut ſein, inſofern ſie ſind, folglich das Sein ſelber an

ihnen das Gute sein. Dann aber sind sie gleich Gott, in welchem das Sein selber schon die Güte ist, und sind selber das bonum primum, oder Gott selbst. Zur Lösung dieser Schwierigkeiten erinnert Boëthius zuerst daran, daß man Manches im Gedanken trennen kann, was sachlich vereiniget ist, z. B. die Gestalt eines Dreieckes von seinem materiellen Substrate. Eben so kann man bei den geschaffenen Dingen von ihrem Gesetztsein durch Gott abstrahiren. Man kann unter Voraussetzung dieser Abstraction nicht umhin, an ihnen die Güte vom Sein zu unterscheiden. Wollte man die verschiedenen Eigenschaften einer Substanz mit dieser selbst identificiren, so müßten auch die verschiedenen Eigenschaften mit einander ganz identisch sein. Daraus folgt, daß auch die Güte nicht mit der Substanz der Sache identisch sein kann. Wäre aber einzig die Güte mit der Substanz in den Dingen identisch, so wären diese nicht viele, sondern eigentlich nur Eines und dieses Eine Gott selber. Dieß ist aber falsch; mithin weiters auch dieß, daß die geschaffenen Dinge, selbst weggesehen von ihrem Ursprung durch Gott, nichts Anderes wären, als das, was das Gutsein ist. Die geschaffenen Dinge sind nicht absolut einfach, und würden nicht existiren, wenn Gott sie nicht gewollt hätte. Da er nun die Güte in Wesenheit ist, so haben die Dinge, deren Sein von ihm ausgeflossen ist, auch ihr Gutsein durch ihn, und haben letzteres mit dem Sein empfangen. Das Sein der geschaffenen Dinge ist somit etwas Gutes, aber nicht seiner Wesenheit nach, weil diese nicht in der Güte besteht, sondern im Menschsein, Thiersein u. s. w. — sondern in Kraft seiner Beziehung auf Gott als Urgrund und Urziel. Außerdem kommt aber den geschaffenen Dingen noch eine andere Seite zu, die in der Vollkommenheit ihres Seins und Wirkens besteht; diese gehört nicht zu ihrem Wesen, sondern ist etwas zu ihrer Substanz Hinzugetretenes. — Schließlich zwei Einwürfe: Alles Seiende ist als solches gut, weil es durch den Willen der absoluten Urgüte ist; ist nun nicht auch alles Weiße in Kraft seines Seins weiß, weil Gott wollte, daß es Weißes geben sollte? Nein; man muß am Weiß das Sein als solches, und dasjenige, demzufolge es weiß ist, unterscheiden; dieses letztere fließt nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, wie es unmittelbar aus dem Wesen Gottes fließt, daß das Sein als Ausfluß der Urgüte selber gut sei; denn Gott ist wol gut, aber nicht weiß. Wie aber, sollen nicht, da Gott auch die Gerech-

tigkeit ſelber iſt, alle Dinge auch gerecht ſein, wie ſie gut ſind? Darauf zur Antwort: In Gott fallen Sein und Wirken zuſammen, darum auch Güte und Gerechtigkeit; in den Creaturen hingegen fallen Sein und Wirken auseinander. Ferner iſt die Gerechtigkeit nur eine Species der Güte, und nur in Gott ſind alle Species der Güte geeint, in den Creaturen ſind ſie verſchieden vertheilt, daher auch das Gerechtſein nur einer beſtimmten Claſſe der Creaturen, nicht allen, zufallen kann.

Die Vorrede zum Commentar über das Werk des Boëthius de Trinitate gibt eine Überſicht über alle philoſophiſch-theologiſchen Schriften deſſelben und zeigt den ſyſtematiſchen Zuſammenhang zwiſchen denſelben auf. Sie handeln von Gott, von den Creaturen, von Chriſtus. Auf die chriſtliche Gotteslehre beziehen ſich die zwei Schriften: de Trinitate und eine andere an den Diaconus Johannes gerichtete, welche von der rechten Redeweiſe in Abſicht auf das Myſterium der Trinität handelt. Über den Ausgang der Creaturen von Gott handelt die Schrift de hebdomadibus. Auf die Chriſtologie beziehen ſich die zwei Schriften de fide christiana und de duabus naturis in Christo. Der Commentar zu der Schrift de Trinitate beſteht aus ſechs Quäſtionen, und jede derſelben iſt in vier Artikel abgetheilt; die einzelnen Fragepuncte werden nach der bei Charakteriſirung der quaestiones disputatae bereits geſchilderten ſcholaſtiſchen Verfahrungsart abgehandelt. Dieſes Werk des heiligen Thomas behandelt aber nicht bloß die chriſtliche Trinitätslehre, ſondern auch andere Fragen allgemeinerer Art, welche die Theologie und ihren wiſſenſchaftlichen Charakter im Ganzen, und ihre Stellung im Kreiſe der geſammten Wiſſenſchaften betreffen, und läuft in eine allgemeine Wiſſenſchaftslehre aus, mit Angabe, Prüfung und Vergleichung der verſchiedenen Methoden in den verſchiedenen Wiſſenſchaften. Wir haben die darauf bezüglichen Äußerungen und Ausführungen für die im nächſten Bande folgende Darſtellung des Syſtems verwendet, und beſchränken uns hier auf die Aushebung einiger ſpecieller Erörterungen, welche in das Gebiet der peripatetiſchen Phyſik und Metaphyſik gehören. In qu. 4, art. 3 wird nämlich die Frage aufgeworfen, ob zwei Körper an Einem Orte zugleich ſein können. Thomas führt Gründe dafür und dawider an, darauf folgt die endgültige Entſcheidung und Würdigung der vorangeſtellten Gründe Pro und Contra. Die Gründe für eine Bejahung der Frage lauten:

Was ſich nicht wechſelſeitig im Gedanken ausſchließt, kann auch in Wirklichkeit als zuſammen ſeiend gedacht werden, und muß zuſammen ſein können, weil ſonſt das Wunder der Geburt Chriſti aus dem uneröffneten Schooße der Jungfrau, ſo wie das Gehen durch verſchloſſene Thüren nicht möglich wäre. Die verklärten Leiber können vermöge ihrer Subtilität in Mehrheit an einem Orte ſein. Das Licht, nach Auguſtinus auch ein Körper, iſt mit der Luft zuſammen. Das Licht iſt eine Species des Feuers, das Feuer aber ein Körper. Im glühenden Eiſen ſind Feuer und Metall zuſammen. Im gemiſchten Körper ſind alle vier Elementarkörper zugleich und beiſammen vorhanden. Weder die Materie für ſich, noch die Form für ſich braucht einen Ort, noch die Dimenſion, da ſie nicht raumausfüllend iſt; mithin kommt den Körpern die Raumausfüllung in Folge gewiſſer hinzutretender Accidenzien zu, welche von ihnen auch weggedacht werden können. Nach Ptolomäus bewegen ſich ſechs Planeten in Epicyklen, d. i. in Kreiſen, welche die ſoliden gleichſam aus Erz gegoſſenen (Job 37, 18) äußeren Planetenſphären durchſchneiden. Alſo u. ſ. w. Gegengründe: Wie zwei Körper, kann auch alles Andere zugleich an Einem Orte ſein; demzufolge müßte ein großer Körper, der in unzählige kleine Theilchen getheilt werden kann, nach ſeiner ganzen Größe in dem Raume des kleinſten Theilchens Platz haben können. Eben ſo würde auch der Satz unwahr, daß es zwiſchen zwei Puncten nur Eine Gerade gebe; es müßten deren zwei ſein. Ferner würde der Satz aufgehoben, daß zwei Kreiſe nur in Einem Puncte ſich berühren. Die an Einem Orte befindlichen zwei Körper müßten vermöge der Gemeinſamkeit ihrer Dimenſionen für Einen Körper genommen werden. Entſcheidung: Der Erfahrung zufolge ſind niemals zwei irdiſche Körper an Einem Orte; auch behauptet niemand, daß ſie es ſein werden. Es handelt ſich nur um den Grund dieſer Ausſchließlichkeit im Raumbeſitze. Einige ſuchen ihn in der Corpulenz, welche ſie von der Körperlichkeit unterſcheiden, und entweder ihre Dichtigkeit, oder ihre Schwere, oder ihre grobe Materialität u. ſ. w. darunter verſtehen. Dieſe Erklärung iſt jedoch unrichtig. Man hat vielmehr etwas Anderes in's Auge zu faſſen; nämlich das Verhältniß des Körpers zum Raume, und zwar zum beſtimmten Raume (wie das Schwere nach Unten, das Leichte nach Oben ſtrebt u. ſ. w.), ſo wie zum Raume überhaupt. Zum Raume als ſolchem ſteht der Körper durch

seine Dimensionen im Verhältniß; Dimensionen hat er in Folge seiner Körperlichkeit als solcher. In dieser muß also der Grund jener Ausschließlichkeit gesucht werden. Dieß gestehen Einige zu, irren aber darin, daß sie das Zugestandene als mathematische Principien erklären wollen. Denn alles Mathematische ist nur uneigentlich und similitudinarie im Raume, z. B. zwei gleiche Linien unterscheiden sich nur durch ihre verschiedene Lage; denkt man diese Verschiedenheit weg, so sind sie räumlich nicht geschieden. Daher muß man dem Avicenna beistimmen, welcher die Thatsache jener Ausschließlichkeit aus den natürlichen Principien des Körpers erklärt, und findet, daß die Materie zufolge bestimmter Dimensionen, welchen sie unterworfen wird, raumausfüllend wird. Sollen nämlich mehrere Körper werden, so muß die Materie getheilt werden, die Theilung kann aber nur nach bestimmten Dimensionen vorgenommen werden, welche eine Verschiedenheit der Lage involviren, womit die besprochene Ausschließlichkeit der Raumausfüllung von selber gegeben ist. Da nun die Materie allüberall bestimmten Dimensionen unterstellt ist, so können nirgends zwei Körper in Einem Raume sein. Daraus ergibt sich nun die Antwort auf die Anfangs vorgebrachten Gegengründe. Die göttliche Kraft vermag mehr, als die natürlichen Kräfte der Dinge; daraus folgt, daß das aus natürlichen Ursachen nicht mögliche Zusammensein zweier Körper an Einem Orte in Kraft eines Wunders geschehen könne. Auch die verklärten Leiber werden trotz ihres Mangels an Corpulenz nur in Kraft eines Wunders in einem und demselben Raume zugleich sein können. Das Licht ist kein Körper, sondern eine Qualität, wie Johannes Damascenus und Avicenna sagen. Wenn Aristoteles vom Lichte als einer Species des Feuers spricht, so meint er das Feuer in materia propria, gleichwie die Flamme das Feuer im Luftelemente, die Kohle das Feuer im Erdelemente ist. Dieß sind die drei Species des Feuers. Im glühenden Eisen sind nicht zwei Körper, sondern nur Einer, welcher einige Proprietäten des Feuers an sich hat. Wenn auch im gemischten Körper die vier Elementarkörper der Substanz nach vorhanden sein sollten, wie Avicenna annimmt, so sind sie doch nur potenziell darin vorhanden. Es ist jedoch richtiger, mit Averroes zu sagen, daß sie nicht nach ihren substanziellen Formen bleiben, so wenig als sie ganz zerstört werden, sondern daß sie virtuell bleiben, welche virtuelle Präsenz ein der Steigerung und Nachlassung

fähiges Medium zwiſchen ſubſtanzieller Präſenz und gänzlicher Zerſtörung iſt. Die Anſicht des Ptolomäus ſcheint mit der Lehre des Ariſtoteles nicht wol vereinbar, daher ſie von den Ariſtotelikern nicht angenommen wurde. In der gegenwärtigen Frage läßt ſie ſich dennoch feſthalten, indem Ptolomäus drei Arten himmliſcher Subſtanzen unterſcheidet, die leuchtende Sternſubſtanz, die durchſichtige untheilbare Sphärenſubſtanz, und eine zwiſchen den Sphären befindliche luftartige, theilbare, wenn ſchon incorruptible dritte Subſtanz. Dieſe dritte Subſtanz muß demnach erklären, wie die epicykliſchen Bewegungen vor ſich gehen können, ohne daß jemals zwei Körper denſelben Raum ausfüllen. — Aus der vorhin angeführten Entſcheidung begründet Thomas den im folgenden Artikel vertheidigten Satz, daß die Verſchiedenheit im Raume auch eine numeriſche Verſchiedenheit begründe. Da die Verſchiedenheit der Lage nach, auf welche zum Erweiſe des Satzes zurückgegangen wird, eine Verſchiedenheit im accidentellen Sein der Körper iſt, ſo rechtfertiget ſich hieraus der Satz des Boëthius, daß die Verſchiedenheit der Accidenzien die numeriſche Vielheit begründe. Denn nichts ſteht in einem ſo nahen Verhältniſſe zur numeriſchen Verſchiedenheit, als die Geſchiedenheit im Raume.

Die Schriften des Pſeudo-Dionyſius waren faſt alle durch Albertus Magnus commentirt worden, mit Ausnahme derjenigen, welche von den göttlichen Namen handelt. Über dieſe hat Thomas eine ſchriftliche Erklärung hinterlaſſen. In der Einleitung hiezu gibt er eine Überſicht über den planmäßigen Zuſammenhang ſämmtlicher Abhandlungen des Areopagiten. Ihr gemeinſamer Zweck iſt Darſtellung deſſen, was in der heiligen Schrift über Gott gelehrt wird. Dieß läßt ſich aber unter vier Geſichtspuncte bringen, und darum zerfallen auch die Schriften des Dionyſius in vier Claſſen. Der erſte Geſichtspunct iſt durch das verlorne Werk de divinis hypotyposibus vertreten; in dieſem iſt von der Einheit und Dreiheit in Gott die Rede, alſo von demjenigen, wofür ſich in der Creatur kein genügendes Gleichniß findet, daher die darauf bezügliche Schriftlehre die natürliche Faſſungskraft der Vernunft ſchlechthin überſteigt. Von Anderem aber, was die Schrift über Gott ausſagt, findet ſich etwas Ähnliches auch in der Creatur, und zwar entweder in dem Sinne, als die creatürliche Ähnlichkeit von Gott abgeleitet wird, oder daß umgekehrt von der Creatur etwas auf Gott übertragen

wird. Daraus ergibt ſich eine zweite und dritte Claſſe der bibliſchen Redeweiſen in Bezug auf Gott, demnach auch eine zweite und dritte Claſſe Dionyſiſcher Schriften; in die zweite gehört die Abhandlung de divinis nominibus, in die dritte die Schrift über die ſymboliſche Theologie. Aber nicht nur die Analogien aus der ſichtbaren Natur, welche die ſymboliſche Theologie aufſtellt, ſondern jede Ähnlichkeit, z. B. Leben, Güte u. ſ. w. ſind unzureichend, und es muß an Gott Alles verneint werden, was an den Creaturen erkannt wird, wonach uns Gott als etwas völlig Unerkennbares übrig bleibt. Dieß iſt der vierte Geſichtspunct, unter welchen die bibliſche Gotteslehre fällt, und das entſprechende Dionyſiſche Werk die Schrift de mystica Theologia. — Dionyſius bedient ſich zur Abweiſung unberufener Leſer in allen ſeinen Werken eines dunklen Styles. Dazu kommt, daß er im Geiſte der Platoniſchen Philoſophie ſchreibt und denkt, alſo in einem uns ungewohnten Kreiſe von Gedanken und Vorſtellungen ſich bewegt. Ferner drückt er ſich einerſeits ſehr kurz und concis aus, und wird dadurch ſchwer verſtändlich, andererſeits häuft er Ausdrücke und Redeweiſen, welche man anfänglich für leere Wiederholungen anzuſehen verſucht werden könnte, weil man ihnen erſt nach langem Sinnen eine überraſchende Tiefe abgewinnt. Die Platoniſche Lehre iſt von Dionyſius in demjenigen Theile adoptirt, welcher auf chriſtlichem Standpuncte angenommen werden kann, nämlich in der Gotteslehre, die man von ſeiner mit Glaube und ächter Philoſophie nicht vereinbaren Ideenlehre wol zu unterſcheiden hat. Im Sinne der Platoniſchen Ideenlehre nennt Dionyſius Gott das Gute, Übergute, Urgüte, Güte alles Guten; das Überweſentliche, Superveniens, deitas thearchica, im Unterſchiede von dem Göttlichen, an welchem auch die Creaturen participiren.

Die Schrift de divinis nominibus beſpricht die Ausdrücke, durch welche die Ausflüſſe der göttlichen Urgüte bezeichnet werden, und zerfällt, nach Vorausſchickung einer die erſten drei Capitel umfaſſenden Einleitung und einer Erörterung über das Gute im Allgemeinen (c. 4) in drei Haupttheile: 1) Über das Gute, was den Dingen an ſich zukommt; 2) über das Gute, was ihnen in ihren wechſelſeitigen Verhältniſſen eigen iſt; 3) über das Gute derſelben in Beziehung auf ihren Zweck. Das Gute der Dinge in ihrem An-ſich findet ſich in einer mehrfachen Steigerung vom Allgemeinſten und

Unterſten zum Höchſten und Ausgebildetſten in den vier Stufen des Seins, Lebens, der Erkenntniß und der Tugend; daher in den capp. 5—8 vom Seienden, vom Leben, von der Weisheit, von Tugend und Gerechtigkeit gehandelt wird. Die Dinge unter einander können in doppelter Hinſicht mit einander verglichen werden; entweder in Hinſicht auf das, was ihnen eigen iſt, wonach man von Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit, Diverſität u. ſ. w. der Dinge ſpricht (c. 9); oder mit Rückſicht auf ein ihnen gemeinſames Maaß (c. 10 vom Alten der Tage). In Hinſicht auf das Verhältniß der Dinge zu ihrem Zwecke iſt ein Zweifaches zu betrachten: die providenzielle Hinleitung auf den Zweck (c. 12 vom König der Könige und vom Herrn der Herren), und der Zweck ſelber (c. 13 vom Vollkommenen und vom Einen).

Thomas pflegt in ſeinen übrigen Werken den Areopagiten nach der lateiniſchen Überſetzung des Scotus Erigena zu citiren; dieſem Commentare aber iſt die im zwölften Jahrhunderte angefertigte Überſetzung des Auguſtiner Abtes Johannes Sarracenus zu Grunde gelegt. Der Commentar iſt mit großem Fleiße gearbeitet und folgt dem Texte von Wort zu Wort; die von Dionyſius der Schrift entnommenen Epitheta werden allenthalben durch zahlreiche Allegationen von Bibelſtellen belegt, die Erklärung im Geiſte der Platoniſchen Philoſophie unter Zuhilfenahme und Vermittelung Ariſtoteliſcher Begriffe gegeben. Jedes Capitel wird in mehrere Lectionen mit beſonderen Überſchriften abgetheilt und ſo die Überſicht über das Ganze erleichtert. So wird das ſehr gedehnte c. 4: de Bono, in 23 Lectionen abgetheilt und die Gliederung ſeines Inhaltes aus einer vorausgehenden Analyſe alles deſſen, was zum Begriffe des Guten gehört, deducirt. Wo vom Guten gehandelt wird, iſt auch der Ort, das Böſe zu betrachten; das Gute als Object des Begehrens leitet die Betrachtung auf den Act des Begehrens, daher in c. 4 auch von der Liebe und von der Entrückung (Ekſtaſe), einer Wirkung der Liebe, die Rede iſt, und vom Eifer, der eine Steigerung der Liebe iſt. Und weil gut ſo viel als begehrenswerth bedeutet, ſo wird auch von demjenigen geſprochen, was vor Anderem um ſeiner ſelbſt willen als gut gelten kann: das Licht und das Schöne. Das Sonnenlicht iſt ein Bild der überreichen göttlichen Güte. Wie Gottes ſchöpferiſche Kraft alles Sein ſchafft, ſo vermittelt die Sonne Entſtehung und Wachsthum alles ſinnlich-Le-

bendigen; wie Gottes Licht alle erleuchtungsfähigen (= geistigen) Naturen erleuchtet, so wirkt die Sonne auf Alles, was ihre Lichtwirkung in sich aufzunehmen vermag; wie Gott in Beziehung auf Zeit und Bewegung Maaß und Regel alles Zeitlichen und Beweglichen ist, so die Sonne in Beziehung auf alles Irdische unter den zeitlichen und beweglichen Dingen. Die überwesentliche Gottheit ist, obwol über alles sinnliche und geistige Licht erhaben, dessenungeachtet die Quelle aller Erleuchtung; alle Strahlen des geistigen Lichtes gehen von Gott aus und erhellen, erwecken und beleben die Geister um den Thron Gottes, die dienenden Engel und die Menschenseelen durch ein doppeltes Licht, durch Eingießung des Lichtes der natürlichen Erkenntniß und durch Eingießung des Gnadenlichtes. Aber die geschaffenen Geister sind unvermögend, die überschwengliche Fülle des göttlichen Lichtes in sich aufzunehmen; sie sind davon umschlossen, wie alle Geister von dem überseienden Gotte. Die göttliche Einstrahlung macht alle Creaturen schön, jede nach ihrer Art; ihre Schönheit besteht in ihrer Klarheit und in ihren harmonischen Verhältnissen zu Gott und den übrigen Creaturen, insofern nämlich die niederen Creaturen nach Maaßgabe ihrer Stellung an den Vollkommenheiten der höheren Theil haben und diese die Vollkommenheiten der niederen im eminenten Grade besitzen. Gott ist die Schönheit selber im vollkommensten Grade und in überseiender Weise; es findet also in ihm in Absicht auf die Schönheit zugleich ein excessus in genere und extra genus statt, welches Zugleichsein in der Creatur nicht statt hat; z. B. die Wärme ist per excessum in genere im Feuer, per excessum extra in der Sonne vorhanden, hat also zwei gesonderte Träger ihrer höchsten Steigerungen in genere und extra genus. Als Urschönheit ist Gott die bewirkende Ursache alles Seins; denn jedes Seiende ist in Kraft seiner Form, die Form aber ist Theilhaben an der göttlichen Klarheit in Kraft des von Gott ausgestrahlten Lichtes. Die göttliche Urschönheit ist in dreifacher Beziehung wirkende Ursache, indem sie das Sein verleiht und das Seiende bewegt und erhält. Das Motiv ihres Wirkens ist ihre Liebe zu sich selbst; daher der Wille, die eigene Schönheit durch Mittheilung nach Möglichkeit zu vervielfältigen; die Bestimmung der hiedurch causirten Dinge und Wesen ist, ihr göttliches Urbild nach Maaßgabe der in ihnen gelegenen Möglichkeit nachzuahmen. Gut und schön sind sachlich identisch, begrifflich aber ver-

ſchieden, indem die Schönheit eine zur Güte (= Sein) hinzutretende Beziehung des Seienden zum Erkennen ausdrückt. Auch die materia prima hat am Guten und Schönen Theil, weil alles von Gott Cauſirte gut und ſchön iſt, und weil die materia prima in der Remotion aller einſchränkenden Beſtimmungen der Gottheit gleicht, mit dem Unterſchiede jedoch, daß bei Gott die Überfülle, in der materia prima der Mangel Urſache der Remotion iſt. Die göttliche Urſchönheit iſt Urſache aller Ruhe und Bewegung: Urſache der Ruhe durch die Mittheilung der Form, in deren Erlangung jedes Ding ſeine Beſtändigkeit erhält; Urſache der Bewegung durch die dem Dinge mitgetheilte Richtung auf ſeinen nächſten und ſeinen letzten Zweck. Für die Bewegungen der geiſtigen Potenzen müſſen die Bilder von der örtlichen Bewegung, der höchſten und vollkommenſten Art der körperlichen Bewegungen, hergenommen werden. Die örtliche Bewegung zerfällt in die kreislinige, geradlinige und die von beiden etwas an ſich habende ſchiefe Bewegung. Die geiſtigen Thätigkeiten der Engel ſowol, wie der Menſchenſeelen laſſen ſich durch dieſe dreifache Bewegung bildlich erläutern. Das Charakteriſtiſche der Kreisbewegung iſt, daß ſie einförmig, ohne Anfang und Ende iſt. Eben ſo hat die intellectuelle Thätigkeit der Engel im Anſchauen Gottes, der ohne Anfang und Ende iſt, an der Uniformität Gottes Antheil. Die geradlinige Bewegung hat einen Anfangs- und Endpunct und dient als Bild der Richtung, welche die bis zum Unterſten abwärts ſteigende providenzielle Thätigkeit der Engelweſen nimmt. Die Regelmäßigkeit in der Selbſtbeſtimmung der Engel zur Ausübung dieſes providenziellen Einfluſſes auf die ihnen untergeordneten Weſen und Dinge läßt ſich durch das Bild der ſchiefen Linie erläutern. Die menſchlichen Seelen gelangen zur kreisförmigen Bewegung durch Eingehen in ſich ſelbſt, wodurch ſie ſich zur Betrachtung der rein geiſtigen Engelweſen und in weiter fortſchreitender Innerung zur Betrachtung Gottes erheben. Inſofern ſie in Kraft der durch göttliche Erleuchtung erlangten Erkenntniß der höchſten Principien das Mannigfaltige und Difforme der ſinnlichen Erſcheinungswelt begreifen, iſt ihre Thätigkeit der ſchieflinigen Bewegung zu vergleichen; der geradlinigen hingegen, wenn ſie von der ſinnlichen Erfahrung ausgehend durch ratiocinirende Thätigkeit zur Erkenntniß der höchſten und einfachſten Gründe des Seienden fortſchreiten. Aus der menſchlichen Geiſtesthätigkeit iſt das Difforme

nicht ausgeſchloſſen, weil die Menſchen nicht ſchlechthin intuitiv, ſondern Vieles nur ratiocinativ erkennen; bei den Engeln hingegen beſteht die Difformität nur in Rückſicht auf die difformen Objecte ihrer Thätigkeit, welche ſie jedoch in uniformer Gottesanſchauung erkennen. In der ſinnlichen Erſcheinungswelt fällt die kreislinige Bewegung den himmliſchen Körpern, die geradlinige den Elementarkörpern, die ſchiefe Bewegung den belebten und empfindenden Weſen zu. — Das Gute und Schöne iſt Gegenſtand einer nothwendigen Liebe, und alles Seiende iſt gut; wie verträgt ſich damit das factiſche Vorhandenſein des Böſen und des Begehrens nach dem Böſen? Dieſe Frage wird durch die Reflexion auf die dämoniſchen Weſen angeregt und führt auf eine Reihe anderer Fragen, deren erſte lautet: Kann es etwas geben, was ſeiner Natur nach böſe iſt? Dieß verneint der Areopagite und motivirt die Verneinung mit zwei Beweiſen. Alles, was exiſtirt, iſt entweder verurſachend oder verurſacht. Das Böſe kann keine Urſache haben, es könnte nur durch das Gute verurſacht ſein; das Gute kann aber nicht ſein Gegentheil hervorbringen (d. h. nicht per se; eine accidentelle Verurſachung des Böſen durch das Gute ſoll damit nicht in Abrede geſtellt werden). Eben ſo wenig kann das Böſe urſächlich wirken; denn hervorbringen, erzeugen u. ſ. w. iſt eine Thätigkeit des Guten, das Böſe kann nur zerſtören. — Alles, was exiſtirt, verlangt nach dem Guten und Schönen; ſelbſt das Schlimme und Böſe wird nur um eines Guten willen gethan und begehrt. Dieſer unbeſtreitbar richtige Satz wäre aber unwahr, wenn es etwas gäbe, was ſeiner Natur nach böſe iſt; denn ein ſolches Etwas müßte naturnothwendig nach dem Böſen als ſolchem begehren. — Kann es ein an ſich Böſes geben, ohne daß es eine Exiſtenz hätte? Dieß kommt nur dem höchſten Gute zu, welches über allem Exiſtenten ſteht, gleichwie das Unkörperliche über allem Körperlichen ſteht. Ein rein Böſes gibt es nicht, weil jedwede Exiſtenz ſelber ſchon etwas Gutes iſt. Und doch kann man ihm die Exiſtenz nicht gänzlich abſprechen, weil man es hiedurch dem überweſentlichen abſoluten Gute gleichmachen würde. Das Böſe iſt weiter vom Nichtſeienden entfernt als vom Guten, ſeinem nothwendigen Subjecte (Träger), aber es iſt nicht ſchlechthin ſeiend. Andererſeits iſt es wieder mehr ohne Subject, als das Nichtſeiende, weil dieſes, nicht aber das Böſe ohne Subject gedacht werden kann. Alles iſt gut nach dem Grade ſeiner

Gottesnähe; die Vollſtändigkeit des Weltganzen forderte aber eine Abſtufung der Weſensgrade vom höchſten bis zum niederſten; darum iſt auch eine Stufe möglich, auf welcher nicht mehr das Gute ſelber, ſondern nur noch ein Nachhall deſſelben vernehmbar iſt. Was nicht vollkommen gut iſt, ſondern eine Privation des Guten an ſich hat, iſt eben ſo weit mit dem Schlimmen behaftet; aber das Schlimme exiſtirt nicht an ſich, ſondern muß jederzeit durch etwas Gutes getragen ſein, und wird hiedurch zu einem Zeugniſſe für die Kraft des Guten. — So wenig das Böſe an ſich iſt, eben ſo wenig iſt es etwas (als Theil oder Accidens) von oder an dem, was exiſtirt. Alles Exiſtirende wird durch das Gute verurſacht; jedes Gewirkte iſt aber ſeiner Urſache ähnlich; alſo muß ſich an allem Exiſtirenden Gutes finden. Alles, was an irgend etwas als gut erfunden iſt, iſt unter dem Guten enthalten; mithin iſt auch alles Subſiſtirende unter dem Guten als exiſtirendes Gut enthalten. Das Böſe iſt daher entweder kein Etwas in einem Exiſtirenden, oder es muß im Guten ſein. Dieß iſt aber nicht möglich; alſo iſt es auch unmöglich, daß das Böſe in dem Exiſtirenden ſei. Das Böſe kann nicht im Guten ſein; denn: Nichts exiſtirt in ſeinem conträren Gegentheile, die Kälte nicht in der Hitze. Ferner: Wäre das Böſe im Guten, ſo müßte es entweder von dieſem ſeinem Träger, dem Guten, oder durch etwas Anderes cauſirt ſein. Erſteres iſt unmöglich; letzteres wäre etwa unter der Annahme denkbar, daß beides, das Gute und das Böſe an ihm durch ein Drittes cauſirt wären. Aber, wie zwei totale Contrarietäten aus Einem höchſten Principe hervorgehen könnten, iſt nicht abzuſehen. Denn dieſes Eine höchſte Princip muß ja einfach ſein, kann alſo nicht Gegenſätze in ſich ſchließen. Mithin iſt das Böſe nicht in dem, was Exiſtenz hat. — Das Böſe iſt kein Gott gegenüberſtehendes höchſtes Princip; denn ſonſt wäre Gott nicht das unverletzliche und unverſehrbare Urgute, und keine Harmonie in der Weltordnung denkbar. Aus letzterem Grunde kann auch das Böſe nicht in Gott ſelber ſein, und eben ſo wenig aus ihm, weil er, um das Böſe hervorzubringen, ſich ſelber umwandeln und zeitweilig aufhören müßte, das Gute zu ſein. Auch in den Engeln kann nichts Böſes ſein; denn ſie ſind reine Spiegel der Gottheit, und nehmen die ganze Schönheit, nicht der Gottheit, wol aber der Gottförmigkeit in ſich auf. Auch die Dämonen ſind nicht ihrer Natur nach böſe. Nebſt anderen bereits

früher erwähnten Gründen hiefür noch folgende: Wären die Dämonen ihrer Natur nach böse, so müßten sie es immer gewesen sein, was der Schrift widerspricht. Sie müßten es gegen sich oder andere Wesen sein. Wären sie es auf natürliche Weise gegen sich, so müßten sie ihre eigene Existenz vernichten. Wären sie es im Verhältniß zu Anderem, so müßten sie dieses Andere zerstören. Aber keine Substanz wird zerstört, wenn es nicht zur Ordnung, also zum Guten der Natur gehört, daß sie zerstört werden. Der Schaden, den das Böse anrichtet, bezieht sich nicht auf die Substanz, sondern auf die Wohlordnung ihrer Verhältnisse, die aber niemals ganz aufgehoben wird, weil sonst das Subject selber, und mit ihm auch der zerstörende Einfluß aufhören, mithin das Gute sich selber zerstören würde. Dasselbe, was hinsichtlich der Substanz der Dinge gesagt wird, gilt auch hinsichtlich ihrer Kräfte und Wirksamkeiten. Das Böse der Dämonen besteht lediglich in einem Defecte des Willens, sofern dieser, von der Richtschnur des göttlichen Willens abweichend, das ihm entsprechende Gute in ungeordnetem Maaße begehrt; gleichwie im Menschen die von der Vernunft emancipirte Sinnlichkeit die ihr entsprechenden Güter in ungeordneter Weise begehrt. Dionysius spricht auch von leidenschaftlichen Stimmungen der Engel: Raserei, Begierlichkeit, phantastische Selbsttäuschung; dieß kann jedoch nur in metaphorischem Sinne gemeint sein. Im Thiere sind solche Stimmungen der Wildheit u. s. w. natürliche Eigenschaften, ohne welche das Thier selber gar nicht sein kann, daher sie nicht etwas Böses, sondern etwas Gutes und auch Nützliches sind. Das Böse kann nicht aus der Materie hergeleitet werden; sie ist als Complement des Universums etwas Gutes, Gott läßt aus ihr Gutes gebildet werden, in ihr haben die Formen Bestand. Die Menschen können trotz ihrer Leiblichkeit gut handeln, die Dämonen sind trotz ihrer Immaterialität böse. Diese Anführungen mögen genügen, um zu zeigen, wo die nähere Begründung und dialektische Erörterung der in den systematischen Werken des heiligen Thomas vorkommenden Ansichten über das Böse zu finden sei.

Schließlich noch einige Angaben des heiligen Thomas über das Verhältniß des Dionysius zu Plato und sein eigenes Verhältniß zu beiden. Plato war der Erste — bemerkt Thomas (c. 4, lect. 2) —, welcher zwischen Materie und Form der Körper unterschied; aber er

unterſchied noch nicht Materie und Privation, und hierin ahmt ihn Dionyſius nach, wenn er die Materie das Nicht-ſeiende nennt. Die Platoniker erkannten, daß Gott die Urſache des Weltganzen und alleinzige Urſache der materia prima ſei, indem die Wirkſamkeit der höchſten Urſache ſich am weiteſten erſtreckt, daher das von Gott am fernſten Abſtehende (= die materia prima) nur durch göttliche Cauſalität producirt ſein kann. Sie irrten aber darin, daß ſie von ihm als allgemeinſter Urſache bloß das herleiteten, was allen Dingen gemein iſt, die beſonderen Eigenheiten der Dinge aber von beſonderen causis secundis, welche ſie Urbilder nannten. Dieſem Irrthum begegnet Dionyſius, hervorhebend, daß Gott, indem er ſich erkennt, auch Alles, was virtuell in ihm exiſtirt, erkenne, ohne daß aber dieſe in Gott exiſtirenden res intellectae ſchon Urbilder genannt werden können, weil Gott nicht alles Erkannte auch in die Wirklichkeit ſetzt, und wo kein Abbild exiſtirt, auch von keinem Urbilde die Rede ſein kann. Wollte man die Engel Urbilder nennen, ſo könnte dieß nur in dem beſchränkten Sinne gelten, daß ſich die Menſchen durch Anſchauung derſelben Gott, ihrem höchſten Zwecke, verähnlichen (c. 5, lect. 3).

An den Commentar zu Pſeudo-Dionyſius iſt ſachgemäß die Erklärung der Schrift de causis anzuſchließen, deren Sätze (vgl. S. 77 ff.) dem heiligen Thomas vermöge ihrer verwandten Denkrichtung gewiſſermaaßen zur ſpeculativen Erläuterung der chriſtlichen Gnoſis des Areopagiten dienen. Er hält die Schrift de causis für einen in's Lateiniſche überſetzten arabiſchen Auszug der griechiſchen, in 209 Propoſitionen formulirten Elevationes des Platonikers Proklus, auf welche er im Verlaufe der Erklärung oftmals vergleichende Rückſicht nimmt, zum Theile auch deßhalb, um den verdorbenen Text in einem richtigen Sinne zu interpretiren. Wie beim Areopagiten, ſo hebt er auch in dieſer Schrift den Fortſchritt hervor, der über Plato hinausgethan worden, und vertheidiget ſie nebſtdem gegen widerchriſtliche Deutungen ihres Inhaltes; ihre Sätze ſtimmen großentheils mit den Lehren des Areopagiten zuſammen [1]),

[1]) Später war Thomas' Urtheil ſtrenger und entſchiedener, vgl. opusc. 15, c. 10, worauf wir weiter unten noch zurückkommen werden. Es hängt dieß mit der Umſtimmung ſeines Urtheiles über eine gewiſſe aus der Schrift de causis oder verwandten Quellen gefloſſene Anſicht des Lombarden zuſammen, vgl. oben S. 333 u. 334.

und beide ſetzen die philoſophiſche Forſchung, die Ariſtoteles vom Sinnlichen ausgehend bis zur Erkenntniß überſinnlicher und überweltlicher Cauſalitäten fortgeführt, in dieſem höheren, an ſich viel helleren, aber unſerem lichtſchwachen Geiſtesauge nur ſchwer zugänglichen Gebiete weiter fort. Nach Thomas' Analyſe zerfällt die Schrift de causis in zwei Theile; zuerſt werden die überſinnlichen und höheren Urſachen unterſchieden (lect. 1—15), ſodann ihr wechſelſeitiges Verhältniß zu einander beſtimmt (lect. 16—32). Man darf ſich an der Eintheilung der höchſten Urſachen in überewige, ewige und unterewige (aber überzeitliche) nicht ſtoßen. Man hat die Äternität hier im Sinne von Äviternität zu nehmen, welche ein anfangloſes Sein ausſchließt; in ſolcher Weiſe iſt es ganz zuläßig, die reinen Intelligenzen ewige Weſen zu nennen, wenn ſchon dieſe Auffaſſung den Platonikern und Peripatetikern fremd iſt, welche in der That den immateriellen Subſtanzen ein anfangloſes Sein zuſchrieben. Dagegen erklärt andererſeits Dionyſius, daß dasjenige, was in der heiligen Schrift außer Gott noch ewig genannt werde, nicht als ein mit Gott Gleich-Ewiges gemeint ſei. Die erſte Urſache (Gott) iſt überewig als reines lauteres Sein, das an nichts Anderem participirt und Urſache der vom Sein der zweiten Rangſtufe participirten Äternität iſt. Die Äternität drückt ſchon ein determinirtes Sein aus; denn obwol alles Äterne ſeiend iſt, iſt doch nicht alles Seiende ätern. Das Sein der zweiten Rangſtufe iſt nach Sein und Wirken über den Wandel der Zeit erhaben; das Sein der dritten Rangſtufe ſteht aber wenigſtens durch ſein Wirken zu der Zeit in Beziehung, indem es die Bewegung der Körper veranlaßt und hiedurch die Zeit begründet. Unter dieſem dritten Sein iſt die Weltſeele gemeint, welche von Dionyſius nicht angenommen wird, weil ſie in der heiligen Schrift nicht gelehrt wird (lect. 2). Auguſtinus läßt es gen. ad lit. lib. II [1]) dahin geſtellt ſein, ob es eine Weltſeele gebe; er nimmt aber (civ. Dei III) an, und Gregor der Große mit ihm (dialog. 4), daß Gott die Körper mittelſt der Engel bewege (lect. 3). — In der Schrift de causis wird geſagt, daß die causa prima das Sein der Seele (Weltſeele) unter Vermittelung der Intelligenz (des äviternen Seins der zweiten Rangſtufe) geſchaffen habe. Dieß haben Einige ſo gedeutet,

[1]) In Gent. II, 70 wird eine ähnlich lautende Stelle aus Auguſtin's Enchiridion c. 58 citirt.

als ob die causa prima der Intelligenz schöpferische Kräfte mitgetheilt hätte; mit Unrecht und gegen den Sinn der Platonischen Lehre. Dieser zufolge hat jedes dieser drei: Sein, Leben, Intelligenz eines Seienden seine besondere Ursache, und die Wirkung jeder nachfolgenden aus diesen drei Ursachen die Wirksamkeit der ihr vorausgehenden zur nothwendigen Voraussetzung. Somit will nur so viel gesagt sein, daß das durch die causa prima gesetzte Sein durch die Intelligenz zu einem intelligenten Sein gemacht worden sei. Freilich kann auch dieß sehr leicht in einem unzulässigen Sinne gedeutet werden, wie denn in der That auf Platonischem Standpuncte die individuelle Freiheit eines bestimmten Menschen, z. B. des Sokrates, sich nicht erklären läßt; hat Sokrates den Charakter der Animalität und der Intellectualität von zwei verschiedenen Ursachen, so besteht zwischen beiden Charakteren ein wesenhafter Unterschied, und Sokrates ist nicht Ein, sondern besteht aus zwei Wesen. Daher muß man mit Aristoteles sagen, daß die erste Ursache, die das Sein gibt, mit diesem auch die Intellectivität gebe, weil diese zur Natur der Menschenseele gehört; und in Übereinstimmung hiemit lehren Dionysius und Aristoteles, daß Sein, Leben, Erkennen in Gott identisch sind, und von ihm den Creaturen zu Theil werden. Indeß läßt sich die erwähnte Äußerung des Platonischen Verfassers noch anders deuten; man kann unter der Wirksamkeit der Intelligenz die Mittheilung der species intelligibiles an die intellective Seele verstehen; und dieß steht im Einklange mit der Lehre des Areopagiten, daß den Menschenseelen die göttlichen Erleuchtungen durch die Engel zugemittelt werden (lect. 3). Die Platonische Lehre von den Ideen als wesenhaften Existenzen scheint der Verfasser der Schrift de causis eben so wie der Areopagite zu verwerfen, und gleich diesem das permanente actuelle Erkennen der höheren Intelligenzen von einer unmittelbaren Einwirkung der causa prima herzuleiten. Er schließt daran die weitere Bemerkung, daß die species intelligibiles der Dinge in den höchsten Intelligenzen in universellerer Weise vorhanden seien, als in den unter ihnen stehenden Intelligenzen. Dieß haben Einige mißverständlich so gefaßt, daß die Erkenntniß, je universeller (genereller) sie sei, auch desto mehr von specifischem Inhalte entleert sein müsse, so daß Gott nur eine allgemeinste Kenntniß mit Ausschluß jeder specifischen Besonderheit bliebe. Man hat hiebei übersehen, daß die Intelligenzen nach dem

Grade ihrer Annäherung an die erſte Urſache zugleich an Einfachheit und Energie zunehmen, und in demſelben Verhältniſſe auch an Vermögen, mit einer relativ geringeren Zahl von Gedanken eine größere Fülle von beſonderen Objecten zu umſchließen und das Umſchloſſene in ſeinen Beſonderheiten zu erkennen; die höchſte Intelligenz umſchließt demnach in Einem Gedanken Alles mit der vollkommenſten Kenntniß der unter ihm beſchloſſenen Beſonderheiten und Einzelheiten (lect. 10).

Fünftes Capitel.

Thomas als der gefeiertſte Theolog ſeiner Zeit. Sein Verhältniß zu den Fragen und Angelegenheiten der kirchlichen Wiſſenſchaft und des kirchlichen Lebens ſeiner Zeit. Die Summa theologica als zuſammenfaſſendes Ergebniß ſeines wiſſenſchaftlichen Lebens und ſyſtematiſcher Abſchluß der Auguſtiniſchen Theologie. Verhältniß des heiligen Thomas zur Auguſtiniſchen Lehre.

Wir haben im vorigen Capitel die Lebensläufe des heiligen Thomas bis zu ſeiner Berufung nach Rom durch Papſt Urban IV. verfolgt; auch wurde erzählt, daß er, auf Wunſch des Papſtes ſtets in deſſen perſönlicher Nähe ſich aufhaltend, außer Rom noch in verſchiedenen anderen Städten Italiens, in Viterbo, Orvieto, Fondi und Perugia lehrte. Urban bot ihm zu verſchiedenen Malen die höchſten kirchlichen Würden an; Thomas lehnte ſie jedesmal mit ehrfurchtvoller Beſcheidenheit, aber in der entſchiedenſten Weiſe ab. Er folgte hierin den anſpruchloſen Neigungen ſeines Herzens, ſo wie den Lehren und Beiſpielen ſeiner frömmſten und ausgezeichnetſten Ordensgenoſſen. Der heilige Dominicus hatte ſich immer ſtandhaft geweigert, ein Bisthum anzunehmen; der ſelige Jordanus pflegte zu ſagen, er ſehe einen Mann ſeines Ordens lieber in's Grab ſinken, als auf einen biſchöflichen Stuhl ſteigen; Raimund von Pennaforti ſuchten Päpſte und ſpaniſche Könige vergeblich zur Annahme eines Bisthums zu bewegen; Johann der Deutſche, der vierte Ordensgeneral, mußte geradezu gezwungen werden, Biſchof zu werden; ſein unmittelbarer Nachfolger Humbert lehnte das Patriarchat von Jeruſalem ab, welches durch die Erwählung Urban's IV. zum Papſte

verwaist worden war; Albert der Große verzichtete auf sein Bisthum in Regensburg, nachdem er es zwei Jahre verwaltet hatte. Diesen Vorbildern treu hatte Thomas andererseits die Freude, mit dem ihm zugedachten Cardinalsrange seinen Freund Hannibal von Molaria bekleidet zu sehen. Er selbst beschränkte sich darauf, zeitweilig unabweisliche Functionen im Rathe seiner Ordensgenossenschaft zu übernehmen; so wohnte er 1263 als Definitor der römischen Provinz dem Generalcapitel bei, welches zu London gehalten wurde; und soll durch sein persönliches Ansehen und durch seine außergewöhnlichen Tugenden nicht wenig dazu beigetragen haben, die gelockerten Bande der Disciplin unter den englischen Dominicanern wieder zu befestigen, und den Geist und Eifer eines heiligen Strebens in der großen Schaar seiner Brüder neu zu beleben. Auf diesem Generalcapitel wurde der Bruder Humbert zufolge seines dringenden Ansuchens von dem Amte eines obersten Meisters enthoben, nachdem er es neun Jahre verwaltet, und ihm bis zur Ernennung eines neuen Pater generalis der berühmte Peter von Tarentasia (nachmaliger Papst Innocenz V.) als Vicarius generalis substituirt. Auch an dieser Verfügung erkennt man den Antheil, welchen Thomas am Rathe der Versammlung hatte; die Verschiebung der neuen Wahl war eine Eingebung des Zartgefühles und der Pietät gegen einen hochverdienten Greis, dem die Versammelten ihre dankbare Verehrung ausdrücken wollten. Das Jahr darauf ordnete Urban IV. das Frohnleichnamsfest als allgemeines Kirchenfest an, eine Entschließung, auf welche Thomas großen Einfluß geübt haben soll, wie er denn auch das kirchliche Officium dieses Festes verfaßte. Seine übrigen Schriften aus der Zeit dieses Pontificates sind: der Commentar zum Buche Job — ein zweiter, nicht mehr vorhandener Commentar zu den Sentenzenbüchern des Lombarden, auf Bitten seines Freundes Annibald verfaßt — Contra errores Graecorum (opusc. 1) — Contra Graecos, Armenos, Saracenos ad cantorem Antiochenum (opusc. 3) — nach Einigen auch noch die Abhandlung de unitate intellectus contra Averroistas (opusc. 16) [1]. Nebstdem begann er unter Urban IV. sein großes exegetisches Werk: die catena aurea und legte bessernde Hand an

[1] Die Abfassung dieser letzteren Schrift wird von B. de Rubeis in das Jahr 1269 verlegt.

seine Quodlibetica und an den unter die quaestiones disputatae gehörenden Tractat de anima. Die Schrift contra errores Graecorum hielt Urban für bedeutend genug, um sie mit den besten Hoffnungen dem unionsfreundlichen griechischen Kaiser zu überschicken.

Im October des Jahres 1264 starb Urban IV. Sein Nachfolger Clemens IV. war Thomas mit der Liebe eines Freundes zugethan; er wünschte ihn durch einen besonderen Beweis von Huld auszuzeichnen, und das Verdienst auf gebührende Weise öffentlich geehrt zu sehen. Er bot ihm demnach das Erzbisthum von Neapel an, zusammt den Einkünften der Abtei San Pietro ad aram; vielleicht auch deßhalb, um dem gräflichen Hause Aquino einigen Ersatz zu bieten für die schweren Opfer, die es in jenen stürmischen Zeiten seit einer Reihe von Jahren seiner Treue gegen die Kirche und deren Oberhaupt gebracht hatte. Vergeblich bat Thomas auf das Inständigste, daß er seiner Zelle und seinen Studien nicht entrissen, und seinen Schultern keine Last aufgebürdet werden möge, unter deren Schwere er zu erliegen fürchte. Clemens hoffte den Widerstand der frommen Demuth endlich doch zu besiegen, und ließ die Verleihungsbulle ausfertigen. Er versetzte aber hiedurch seinen heiligen Freund in eine solche Bestürzung, daß er, aus Furcht, ihm ein ernstliches Wehe zuzufügen, aus eigenem Antrieb die Bulle wieder zurücknahm, und den Verleihungsact irritirte, zur großen Freude des in seinen innersten Gefühlen bedrängt gewesenen Thomas. Man hat es unwürdig gefunden, dem Entschlusse des Papstes eine Rücksicht auf die zerrütteten Verhältnisse des Hauses Aquino unterstellen zu wollen [1]). Dieser Anstoß dürfte jedoch eines genügenden Grundes ermangeln; denn einerseits galt der Entschluß des Papstes vornehmlich und zuhöchst gewiß nur den ausgezeichneten Tugenden des heiligen Thomas selber; andererseits hatte sich die Familie Aquino in der That einer ehrenden Berücksichtigung werth gemacht. Thomas' Brüder hatten ihren Übertritt zur kirchlichen Partei mit dem schwersten Zorne des Kaisers, mit Verwüstung ihrer Güter, mit Kerker und Verbannung gebüßt. Nach Friedrich's II. Tode erklärte sich auch der Oheim der Brüder, Thomas von Acerra, einer der ersten aus dem apulischen Adel, für den Papst, wurde aber zeitweilig nebst

[1]) Vgl. Touron a. a. O. p. 233 gegen Fleury, hist. eccl. l. 85, n. 39.

ſeinem Schwager, dem Grafen Richard von Caſerta, vom König Conrad zur Unterwerfung gezwungen. Von da an verſchwindet der Name des Grafen von Acerra; der Graf von Caſerta hingegen, gleich jenem ein Tochtermann Friedrich's II. [1]), tritt ſpäter in der Geſchichte Manfred's, des letzten italiſchen Sproſſen des hohenſtaufiſchen Geſchlechtes, noch einmal ſehr bedeutſam hervor. Manfred, Conrad's Halbbruder, hatte nach deſſen frühzeitigem Tode (1254) die Herrſchaft über Sicilien, über das Fürſtenthum Tarent, Apulien, Terra di Lavoro errungen, und ließ ſich auf ein falſches Gerücht von Conradin's, ſeines Mündels, Tode zu Palermo zum König krönen (1258). Vergeblich hatte Alexander IV. dem zweitgebornen Sohne des Königs von England, dem Prinzen Edmund, die ſiciliſche Krone angeboten und durch den nach London geſandten Erzbiſchof von Bologna, Jacob Boncambio aus dem Prediger-Orden, den Belehnungsact vornehmen laſſen. Der König von England verzog die nöthigen Maaßregeln zur Beſitzergreifung des Reiches, Manfred hingegen brachte Siena, Piſa und ganz Tuscien auf ſeine Seite, überzog die Mark Ancona und die übrigen Theile des Kirchenſtaats (Spoleto, Romagnola) mit ſeinen Söldnern. Demzufolge behandelte ihn Urban IV. als offenen Feind der Kirche, und ließ mittelſt öffentlichen Anſchlages an die Thore der Kirche zu Viterbo Manfred vor ſein Gericht laden, um ſich über verſchiedene Grauſamkeiten und Kirchenfrevel zu verantworten; er habe die Stadt Arriano durch ſeine Saracenen von Grund aus zerſtören, mehrere Unterthanen des Papſtes widerrechtlich hinrichten laſſen, die kirchlichen Cenſuren verachtet und ungeachtet derſelben kirchlichen Gottesdienſt für ſich halten laſſen, drückende Steuern auferlegt und die Saracenen augenfällig vor den Chriſten begünſtiget. Da auf Genugthuung von Seite Manfred's nicht zu rechnen war, eben ſo wenig aber auf den König von England, ſo wurde mit dem franzöſiſchen Königshauſe angeknüpft, und Ludwig's IX. Bruder, Carl von Anjou, nach Italien zu kommen eingeladen (1263). Clemens IV. nahm den Plan ſeines Vorgängers auf, und krönte Carl im Frühjahr 1265 ſammt ſeiner Gemahlin Beatrix von Provence. Carl verpflichtete ſich, alle von Friedrich II., Conrad und Manfred erlaſſenen Geſetze und Anordnungen zu widerrufen und als römiſcher

[1]) Siehe Raumer's Hohenſtaufen, 2. Aufl., Bd. IV, S. 599.

Senator nichts gegen die Rechte der Kirche zu unternehmen. Im Mai des folgenden Jahres (1266) kam es bei Benevent zur entscheidenden Schlacht, nachdem schon früher der vorerwähnte Graf von Caserta von Manfred abgefallen war, und den Franzosen den Paß am Garigliano geöffnet hatte. Es ist bekannt, wie Carl zwei Jahre später an dem unglücklichen Conradin, dem letzten jugendlichen Sprossen des hohenstaufischen Hauses handelte, welche Grausamkeiten er an Conradin's Anhängern, so wie an Manfred's hinterlassener Familie begieng, mit welcher despotischer Härte er überhaupt herrschte. Der laute Jammer seiner schwergedrückten Unterthanen hallte ungehört an ihm vorüber, und eben so waren die wiederholten Mahnungen des Papstes Clemens IV. vergeblich. Seine Herrschaft endete nach sechzehn Jahren mit der blutigen Schlächterei der sicilianischen Vesper und dem Abscheu des französischen Namens in Sicilien.

Inmitten der inhaltschweren Ereignisse, welche in Italien während des Pontificates Clemens' IV. vorgiengen, oblag Thomas ohne Unterbrechung seinen gewohnten Beschäftigungen und Neigungen, anfangs zu Rom, später (seit 1266) zu Bologna. Während seines Aufenthaltes in Rom wurden ihm auf päpstlichen Befehl die von Wilhelm von St. Amour eingesendeteten Collectiones s. scripturae zugestellt, mit dem Auftrage, wofern er es für angemessen erachtete, eine Widerlegungsschrift abzufassen. Es wurde schon gesagt, daß Thomas aus diesem Anlasse seine Schrift Contra impugnantes religionem auf's Neue veröffentlichte, mit Zugabe der weiteren ebenfalls schon analysirten Abhandlung Contra retrahentes a religionis ingressu. Von Rom aus unternahm er sodann eine Wallfahrt nach Mailand zum Grabe des heiligen Petrus von Verona aus dem Orden des heiligen Dominicus, welcher durch drei Jahrzehnte (1223—1252) zuerst als Prediger, sodann auch zeitweilig als Inquisitor in ganz Oberitalien so erfolgreich die Albigensische Irrlehre bekämpft hatte, bis er unter den Streichen eines Meuchelmörders fiel, den die wider ihn verschwornen Mailänder Albigenser gedungen. Schon das Jahr darauf wurde er von Innocenz IV. heilig gesprochen, und die Wunder an seinem Grabe zogen fortwährend große Schaaren andächtiger Verehrer herbei; die Stadt Mailand errichtete ihm ein prachtvolles Denkmal, und Thomas weihte ihm eine Grabschrift, die noch zu lesen ist. Von Mailand verfügte sich

Thomas nach Bologna, um dem dahin berufenen Generalcapitel ſeines Ordens beizuwohnen; der Auftrag ſeines Oberen, oder der Wunſch der Univerſität zu Bologna veranlaßte ihn zu einem mehrjährigen Verweilen in dieſer Stadt. Sein Erſtes war, daß er ſich für mehrere Wochen in einen Convent zurückzog, in welchem die Reliquien des heiligen Patriarchen Dominicus aufbewahrt waren; er brachte einen Theil der Nächte an dieſer geweihten Stätte im Gebete zu. Sodann begann er ſeine öffentlichen Lehrvorträge an der Univerſität, unter großem Zufluß einheimiſcher und fremder Zuhörer, wie allerorts, wo er lehrend auftrat. Anfragen an ihn veranlaßten die Entſtehung zwei neuer Schriften: de forma absolutionis (opusc. 22) als Antwort auf einen Brief ſeines Generals Johann von Vercelli — zwei Bücher de regimine principium für den jugendlichen König Hugo II. von Cypern aus dem Hauſe Luſignan ausgearbeitet. Nebſtdem veröffentlichte er (1267) den erſten Theil ſeines größten und bedeutendſten Werkes, der Summa theologica, welcher er in den letzten neun Jahren den größten Theil ſeiner wiſſenſchaftlichen Muße widmete. In welch anſpruchloſer Zurückgezogenheit er im Convente zu Bologna lebte, bezeugt der Umſtand, daß ihn nicht einmal alle Genoſſen des Hauſes kannten, was ſich wol aus der großen Zahl ſeiner häufig wechſelnden Bewohner unſchwer erklärt. Ein Laienbruder wollte einmal Geſchäfte halber ausgehen, brauchte aber einen Begleiter; und da er eben auf Thomas ſtieß, ſo forderte er ihn ohne alle weiteren Umſtände auf, mit ihm zu gehen. Thomas folgte ihm ohne Widerrede, obwol er eben an einem Fußübel litt, welches ihm das Gehen ziemlich beſchwerlich machte, ſo daß es mehrfach auffiel, und einige Bürger der Stadt auf den Laienbruder zutraten, um ihn aufmerkſam zu machen, er möge auf ſeinen berühmten Ordensgenoſſen doch einige ſchonende Rückſicht nehmen. Sie wendeten ſich ſodann auch an Thomas, um ihn ehrerbietig zu grüßen, und ihr Bedauern und Staunen über den ihm auferlegten läſtigen Dienſt zu äußern. Thomas aber erwiderte einfach: Die Summe aller Tugenden eines Ordensmannes iſt der Gehorſam [1]). Der Laienbruder war, wie ſich leicht denken läßt, nicht wenig beſtürzt über die Entdeckung, wem er mit ſeinen Forderungen beſchwerlich gefallen, und ſtürzte bei der Zurückkunft in's

[1]) In obedientia omnis religio perficitur. Boll. p. 668, n. 26.

Kloſter alſogleich mit Bitten und Entſchuldigungen zu Thomas' Füßen. Dieſer hingegen, hierüber ganz beſchämt, hob den armen Bruder liebreich auf und ſagte lächelnd: Ei, guter Bruder, es iſt an mir, um Verzeihung zu bitten, daß ich dir den kleinen Dienſt nicht ſo gut leiſtete als ich wünſchte; aber daran iſt eben nur mein böſer Fuß Schuld.

Der Ruf und das Anſehen, in welchem Thomas' Name durch ganz-Italien ſtand, rief Wünſche und Beſtrebungen mancherlei Art hervor. Die berühmteſten Städte bewarben ſich um ihn, um von ſeiner Anweſenheit Vortheil zu haben; man baute mehrere Convente, um ſie ſolchen Religioſen einzuräumen, die in ſeiner Schule gebildet worden waren. Der Biſchof Cäſarius von Salerno wies den Dominicanern eine Kirche zuſammt den dazu gehörigen Gebäuden, Gärten und ſonſtigen Appertinenzien an, aus Hochachtung vor den Verdienſten des Ordens — wie es in der Dotationsurkunde heißt — und aus beſonderer Werthſchätzung des verehrungswürdigen Mannes, des Bruders Thomas [1]); in dieſem neu geſtifteten Kloſter wurde ſpäter eine Hand vom Leichname des heiligen Thomas als Reliquie bewahrt, und ſeine Schweſter Theodora, Gräfin von Sanſeverino, beigeſetzt. Der Abt Bernhard von Monte Caſſino räumte dem Predigerorden in San Germano eine Stätte ein, um zu ſeiner eigenen Freude Thomas' Wünſchen ſich willfährig zu zeigen [2]). So groß war die Achtung und das Vertrauen, deſſen er genoß [3]); eben ſo edel aber auch ſein Charakter, dem es nie beifiel, etwas Anderes zu begehren oder zu ſuchen, als was zum Nutzen und Frommen ſeines Ordens und überhaupt der guten Sache gedient hätte.

Thomas lehrte ungefähr im dritten Jahre zu Bologna, als Papſt Clemens IV. im November 1268 ſtarb. Er wurde, nach ſeiner Anordnung, in der Kirche der Brüder Prediger zu Viterbo beigeſetzt; man zeigt noch jetzt ſein Denkmal, geſchmückt mit dem Bildniß der heiligen Hedwig, welche durch ihn heilig geſprochen worden war. Nach ſeinem Tode blieb der päpſtliche Stuhl länger

---

[1]) Touron p. 247.

[2]) Bolland. p. 745, n. 14.

[3]) Das Bullarium des Ordens enthält unter Anderem auch ein Breve Clemens IV. an Thomas, welches durch Ton und Inhalt von der freundſchaftlichen Gewogenheit des Papſtes zeugt. Siehe Touron p. 248.

als zwei Jahre unbeſetzt. Während deſſen wurde Thomas wieder nach Paris gerufen (1269), um dem daſelbſt zu haltenden Generalcapitel beizuwohnen [1]), als Definitor der römiſchen Ordensprovinz, oder weil ſich der General Johann von Vercelli ſonſt ſeines Rathes bedienen wollte. Möglich wäre es auch, daß König Ludwig IX. ſein Kommen veranlaßt hätte, der ſich eben zu ſeinem zweiten Kreuzzuge rüſtete. Es war das letzte Mal, daß Thomas in Paris ſich aufhielt; dringende Bitten hielten ihn für zwei Jahre daſelbſt feſt. Er veröffentlichte hier einen großen Theil ſeiner Quaestiones disputatae, nämlich die quaestiones de anima, de potentia Dei, de creaturis spiritualibus, de virtutibus, de malo; endlich gehört in dieſe Zeit auch die responsio ad Joannem Vercellensem de 42 articulis (opusc. 10) [2]). Im Jahre 1271 kehrte er wieder nach Bologna zurück, und veröffentlichte ſofort den zweiten Theil ſeiner theologiſchen Summe, der die chriſtliche Sittenlehre enthält, und an Umfang und ſyſtematiſcher Durchbildung Alles hinter ſich zurückließ, was vor ihm über dieſen Gegenſtand geſchrieben worden war. Lauter Beifall folgte dem Erſcheinen dieſer Arbeit; bei dem nächſten Generalcapitel, welches zu Florenz gehalten wurde (1272), langten von mehreren der berühmteſten Univerſitätsſtädte, von Paris [3]), Rom, Neapel, dringliche Bewerbungen um den gefeierten Lehrer ein. Die Ordensoberen entſchieden ſich für Neapel, um den Wünſchen des Königs Carl zu willfahren [4]). Thomas nahm ſeinen Weg über Rom, wo er, um gewiſſen Pflichten zu genügen, einige Zeit ſich aufhielt. Hier begann er ſofort auch an den dritten Theil ſeiner Summe zu

---

[1]) Seine Anweſenheit bei dieſem Capitel iſt feſtgeſtellt durch urkundliche Angaben bei Touron p. 257, nach Echard et Quetif, I, p. 280.

[2]) Der Eingang dieſer Schrift enthält eine bemerkenswerthe Äußerung über die Anwendung der Philoſophie auf religiöſe und theologiſche Fragen: Mihi videtur tutius esse, ut haec quae philosophi communes senserunt, et nostrae fidei non repugnant, neque sic asserenda, ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine philosophorum introducantur, neque sic esse neganda, tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio praebeatur.

[3]) Eine Stelle in dem Condolenzſchreiben der Pariſer Univerſität nach Thomas' Tode nimmt auf dieſe Einladung Bezug. Bulaeus III, p. 408.

[4]) „Caroli utriusque Siciliae regis vota praevaluere.“ Stelle aus des Caesar Eugenius Neapolis sacra p. 278, citirt bei Touron p. 261.

gehen, und arbeitete ſeine Commentarien über die beiden Schriften des Boëthius: De hebdomadibus — de Trinitate aus. Er hielt auch öffentliche Vorträge darüber; als er einſtmals vor einer zahlreichen Zuhörerſchaft die Schrift de Trinitate erklärte, begegnete es ihm — wie ein Augenzeuge erzählt [1]) —, daß die Kerze, die er in der Hand hielt, bis auf den letzten Reſt ſich verzehrte, ohne daß er es merkte, bis der brennende Docht zwiſchen ſeinen Fingern erloſch; nun erſt wurde er auf das Geſchehene und auf den Schmerz der verletzten Hand aufmerkſam, den er bis dahin gar nicht wahrgenommen.

Seine Ankunft in Neapel erfüllte Alles mit der lebhafteſten Freude. Volk und Adel, aus dieſem mehrere Verwandte des Hauſes Aquino, gaben durch öffentliche Beweiſe ihre Theilnahme an dieſem für die Hochſchule ſo bedeutenden Ereigniſſe unzweideutig zu erkennen. Die Univerſität brachte dem König eine feierliche Dankſagung dar, und Carl zeigte, daß er den Vorzug, welcher ſeiner Hauptſtadt vor vielen anderen geworden war, zu ſchätzen wußte, indem er für den Unterhalt des berühmten Lehrers eine bedeutende Summe (monatlich eine Unze Goldes) anweiſen ließ [2]). Ob Thomas zu ihm in ähnlichen Beziehungen geſtanden, wie zu König Ludwig, wäre zu wiſſen nicht unwichtig; es fehlt indeß an ſicheren Andeutungen hierüber, und nach Thomas' Charakter zu urtheilen, iſt es faſt als gewiß anzunehmen, daß er den Hof Carl's gänzlich gemieden habe.

Mit dem Erzählten ſind wir nun bis nahe am Schluſſe der Lebensgeſchichte des heiligen Thomas angekommen; was außer den Vorgängen ſeiner letzten Tage über ihn noch zu erzählen iſt, gehört größtentheils nicht mehr ſeiner höchſt einfachen und anſpruchloſen äußeren Lebensgeſchichte, ſondern einem verborgenen Leben höherer

---

[1]) Bolland. p. 674, n. 48.

[2]) So berichtet Caesar Eugenius a. a. O. p. 268, ſiehe Touron p. 262. Ebendaſelbſt iſt auch eine in der Neap. Sacr. mitgetheilte Inſchrift zu leſen, welche, über der Aula des Dominicanerkloſters in Neapel angebracht, folgendermaaßen lautete: „Ehe du eintrittſt, bezeige deine Ehrerbietung dieſem Bilde, dieſem Stuhle, von welchem herab der große Thomas von Aquino einer unzählbaren Schülermenge einſt die Ausſprüche der Weisheit verkündete; nachdem König Carl I. zum Ruhm und Heil ſeines Jahrhunderts dem Königreiche dieſes Glück verſchafft und für den Unterhalt des berühmten Lehrers monatlich eine Unze in Gold ausgeſetzt hatte."

Ordnung an, welches im Stillen ſeiner himmliſchen Vollendung entgegenreifte. Er war aber nebſtdem durch ſein innerliches Schaffen auch auf das Tiefſte mit dem geiſtigen Leben ſeines Jahrhunderts verwachſen; und der Ruhm, den er ungeſucht ſchon während ſeines Lebens reichlich und ungetheilt erntete, zeugt von der überlegenen Macht ſeines Geiſtes und von der Größe und Bedeutſamkeit ſeiner Leiſtungen. Um nun dieſe Bedeutung gehörig zu würdigen, iſt es nothwendig, vorerſt den vielverzweigten Beziehungen nachzugehen, in welchen er zum geiſtigen und kirchlichen Leben ſeines Jahrhunderts geſtanden, und den Einfluß hervorzuſtellen, welchen er in allen dieſen Beziehungen theils anregend und weiterführend, theils moderirend und richtigſtellend, vermittelnd und ausgleichend, genommen hat. Weiters iſt ſodann zu zeigen, wie er die Ergebniſſe aller dieſer Thätigkeiten zuſammengefaßt und mit tiefeindringendem Geiſte daraus ein harmoniſch abgerundetes Ganzes geſtaltet; wie er in dieſes ſein vollendetſtes Werk zugleich die Traditionen der geſammten kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Vergangenheit aufgenommen, und die chriſtlichen Denkbeſtrebungen eines Jahrtauſends einem für ſeine Zeit höchſten ſyſtematiſchen Abſchluſſe entgegengeführt hat.

Thomas ſtand als Denker auf dem Boden der Ariſtoteliſchen Philoſophie; auf Grundlage derſelben hatte er ſich mit der geſammten antiken Philoſophie, und namentlich auch mit Plato zurechtgeſetzt; mit Hilfe derſelben ſuchte er die ſpeculativen Ausſchreitungen chriſtlicher und außerchriſtlicher Denkbeſtrebungen auf ihr rechtes Maaß zurückzuführen, und die unklare Überſchwenglichkeit zur Klarheit und Beſtimmtheit zu nöthigen; ſie war ihm das Inſtrument, mittelſt deſſen er die für alle Zeit unüberſteiglichen Gränzen der denknothwendigen Vernunfteinſicht abmarkte, ſie war ihm das ſtrenge unerbittliche Richtmaaß alles irrationalen und vernunftläugnenden Widerſinns; auf einer richtigen Auslegung der peripatetiſchen Philoſophie beſtehend wirkte er dem verderblichen Einfluſſe der arabiſchen Lehre, dem Naturalismus, Fatalismus und Senſualismus entgegen. Er läßt ſich auf die Lehren eines Avicenna, Averroes, Avicebron u. ſ. w. oder auch eines Alexander und anderer griechiſcher Commentatoren des Ariſtoteles eben ſo ausführlich ein, wie auf theologiſchem Gebiete auf die häretiſchen Sätze eines Sabellius, Arius, Photinus, Neſtorius, Apollinaris, Eutyches u. ſ. w. oder wie auf die Irrthümer eines Manes und Origenes; und das eine wie das

andere Mal keineswegs aus bloßem gelehrten Intereſſe, ſondern im Hinblick auf ſehr reelle und dringende Angelegenheiten und Bedürfniſſe der Gegenwart; denn wie die genannten Irrlehren in den mannigfaltigen mittelalterlichen Secten des Abendlandes in der verſchiedenartigſten Weiſe wieder aufgelebt hatten, ſo waren auch die widerchriſtlichen Lehren der Araber in die chriſtlichen Schulen eingedrungen und wurden in theologiſchen und philoſophiſchen Büchern vertreten; wenn er die Platoniker bekämpft, ſo hat er in der Regel immer auch Männer aus der Gegenwart oder nächſten Vergangenheit im Auge.

Der Platoniſchen Philoſophie widmet Thomas in ſeinen Werken durchgehends große Aufmerkſamkeit, wozu, abgeſehen von allen ſonſtigen Urſachen, die Frage nach den Univerſalien für ſich allein Anlaß genug gegeben hätte. Plato ſteht ihm höher, als alle übrigen Philoſophen des Alterthums mit Ausnahme des Ariſtoteles; obwol er zum Theile auch über dieſen hinausgreift. Plato iſt der erſte Denker, welcher ſich nicht nur, wie bereits Anaxagoras, zum Gedanken eines überſinnlichen Principes erhob, ſondern dieſes auch als ſchöpferiſche Seinsurſache (universale essendi principium) erkannte [1]). Er fehlte aber in der Art und Weiſe, in welcher er ſich der Realität überſinnlicher Cauſalitäten zu vergewiſſern trachtete. Sein Weg war folgender: Da er ſah, daß alle alten Naturphiloſophen auf eine wahre und gewiſſe Erkenntniß der Dinge, theils wegen des beſtändigen Fluſſes der Dinge, theils wegen der Trüglichkeit der ſinnlichen Anſchauung verzichteten, ſo nahm er gewiſſe von der Materie der wechſelnden Dinge freie Naturen an, in welchen die menſchliche Seele die unveränderlich hingeſtellte Wahrheit der Dinge erfaſſe. Die Seele erfaßt dieſe überſinnlichen Weſenheiten durch eine doppelte Abſtraction; erſtlich durch die mathematiſche, welche vom materiellen Inhalte der particulären Sinnendinge wegſieht; zweitens durch Hinwegſehen von jeder Particularität im Hinblicke auf den reinen Allgemeinbegriff. So gewann er zwei Gattungen abſtrahirter Weſenheiten: jene der letzteren Arten nannte er

[1]) Vgl. Opusc. 15 de substantiis separatis. c. 1. Dieſe leider unvollendete Schrift gibt von dem beſonderen Geſichtspuncte ihres Gegenſtandes eine ſehr vollſtändige Geſchichte der Philoſophie, ſoweit ſie von Thomas überſchaut werden konnte.

Ideen oder Formen (species). Die mathematiſchen Weſenheiten laſſen noch eine individuelle Mehrheit innerhalb der einzelnen Species zu, die Allgemeinbegriffe ſind jeder ſelber eine Species. Unter dieſen beſteht weiters eine gewiſſe Rangordnung; das Einfachſte muß, wie im Verſtande das Erſte, ſo auch in Wirklichkeit das Höchſte ſein. Dasjenige, was der Verſtand zuerſt begreift, und in allen ſeinen anderen Begriffen vorausſetzt, iſt das Eine und Gute; daher muß die erſte Idee des Einen, das an ſich Eine und Gute, das erſte Princip der Dinge ſein; dieſes erſte Princip nennt Plato den höchſten Gott. Das Gute iſt aber weſentlich mittheilend und mittheilbar; darum ſchließt ſich an das erſte Höchſte eine Reihe ihm entfloſſener Subſtanzen an, die als ſecundäre Einheiten an der Einheit des erſten höchſten Principes Theil haben; dieß ſind die Dii secundi. Weil alle Formen am Einen Theil haben, ſo muß der Verſtand, damit er begreife, an den Formen Theil haben. Darum ſetzt Plato unter die Reihe der ſecundären Götter oder Einheiten eine Reihe reiner Intelligenzen, deren erſte in der vollkommenſten Weiſe an den Formen Antheil hat, die folgenden im abgeſtuften Maaße, jede aber actuell theilhabend, während die Formen nicht wieder durch Theilhaben an höheren Formen, ſondern durch ſich ſelbſt erkennen, alſo nicht intelligente, ſondern in ihrem Theilhaben an der primären Einheit ſuperintelligente Weſen ſind. Unter den Weſen, welche Intelligenzen ſind, ſteht eine Reihe anderer Weſen, welche Intelligenz haben; dieß ſind die höher begabten Seelen. Denn nicht alle Seelen haben Intelligenz. Den Seelen kommt es zu, die ihnen angeeigneten Körper zu bewegen; die Körper, welche an keiner Seele participiren, können ſich nicht durch ſich ſelbſt bewegen, ſondern müſſen von Außen bewegt werden. So unterordnet ſich den Seelen wieder eine Reihe von Körpern; der höchſte derſelben, der erſte Himmel, wird von der oberſten Seele bewegt, der nächſt folgende von der nächſt folgenden Seele und ſo herab bis zum letzten himmliſchen Körper. Unter dieſen ſtehen noch andere unſterbliche Körper, welche immerwährend an ihren Seelen Theil haben, die Ätherkörper der Dämonen zwiſchen Himmel und Erde und die inneren feineren, unter der gröberen Körperhülle verborgenen Seelenleiber der Menſchen; denn der gröbere Außenleib ſteht zur Seele in keinem innigeren Verhältniſſe, als das Schiff zum Schiffer.

Dieſes Syſtem Plato's iſt nun, ſoweit es auf ſeine Lehre von den überſinnlichen Weſenheiten gegründet iſt, durchaus unhaltbar. Plato iſt außer Stande, die Realität derſelben als denknothwendig zu erweiſen [1]). Was die Univerſalien anbelangt, ſo hat Ariſtoteles im ſiebenten Buche ſeiner Metaphyſik vielſeitig dargethan, daß ſie keine Subſtanzen ſein können [2]); gäbe es ein ſubſtanzielles Anſichſein der Eigenſchaftsbegriffe der ſinnlichen Subſtanzen, ſo könnte es kein unſinnliches, ſondern nur ein ſinnliches ſein, da man ſich z. B. die Krummheit, ſofern ſie eine Wirklichkeit ſein ſoll, nicht ohne ein Subject der Krummheit, alſo nicht ohne Materie denken kann [3]). Eben ſo wenig können die mathematiſchen Formen ſchlechthin als unſinnliche Entitäten genommen werden; der ſie denkende Verſtand abſtrahirt zwar von der individuellen Materie des Einzeldinges, und ſelbſt von der materia communis der Gattung, zu welcher das Ding gehört, nicht aber von der materia intelligibilis, ohne welche eine Quantität ſchlechterdings nicht gedacht werden kann [4]). Dieß überſehend, identificirt Plato das unum, welches mit dem ens identiſch iſt, mit dem unum als Princip der Zahl, und ſagt, Einheit iſt die Subſtanz, die keine Poſition hat; die eine Poſition erlangt habende Einheit iſt der Punct; wie aus der Einheit alle poſitionsloſen Zahlen hervorgehen, ſo aus dem Puncte alle continuirlichen Quantitäten. Die Zahlen ſind die Formen der Größen, Eins die Form des Punctes, Zwei die Form der Linie, der Ternar die Form der Fläche, der Quaternar die Form des Körpers, unter welchen die dreiſeitige Pyramide mit ihren vier körperlichen Winkeln den erſten Rang einnimmt u. ſ. w. [5]) Plato kam auf ſeine irrthümliche Anſicht über die Weſenhaftigkeit der abgezogenen Begriffe wahrſcheinlich dadurch, daß er glaubte, die erkannten Dinge müßten in der Wirklichkeit auf dieſelbe Weiſe exiſtiren, wie im Verſtande, mithin als allgemeine, immaterielle, der Bewegung entrückte Exiſtenzen. Dieß iſt aber nicht nothwendig; ſehen wir doch, daß die Formen der Sinnendinge, z. B. Weiß, an verſchie-

---

[1]) Opusc. 15, c. 2.

[2]) 1 qu. 84, art. 3. Vgl. oben S. 477. 478.

[3]) De ver. qu. 10, art. 6.

[4]) 1 qu. 85, art. 1, ad 2.

[5]) Anal. Post. I, lect. 41, a.

denen Gegenſtänden in verſchiedenen Intenſitätsgraden erſcheinen; ferner, daß die Farbe am Gegenſtande ein materielles, in der Sinnesempfindung ein immaterielles Sein hat. Demzufolge iſt es auch denkbar, daß ſie und alles andere Sinnliche und Materielle im Verſtande auf unſinnliche und immaterielle Weiſe exiſtiren [1]). Iſt Plato's Anſicht von den Univerſalien unrichtig, ſo muß auch die darauf gebaute Erkenntnißtheorie unrichtig ſein; ohnehin wäre es wunderlich genug, wenn wir im Denken mit einem ganz anderen Sein beſchäftiget wären, als welches wir in der Anſchauung vor uns zu haben glauben; auf eine Erkenntniß der Sinnenwelt müßte unter dieſer Vorausſetzung ſchlechthin verzichtet werden. Gibt es keine an ſich exiſtirende Univerſalien, ſo kann es auch kein Theilhaben an denſelben geben; eine Anſicht, die ohnehin, da ſie ſich über alles reſolutoriſche Erkennen hinwegſetzt, mit methodiſcher Wiſſenſchaftlichkeit ſich nicht verträgt, und conſequent jeden Unterricht als überflüſſig erklären müßte [2]). Es bleibt nur unerklärlich, wie der Menſch auf die ihm angeblich angebornen Ideen ſich gar nicht ſollte erinnern können; da er doch ſonſt die einmal erlangten Erkenntniſſe des natürlichen Verſtandes nie mehr vergißt [3]). Mit der gerügten Mißachtung des reſolutoriſchen Erkennens hängt eine andere fehlerhafte Behauptung zuſammen, wenn er nämlich dem Gedanken des Einen oder Untheilbaren die Priorität im Erkennen des Verſtandes ſchlechthin zuſpricht. Hier überſieht er, daß man zwiſchen mehreren Arten des Untheilbaren zu unterſcheiden habe; das quantitative Continuum und das ſeiner Species nach Untheilbare iſt allerdings im Erkennen früher da, als die diſtincte Erkenntniß der Theile des Continuums und der conſtitutiven Momente der Species; zum Gedanken des ſchlechthin Untheilbaren aber, des Punctes und der Einheit gelangt der Verſtand erſt via privationis, indem er vom Begriffe der Theilbarkeit ausgeht, und dieſe am Objecte ſeines Gedankens ſchlechthin verneint [4]).

---

[1]) 1 qu. 84, art. 1.

[2]) Anal. Post. I, l. 1.

[3]) 1 qu. 84, art. 3. — Hieher gehört auch die Behauptung Plato's, daß die Sprache reines Naturgebilde und die Worte natürliche Ähnlichkeiten der durch ſie ausgedrückten Dinge ſeien. Ariſtoteles erkennt ſie als Kunſtgebilde. Periherm. I, l. 4, d; l. 6, d.

[4]) 1 qu. 85, art. 8.

In Folge der Platoniſchen Anſicht über das Erkennen des Überſinnlichen muß auch die Platoniſche Anthropologie ganz falſch ſein. Plato erklärt die Thatſache, daß die angebornen Ideen des Menſchen nicht von ſelbſt in's Bewußtſein treten, aus dem hindernden und ſtörenden Einfluſſe der menſchlichen Sinnlichkeit. Eine ſolche Störung iſt aber unbegreiflich, wenn die vernünftige Seele mit dem Leibe ein natürliches Ganzes ausmachen ſoll [1]). Er ſtellt daher auch die natürliche Einheit beider in Abrede; oder er ſagt vielmehr, die Seele ſei der Menſch, und der Leib bloß das Werkzeug des Menſchen. Wäre jedoch die Seele bloßer Beweger des Körpers, ſo müßte es in ihrem Belieben ſtehen, mit dem Körper ſich zu verbinden und ihn zu verlaſſen, wann und wie es ihr gefällt; das Weſen des Körpers würde hiedurch in keiner Weiſe afficirt, von einer Erzeugung oder Zerſtörung des Körpers durch Eintritt oder Entweichung der Seele aus dem Körper könnte keine Rede ſein; ſie wäre nicht Urſache ſeines Lebens und verliehe ihm und ſeinen Theilen keinen ſpecifiſchen Charakter, was doch gegen alle geſunde Auffaſſung ſtreitet, indem Fleiſch, Hand u. ſ. w. an der Leiche nur in äquivoker Weiſe ſo genannt werden wie am lebendigen Leibe, da ſie ihre ſpecifiſchen Thätigkeiten nicht mehr üben [2]). Mit der Behauptung, die Seele ſei der Menſch ſelber, macht Plato den Menſchen zu einem unſichtbaren Weſen und läßt unerklärt, wie das Empfinden, Zürnen, Fürchten u. ſ. w., woran doch offenkundig der Körper eben ſo ſehr wie die Seele betheiliget iſt, nur Eine Thätigkeit ſein ſoll, da jeder dieſer Acte ein Act Mehrerer, nämlich des Körpers und der Seele iſt, und beide nach Plato dem Sein nach verſchieden ſind. Plato freilich behauptet die Einheit des Actes, und ſagt, Seele und Leib verhalten ſich bei einem ſolchen Geſchehen als a quo und in quo des Geſchehens. Dieſe Erklärung iſt aber nicht zuläßig. Denn das a quo iſt der Sinnesempfindung der äußere Gegenſtand, unter deſſen Eindruck der Körper in Kraft der empfindenden Seele leidet; daraus folgt, daß die ſenſitive Seele dem Sein nach von dem beſeelten Körper nicht verſchieden ſein könne. Wollte man aber behaupten, daß im Act der Empfindung bloß der Körper leide, die ſenſitive Seele hingegen thätig ſei, ſo

[1]) 1 qu. 84, art. 3.
[2]) Gent. II, c. 57.

müßte ſie vermöge der ihr im Unterſchiede vom Körper eigenen Thätigkeit auch eine eigene Subſiſtenz haben, mithin unabhängig vom Leibe beſtehen und unſterblich ſein [1]); in der That behauptet auch Plato die Unſterblichkeit der Thierſeelen. Da er Seele und Körper einander als Thätiges und Leidendes gegenüberſetzt, und das Thätige eine vom Leidenden unabhängige Subſiſtenz haben muß, ſo iſt er genöthiget, ſelbſt ſchon der vegetativen Seele eine vom körperlichen Sein unabhängige Subſiſtenz zuzuſchreiben; vermöge ihrer eigenen Thätigkeiten muß aber die vegetative Seele ſodann auch ein von der empfindenden Seele geſondertes Sein haben, ſo wie dieſe wieder ein von der intellectiven Seele geſondertes Sein. Sonach ſind nach Plato im Menſchen eigentlich drei Seelen vorhanden [2]) mit ihren entſprechenden Wirkungsſphären in Leber, Herz und Haupt des menſchlichen Leibes, und der Menſch gewiſſermaaßen ein Congregat aus drei Seelen. Nun iſt einmal die Dislocirung der drei Seelen in die genannten drei Regionen durchaus unrichtig; der intellectiven Seele können, da ſie eine immaterielle Subſiſtenz hat, gar keine Theile des Körpers im Beſonderen zugewieſen werden; ferner wirken, wie ſich dieß an abgeſchnittenen Theilen von Pflanzen und Würmern zeigt, an einem und demſelben Orte verſchiedene Seelenkräfte zuſammen, woraus hervorgeht, daß es keine ſolche örtliche Vertheilung der Seelen oder Seelenkräfte gibt, wie Plato annimmt. Doch auch abgeſehen hievon geht jene Seelendreiheit nicht an; da ſie nämlich keine weſenhafte, ſondern nur eine accidentelle Einheit bilden ſollen, ſo könnte das, was durch die eine dem Menſchen zukommt, von dem, was der anderen zukommt, nur per accidens ausgeſagt werden; für den Menſchen hätte demnach die Animalität, und für dieſe die Lebendigkeit als zufälliges Prädicat zu gelten. Aus der Seelendreiheit wird nothwendig eine Weſensdreiheit deſſelben; will man dieſer Conſequenz ausweichen, indem man die thieriſche und vegetative Seele ſammt dem Körper als Organ der intellectiven Seele nimmt und einzig dieſe Menſch nennt, ſo ergibt ſich der Widerſinn, daß der Menſch kein empfindendes Weſen ſei, ſondern einer empfindungsfähigen Sache ſich bediene. Andererſeits aber kann bei ſolcher Anſicht der intellective Charakter

[1]) Gent. II, c. 57.
[2]) Ibid. c. 58.

nur eine Accidenz an dem Individuum ſein, welches man nach gemeinem Sprachgebrauche Menſch nennt; und hält man die Seelendreiheit feſt, ſo muß an demſelben überdieß auch die Animalität als etwas Accidentelles genommen werden; denn was nach der erſten ſubſtanziellen Form zu einer Sache ſpäter noch hinzukommt, kann nur accidenteller Natur ſein, die erſte Form und Grundlage der Wirkſamkeit der beiden höheren Formen oder Seelen iſt die nutritive Seele, und ſo könnten die Begriffe Thier und Menſch nie eine Subſtanz, ſondern nur Eigenſchaftsbegriffe ausdrücken [1]). So drängt demnach Alles dahin, die Seelendreiheit ſowol, wie die Seelenzweiheit aufzugeben, und nur Ein Seelenweſen im Menſchen anzuerkennen, was nicht anders denkbar iſt, als daß man ſich die Kraft der vegetativen Seele in der animaliſchen, dieſe in der intellectiven aufgehoben denkt. Wären ſie nicht in dieſer Art Eins, ſo müßten ſie durch etwas außer ihnen Befindliches geeint werden; dieß könnte nicht der Körper ſein, da er vielmehr durch die Seele zuſammengehalten wird; alſo müßte das Einende etwas ſein, was in eminenterem Sinne Form und Einheit iſt, als die drei zu einenden Seelen, und wäre es ſelbſt wieder ein an ſich Eines, ſo bedürfte es abermals eines weiteren höheren Einenden u. ſ. w., bis man auf ein wahrhaft Eines gelangte, und dieß wäre erſt die Seele. Es iſt nur Ein Seelenweſen im Menſchen denkbar; denn die einzelnen Seelenkräfte können ſich wechſelſeitig hemmen, die eine die Wirkſamkeit der anderen ſchwächen u. ſ. w., was nicht denkbar wäre, wenn ſie nicht alle in Einem Principe wurzelten. Dieſes Eine Princip kann nicht der Körper ſein; von der intellectiven Thätigkeit wird man dieß ohnehin nicht behaupten wollen, kann es aber für gar keine Seelenthätigkeit geltend machen. Denn käme es dem Körper als Körper zu, Princip ſeeliſcher Thätigkeiten zu ſein, ſo müßten alle Körper ſolche Thätigkeiten äußern, was offenkundig nicht der Fall iſt. Alle ſeeliſchen Thätigkeiten wurzeln in Einem ſeeliſchen Principe; dieſe Eine Seele des Menſchen aber kann, wofern der Menſch wirklich Ein Weſen ſein ſoll, zum Körper nicht bloß in dem äußerlichen Verhältniſſe eines Bewegers ſtehen, ſondern muß als lebengebende Seinsform deſſelben genommen werden.

So muß die Platoniſche Anthropologie durchgängig jener des

[1]) Gent. II, c. 58.

Ariſtoteles den Platz räumen. Anerkennender, wenn auch bei weitem nicht unbedingt zuſtimmend, geſtaltet ſich Thomas' Urtheil über Platon's Lehre von den himmliſchen Welten. Hier läßt er ſich auf eine Vergleichung mit der Ariſtoteliſchen Lehre über denſelben Gegenſtand ein; ohne dem einen oder anderen der beiden Philoſophen unbedingt den Vorzug zu geben, findet er, daß die Ariſtoteliſche zwar im Ganzen richtiger, die Platoniſche dagegen reicher und voller ſei. Plato ſetzt vier Ordnungen geiſtiger Weſen zwiſchen dem höchſten Gotte und den Menſchenſeelen: die Dii secundi, die reinen Intelligenzen, die Seelen der himmliſchen Körper und die Dämonen, gute ſowol als böſe. Auf chriſtlichem Standpuncte wären alle dieſe Mittelweſen inſofern zuzugeben, als ſie mit den Engeln identiſch genommen werden könnten; auch in der Schrift werden die Dämonen als Engel erklärt, und wenn es Seelen der Himmelskörper geben ſollte, ſo wären ſie, wie Auguſtinus bemerkt, gleichfalls unter die Engel zu rechnen [1]). Ariſtoteles ſetzt nur zwei mittlere Ordnungen geiſtiger Weſen zwiſchen den höchſten Gott und die Menſchen; zunächſt nach Gott die reinen Intelligenzen (substantiae separatae) und unter ihnen die Seelen der Himmelsſphären, welche die reinen Intelligenzen zu Zielen ihrer bewegenden Thätigkeiten haben. Den höchſten Gott gewinnt er in dem nothwendigen Gedanken eines höchſten movens immobile, welches unkörperlich und quantitätslos ſein muß. Daneben ſtellt ſich aber auch der unabweisliche Gedanke eines ſich ſelbſt bewegenden mobile primum ein, deſſen Vorzug vor allem anderen Beweglichen darin beſteht, daß es von ſelbſt bewegt wird. Nach Analogie der irdiſchen Erfahrung geht jede Bewegung aus einem Begehren nach einem über die reſpective Bewegung erhabenen Gute hervor. Nun iſt in der Ordnung der Begehrungen das intellective Begehren dem Range nach das höchſte; mithin muß das mobile primum als intellectiv begehrendes gedacht werden; und dieſes Begehren iſt die Urſache ſeiner Bewegung. Aber nur Körperliches iſt bewegungsfähig; alſo muß das mobile primum ein mit intellectiver Seele begabter Körper ſein. Dieß iſt der erſte Himmel, und unter ihm eine Reihe anderer Himmel in abſteigender Ordnung bis zum letzten herab, jeder mit einer eigenen Seele begabt, und jeder nach einem eigenen über alle Bewegung erhabenen immate-

[1]) Opusc. 15, c. 1 gegen Ende.

riellen Ziele ſtrebend. Dieſe unſinnlichen Ziele ſind die reinen Intelligenzen oder substantiae separatae, die von den Seelen der himmliſchen Sphären zu unterſcheidenden Beweger derſelben, das Wort Beweger als Finalurſache der Bewegung genommen. Der erſte Himmel hat den höchſten Gott ſelber zur Finalurſache ſeiner Bewegung, der zweite Himmel begehrt die dem höchſten Gotte nächſte erſte substantia separata, der dritte Himmel die zweite u. ſ. w. Zwiſchen den Himmeln und der irdiſchen Sphäre gibt es keine beſeelten Körper, da die Elementarkörper ſich nicht zu Taſtorganen eignen, deren kein empfindendes Weſen entbehren kann [1]).

Dieſe Ariſtoteliſche Theorie bietet vielerlei Puncte zur Vergleichung mit der Platoniſchen dar. Wie der höchſte Gott Plato's der erſte in der Reihe der Götter, ſo iſt der höchſte Gott des Ariſtoteles der erſte in der Reihe der substantiae separatae, nur daß dieſe nicht gleich den Platoniſchen Göttern (= Ideen = Formen) die Weſenheiten oder Species der Sinnendinge ſind. Wie Plato's Götter am Einen Urguten participiren, mithin aus Potenz und Actus zuſammengeſetzt ſind, ſo auch die substantiae separatae des Ariſtoteles. Auch darin kommen beide überein, daß ſie einen durch die Obmacht der höheren Potenzen beherrſchten Zuſammenhang der Weltordnung aufweiſen, ſo daß jedes Sein einer niedrigeren Ordnung von einer höheren Ordnung, ſammt dieſer abermals von einer noch höheren Ordnung u. ſ. w. beherrſcht iſt, mit einer nach Oben fortſchreitend zunehmenden Vollkommenheit. Nach Plato iſt durch Gott Allem vorgeſehen: durch die erſte reine Intelligenz der geſammten Reihe der Intelligenzen und Allem, was unter ihnen iſt; durch die höchſte Seele den anderen Seelen ihrer Ordnung und durch dieſe allen anderen Ordnungen des Geiſtigen und Körperlichen. Jedes Höchſte einer Ordnung wird in ſeiner vorſehenden Thätigkeit von allen anderen Weſen derſelben Ordnung nachgeahmt, was ſich gleichfalls durch alle Reihen herab wiederholt. Die vollkommenſte Vorſehung iſt in den himmliſchen Regionen; Plato läßt das Schlimme neben dem Guten im Bereiche der Dämonen beginnen, für Ariſtoteles iſt die irdiſche Sphäre die Region des Defectiblen im Geiſtigen und Körperlichen, im Gegenſatze zur Unwandelbarkeit und Indefecti-

[1]) Opusc. 15, c. 2.

bilität alles Himmliſchen [1]). Es gereicht indeß der Ariſtoteliſchen Anſicht nicht zum Vortheile, daß ſie die Platoniſchen Dämonen gänzlich ausfallen läßt. Die Platoniker können aus ihrem Wirken manche Erſcheinungen im Gebiete der Magie (Geiſterbeſchwörungen) und an den ſogenannten Arreptitiis erklären, wofür ſich aus bloßen ſideriſchen Einflüſſen keine genügende Erklärung beibringen läßt [2]). Eben ſo iſt es ein Mangel, daß Ariſtoteles die Zahl der reinen Intelligenzen auf die Zahl der himmliſchen Sphären beſchränkt, wozu kein nöthigender Grund vorlag, da über dasjenige, was das Ziel betrifft, die Entſcheidung nicht nach ſolchen Gründen zu bemeſſen iſt, welche von den auf das Ziel geordneten und ihm darum untergeordneten Objecten hergenommen ſind. Er hätte zwiſchen einem nächſten und einem letzten Ziele des erſten Himmels unterſcheiden ſollen; wenn letzteres Gott ſelbſt iſt, ſo muß nicht auch erſteres mit Gott zuſammenfallen. Es iſt nicht glaublich, daß der ungemeine Abſtand der höchſten immateriellen Subſtanz von jedweder körperlichen nicht durch zahlloſe Weſen ausgefüllt ſein ſollte. Ariſtoteles fühlt dieß ſelber, und beſcheidet ſich deßhalb, dieſe Frage einem Gewaltigeren nach ihm zu überlaſſen, da er, um in ſeinen Entſcheidungen ſicher zu ſein, ſich von der erfahrungsmäßigen Grundlage ſeiner Anſichten nicht gerne entfernen mag. Er ſtellt demnach ſeine Anſicht als etwas Problematiſches hin, wie er es auch hinſichtlich ſeiner Anſicht über die anfangsloſe Dauer der Welt macht, welche Anſicht ſich übrigens leicht berichtigen läßt, wenn man die unendliche Macht des erſten Bewegers, um welche es dem Ariſtoteles einzig zu thun iſt, anſtatt aus der Ewigkeit der Bewegung, vielmehr aus deren Uniformität zu begründen verſucht [3]).

Zwiſchen Gott und der ſinnlichen Erſcheinungswelt ſteht nach Plato die Welt der Ideen, an welchen participirend die Sinnendinge ſind, was ſie ihren Begriffen nach ſind. Es iſt ſchon gezeigt worden, daß die Annahme ſubſiſtenter Allgemeinbegriffe keine Realität der ihnen entſprechenden Dinge zuläßt. Sie verträgt ſich aber auch mit dem richtigen Gottesbegriffe nicht. Kann Gott nur im Hinblicke auf die außer ihm ſubſiſtirenden Allgemeinbegriffe die

---

[1]) Opusc. 15, c. 3 und 4.

[2]) Ibid. c. 3 und 19.

[3]) Ibid. c. 3 und 9 gegen Ende. Vgl. oben S. 437 ff.

Dinge erkennen, ſo iſt er als Erkennender und folgerichtig auch als Seiender von etwas außer ihm, nämlich von den Ideen abhängig; er wäre nicht actus purus, da er nur vorerſt durch die Ideen informirt, zum thatſächlichen Erkennen gelangen könnte. Daraus folgt, daß die Ideen nicht außer Gott exiſtiren können. Exiſtirten ſie außer ihm, ſo müßten ſie, weil Alles, was außer Gott iſt, von ihm das Sein hat, durch ihn in's Sein geſetzt ſein. Gott iſt aber intelligenter Urheber alles deſſen, was er ſetzt; alſo müßte er ſie vorerſt gedacht haben, ehe ſie ſein könnten. Alſo iſt ſein Denken nicht von ihrem Sein, ſondern ihr Sein vielmehr von Gottes Denken abhängig, und fällt, da es nicht außerhalb Gott ſein kann, mit Gottes Denken zuſammen, die Ideen ſind die Gedanken Gottes ſelber [1]), von dem nämlich, was außer ihm iſt. Gott gewinnt dieſe Gedanken lediglich aus ſich; er faßt nämlich die Vollkommenheiten aller Dinge in ſich, und iſt Alles, was die Dinge ſind, ſelber in der allervollkommenſten Weiſe. Wenn er nun dieſe Vollkommenheit ſeines abſolut Einen Weſens denkt, ſo kann er ſie auch nach allen Arten und Graden ihrer Mittheilbarkeit und Nachahmbarkeit denken, und dieſe Gedanken Gottes ſind die Ideen. In dieſem Sinne und ſoweit iſt demnach auch die Platoniſche Lehre von den Ideen als Urbildern aller materiellen Exiſtenzen zu halten [2]); und ſo iſt es auch gemeint, wenn Auguſtinus von einer Mehrheit der Ideen in Gott ſpricht und ſagt, Gott habe nach einer anderen Idee das Pferd, nach einer anderen den Menſchen gemacht. Das am Schöpfungsbegriffe Platon's Haltbare reducirt ſich lediglich auf den Gedanken, daß das Sein der Dinge von Gott iſt. Der Beſtand der Schöpfung iſt nach ihm ſeit ewig. Ferner nimmt er außer dem Urſein, welches der höchſte Gott iſt, noch ein Urleben und einen Urverſtand an; und wie er das Sein alles Seienden vom höchſten Gotte ableitet, ſo das Leben alles Lebendigen von jenem anderen Principe, welches das Leben ſelber iſt, und die Erkenntnißfähigkeit aller intellectiven Weſen von dem Principe, welches der Verſtand ſelber iſt (woraus ſich auch ſeine oben beſprochene Anſicht von der Seelenmehrheit im Menſchen erklärt). Unter ſolchen Annahmen wird ſich jedoch die ſubſtanzielle Einheit eines höher informirten

[1]) Gent. I, c. 51.

[2]) Ibid. c. 54.

Weſens niemals erklären laſſen; ſind die Animalität und die Verſtändigkeit des Menſchen auf zwei verſchiedene Principien zurückzuleiten, ſo iſt der Einzelmenſch nicht Ein, ſondern zwei Weſen. In Beziehung auf die materiellen Weſen ließe ſich noch mit einigem Scheine ohne evidenten Widerſpruch die zur niederen Weſensform hinzutretende höhere Weſensform als Accidenz des materiellen Subſtrates faſſen. Bei den immateriellen Subſtanzen hingegen geht dieß ſchlechthin nicht mehr an, und tritt der Widerſpruch unmittelbar an's Licht, indem das Sein der immateriellen Weſen ſeinem Begriffe nach ein lebendiges iſt und ihre Lebensthätigkeit eben nur das Erkennen und Wollen ſelber iſt, alſo in lauter intellectiven Functionen beſteht. Daher können ſie mit ihrer geſammten Begabung offenbar nur durch Ein Princip geſetzt ſein, und die von Plato ſtatuirte nachfolgende Information durch andere Principien über ihnen müßte auf chriſtlichem Standpuncte auf die Mittheilung der Ideen oder Species durch die Engel höherer Ordnungen an die Geiſter der niederen Ordnungen reducirt werden [1]).

Auf dieſe Sätze reducirt ſich der Hauptſache nach das Ergebniß der Prüfung, welche Thomas als chriſtlicher Peripatetiker mit der Platoniſchen Lehre vorgenommen. Daß auch die Ariſtoteliſche Philoſophie der Ergänzung ſowol [2]), wie der Richtigſtellung bedürfe, fühlte er recht wol, und wir haben bereits mehrmals geſehen, wie er den Mängeln derſelben abzuhelfen bemüht iſt. Eine andere eben ſo wichtige Aufgabe der Zeit war es, die auf dieſem Wege gewonnene philoſophiſche Kosmologie und Anthropologie gegen die Entſtellungen und Verſchlimmerungen zu wahren, welche die Platoniſche wie die Ariſtoteliſche Lehre unter den Händen der Araber erlitt. In dieſer Beziehung handelte es ſich in erſter Linie um den Schöpfungsbegriff. Plato und Ariſtoteles hatten ihn, wie Thomas vielfach darzuthun bemüht iſt, feſtgehalten; die arabiſche Philoſophie hingegen ſchwächt ihn in jeder Weiſe ab und endet ihre Entwickelung in Averroes mit gänzlicher Aufgebung deſſelben. Zwar hat ihn, wie wir eben zuvor ſahen, auch Plato nicht genügend erfaßt; aber er leitet wenigſtens alles Sein unmittelbar von dem höchſten

---

[1]) Opusc. 15, c. 11.

[2]) Vgl. z. B. 1 qu. 110, art. 1 ad 2.

Gotte ab. Nicht ſo Avicenna [1]), welcher unter dem unverkennbaren Einfluſſe des Neuplatonismus (Plotinus und Proklus) die Vielheit der Dinge nur mittelbar aus der erſten abſolut einfachen Urſache herleiten zu können glaubt; dieſelbe Anſicht — bemerkt Thomas — wird auch von Algazel vertreten und ſcheint in der Schrift de causis vorausgeſetzt zu ſein.

Dieſer Anſchauung wird nun mit folgenden Gründen begegnet [2]):

Das Bonum Universi ſteht höher als das Bonum jeder particulären Natur. Da das Bonum in der Zweckurſache begründet iſt, ſo kann ſelbſt in der Wirkſamkeit particulärer Agentien das Gute nicht erreicht werden ohne darauf gerichtete Intention des Wirkenden; um ſo mehr muß das Bonum Universi aus einer darauf gerichteten Abſicht des Agens universale abgeleitet werden; mithin auch die Unterſchiede der Dinge und deren harmoniſche Ordnung, worin eben das Bonum Universi beſteht. Mithin muß das ganze Univerſum unmittelbar durch Gott gedacht und geſetzt ſein. Man könnte freilich einwenden, aus dem Geſagten folge nur, daß das ganze Univerſum von Gott gedacht ſein müſſe, nicht aber, daß Alles unmittelbar durch ihn geſetzt ſein müſſe; und daß ſomit die Mittelurſachen des Avicenna: die intelligentia prima, deren Emanationen, die erſte Himmelsſeele und der erſte Himmelskörper, mitſammt der ganzen Doppelreihe der daran ſich ſchließenden Emanationen als die im Dienſte der Gedankenconception der höchſten Urſache thätigen Agentien zugelaſſen werden könnten. Um dieſem Einwande zu begegnen, muß man darauf reflectiren, daß es einen doppelten Modus des Hervorbringens gebe, nämlich mit und ohne Bewegung und Veränderung. Das erſtere vollzieht ſich allerdings durch Mittelurſachen, und auch Gott kommt in Hinſicht auf die bereits vorhandenen natürlichen Dinge ein ſolches durch Mittelurſachen bewerkſtelligtes Hervorbringen zu, in welchem von Gott das Sein des Hervorgebrachten, das Soſein deſſelben von den Mittelurſachen herzuleiten iſt. Von dieſer Art des Hervorbringens iſt aber das Schaffen, oder das Hervorbringen ohne Bewegung und Veränderung zu unterſcheiden; die immateriellen Subſtanzen und die Himmelskörper

[1]) S. 80 und S. 486.

[2]) Opusc. 15, c. 10.

können, weil ingenerabel, einzig auf dieſe zweite Art entſtanden ſein, alſo nur durch Schöpfung; das Schaffen kommt jedoch einzig der erſten Urſache zu; mithin müſſen alle immateriellen Subſtanzen und himmliſchen Körper unmittelbar durch Gott geſetzt ſein.

Dieſe Beweisführung läßt noch die Möglichkeit offen, die primitive Setzung der generablen Dinge nur mittelbar auf göttliche Cauſalität zurückzuführen. Daher macht Thomas weiter den Gedanken geltend, daß, je höher eine Urſache, deſto univerſeller und ausgebreiteter ihre Wirkſamkeit ſei. Die erſte Urſache gibt das, was allen Weſen gemein iſt: das Sein; was noch dazu kommt und nach gegebenen Umſtänden auch durch Mittelurſachen bewirkt werden kann, iſt Contraction des gottgeſetzten Seins durch Actualiſirung deſſen, was in ihm potenziell liegt. Daraus folgt, daß vorerſt wenigſtens die Materie der irdiſchen Dinge nothwendig durch Gott geſetzt ſein müſſe, ehe ſie weiteren Determinationen durch Mittelurſachen unterliegt. Aber auch die Weſensformen der generablen Dinge müſſen urſprünglich durch Gott ſelbſt geſetzt ſein; denn das generirende Individuum einer Species verurſacht nicht per se die gleiche Weſensform in dem Erzeugten, ſondern bewirkt nur, daß die Form, kraft welcher es exiſtirt, auch in dem erzeugten Individuum zu exiſtiren anfängt. Causa per se des ſpecifiſchen Charakters kann nur dasjenige ſein, welches für alle zu derſelben Species gehörigen Weſen Urſache derſelben iſt; demzufolge müßte das generirende Individuum, ſollte es per se Urſache der Weſensform in dem Gezeugten ſein, Urſache der Weſensform in allen anderen Individuen derſelben Art, und auch ſeiner eigenen Weſensform ſein, was abſurd iſt. Deßhalb hat Plato das Anſich der ſpecifiſchen Weſenheiten von der Materie gänzlich abgetrennt, Ariſtoteles die allgemeine Urſache eines beſtimmten ſpecifiſchen Charakters in die Geſtirne verlegt, und das generirende Individuum nur als particuläre Urſache anerkannt: Homo et sol generat hominem. Das Generiren als causare cum motu verurſacht unter Obmacht der ſpecifiſchen causa universalis den Hinzutritt der Species oder allgemeinen Natur zu dem Stoffe, aus welchem ein neues Individuum derſelben Art gebildet werden ſoll. Jeder Generationsact ſetzt ſomit das Vorhandenſein der Species bereits voraus; daher kann die Species nicht ſelber wieder durch Generation (causare cum motu) geſetzt worden ſein, ſondern nur durch Creation (causare absque motu). Das Creiren aber kommt,

wie ſchon gezeigt wurde, einzig der erſten Urſache zu, mithin müſſen die Species ſelber in ihren erſten Exemplaren unmittelbar durch Gott geſetzt worden ſein [1]). Nun könnte freilich noch gefragt werden, ob die immateriellen Subſtanzen des Himmels die der causa prima eigenthümliche Thätigkeit des Schaffens nicht wenigſtens in übertragener Weiſe ausüben könnten? Das Vermögen zu ſchaffen — erwidert Thomas — läßt ſich nicht übertragen; denn die Seinsſetzung fordert ein unendliches Vermögen [2]), und dieſes kommt nur Gott zu. Denn nur die unbegränzte Kraft Gottes kann den unendlichen Abſtand des Nichtſeins vom Sein überwinden; nur ein ſolches Sein, welches totum actu iſt, kann se toto wirken, was nothwendig iſt, um eine Sache secundum totam suam substantiam hervorzubringen; nur diejenige Thätigkeit, welche ſelber Subſtanz iſt, bedarf keiner Materie als Unterlage ihres Wirkens; die Wirkungsweiſe der causae secundae wird durch die Materie beſtimmt, die ihnen einzig nur durch die Wirkſamkeit der causa prima ſubminiſtrirt ſein kann; der zur Eduction der Actualität aus der Potenzialität erforderliche Kraftaufwand läßt ſich nach der relativen Stärke oder Schwäche der bereits vorhandenen Potenzialität meſſen, der zur Eduction der Wirklichkeit aus dem völligen Nichts nöthige Kraftaufwand muß unermeßlich ſein.

Nun handelte es ſich aber weiters auch um Begründung der gegen Avicenna geltend gemachten Unterſcheidung zwiſchen dem causare cum motu und absque motu. Hiezu ſah ſich Thomas durch die Lehre des Averroes aufgefordert, welcher über Avicenna hinausgehend Gott nur als ewigen Beweger einer ewigen Materie gelten ließ. Die unmittelbare Conſequenz dieſer Anſicht war die Verwerfung des Schöpfungsbegriffes als einer Hervorbringung der

---

[1]) Opusc. 15, c. 10. Daß die erſten Exemplare jeder Species durch Gott ſelbſt geſetzt ſein müſſen, wird zwar in der angeführten Stelle nicht ausdrücklich geſagt, ergibt ſich aber aus dem, was Thomas in der beſprochenen Kritik der Platoniſchen Schöpfungslehre gegen die Ableitung der individuellen Einzelſubſtanz aus mehreren Principien bemerkt, die als weſenhaft Eine nur Eine Urſache haben kann. Da nun das Sein nur durch Gott ſelbſt verliehen ſein kann, ſo muß auch alles Andere, was zu dem weſenhaften Sein des Individuums gehört, durch Gott ſelbſt geſetzt ſein.

[2]) De Potent. qu. 3, art. 4.

Dinge aus Nichts. Dieſe Anſicht — bemerkt Averroes — iſt ein unphiloſophiſcher Irrthum, den alle drei Religionen (Islam, Judenthum, Chriſtenthum) theilen; auch gläubige Philoſophen dieſer Religionen ſind ihm zugethan. Hiemit ſind namentlich die Motekallemin gemeint, die ſpeculativen Religionsphiloſophen der arabiſchen Moslim; auch Johann der Chriſt (der Ariſtoteliker Joannes Philoponus) wird von Averroes öfter genannt. Averroes verwirft nicht nur eine Erſchaffung der Materie, ſondern auch eine urſprüngliche Setzung der Formen durch Gott; dieß ſtreite gegen den richtigen Sinn der Ariſtoteliſchen Lehre, und führe auf den undenkbaren Satz, daß aus Nichts etwas werden könne. Die Formen ſind in der Materie bereits potenziell enthalten; die Function des ewigen Bewegers iſt keine andere, als jene, die Entwickelung der Formen aus der Materie zu veranlaſſen. Diejenigen, welche an einer Setzung der Formen durch Gott feſthalten, ſpalten ſich wieder in zwei Parteien: die Einen laſſen ſie ſchlechthin von Außen der Materie aufgedrückt werden, wie Avicenna, welcher das formſetzende Agens den donator formarum nennt; auf einen ſolchen donator formarum führte lediglich der Irrthum, daß die Formen von der Materie unabhängige Realitäten ſeien, und dieſer Irrthum ſtützt ſich ſeinerſeits wieder auf die grundfalſche Annahme, daß aus Nichts etwas werden könne. Die Vertreter der anderen Mittelpartei, Themiſtius, vielleicht auch Alfarabi, verlegen wol das Agens der generatio univoca ſchlechthin in die materiellen Dinge ſelber, die generatio aequivoca aber erklären ſie aus dem Wirken eines von der Materie getrennten Agens. Dieſe Unterſcheidung iſt unhaltbar. Denn Alles, was aus Samen entſteht, wird mittelſt der in Waſſer und Erde verbreiteten Wärme erzeugt, deren Wirken durch den erſten Beweger ſollicitirt wird. Nichts in der Materie wird durch eine außer ihm gelegene Kraft gebildet; Generation und Corruption ſind lediglich Acte der Natur ſelber, welche im Kreislaufe eines nach rückwärts und vorwärts unbegränzten Entſtehens und Vergehens ſich entwickelt, um alles Mögliche, was in der Materie liegt, zu verwirklichen [1]).

Wir haben die Stellung, welche Thomas zur Lehre des Averroes einnahm, zum Theile ſchon bei Beſprechung der Commentarien über Ariſtoteles kennen gelernt; zu einer zuſammenfaſſenden Charak-

[1]) Vgl. Renan Averroes et l'Averroisme. Paris 1852, p. 82—86.

teriſtik und Darſtellung der Bedeutung, welche der Averroiſtiſchen Lehre für das Mittelalter zukommt, wird ſich ſpäter die geeignete Stelle darbieten. Hier nur die Antwort, welche Thomas ohne ausdrückliche Beziehung auf Averroes auf die beiden Hauptinſtanzen ſeines Gegners und der Anhänger deſſelben gibt: Aus Nichts wird Nichts — kein causare absque motu.

In dieſer Beziehung iſt es nothwendig, zuerſt den Satz zu begründen, daß Alles, was es außer Gott gibt, nur durch Gott ſelber ſei [1]): Was zweien oder mehreren Dingen zukommt, kann keinem aus ihnen eigenſt gehören, ſo daß es nicht von etwas Anderem wäre; ſondern das eine Ding muß die betreffende Eigenheit entweder von dem anderen haben, dem daſſelbe zukommt; oder beide müſſen das ihnen Gemeinſame von einem dritten außer ihnen haben (wie zwei Kerzen ihr Licht vom Feuer haben). Das Sein wird aber von Allem ausgeſagt, was es gibt. Es kann alſo nicht zwei Dinge geben, von welchen keines eine Seinsurſache hätte; ſondern es muß entweder das eine derſelben Urſache des anderen ſein, oder beide müſſen eine gemeinſame dritte Urſache haben. Mithin muß dasjenige, welches durch nichts Anderes iſt, Urſache von Allem ſein, was auf irgend eine Weiſe iſt. — Was einem Dinge ſeinem Weſen nach zukommt, läßt ſich mindern und hinwegnehmen; was ſich an ihm mindern und wegnehmen läßt, gehört ihm nicht eigenſt an, ſondern rührt von etwas außer ihm her, und iſt auf dasjenige zurückzuführen, was in hoc genere das Eminenteſte iſt. So muß das Leuchtendſte die Urſache des Leuchtens in allem Anderen ſein, das Wärmſte Urſache der Wärme in Allem, was warm iſt u. ſ. w. Gott iſt nun der Seiendſte; alſo iſt er die Seinsurſache von Allem. — Wirkung und Urſache müſſen einander proportionirt ſein; wie die eigenartigen Wirkungen auf eigenartige Urſachen zurückleiten, ſo die gemeinen Wirkungen auf gemeinſame Urſachen. Allen Dingen iſt aber das Sein gemein; alſo muß es eine über allen Arten von Urſachen ſtehende Urſache des Seins der Dinge geben. — Gott iſt ſeinem Weſen nach das Sein, während alle anderen Weſen nur in participativer Weiſe ſind; alſo haben ſie Gott zur Seinsurſache. — Alles zufällige Sein weiſt auf ein nothwendiges Sein als letzte Urſache alles zufällig Seienden zurück. Dieſes

[1]) Gent. I, c. 15.

Nothwendige kann wol den Grund ſeiner Nothwendigkeit außer ſich haben, letztlich aber muß es ein Nothwendiges geben, welches den Grund ſeiner Nothwendigkeit in ſich ſelbſt hat. Dieſes kann aber nur Eines ſein [1]) und wird Gott genannt. Alſo iſt Gott die causa essendi von Allem, was iſt. — Das minder Vollkommene urſpringt aus dem Vollkommenen; Gott iſt das Allervollkommenſte, alſo iſt er Urſache von Allem.

Dieß vorausgeſchickt, läßt ſich nun auch die Schöpfung aus Nichts beweiſen [2]): Demjenigen, was Gott gemacht hat, geht entweder etwas voraus oder nicht. Wenn Letzteres, ſo iſt die Schöpfung aus Nichts bewieſen. Wäre aber vor dem Beginne der göttlichen Wirkſamkeit etwas da, ſo müßte es entweder mit Gott identiſch ſein, oder nicht. Erſteres iſt nicht möglich, da Gott nicht die Materie irgend eines Dinges ſein kann; letzteres gleichfalls nicht, weil nichts ſein kann, deſſen Seinsurſache Gott nicht wäre. — Das Geſtalten einer bereits vorhandenen Materie verurſacht determinirte Formen, und iſt deßhalb vermöge der nothwendigen Proportion zwiſchen Wirkung und Urſache die Sache particulärer Urſachen. Gott aber iſt univerſelle Seinsurſache; alſo kann ſein Wirken von keiner präexiſtenten Materie abhängig ſein. — Je univerſeller eine Wirkung iſt, deſto höher muß ihre Urſache ſtehen. Das Sein iſt eine univerſellere Wirkung als das Bewegtſein; denn es gibt auch unbewegliche Dinge, wie die Steine u. ſ. w. Alſo muß über dem Principe, welches nur die Kraft zu bewegen hat, noch ein höheres ſtehen als erſtes Seinsprincip. Dieß iſt aber Gott. (Vgl. gent. I, c. 13.) Alſo iſt Gott nicht bloß als Beweger thätig. Alle jene Principien jedoch, welche die Dinge nur aus bereits vorhandener Materie zum Sein bringen können, wirken bloß durch Bewegung und Veränderung; denn jede Geſtaltung der bereits vorhandenen Materie wird durch Bewegung oder Verwandlung bewirkt. Mithin iſt Gott, ſoweit ſein Wirken über dem eines bloßen Bewegers ſteht, von keiner präexiſtirenden Materie abhängig. — Durch Bewegung entſteht nicht ein Sein ſchlechthin, ſondern bloß ein Soſein. Gott iſt aber univerſelle Seinsurſache; alſo kommt es ihm zu, nicht bloß Bewegungen und Veränderungen in einem bereits vorhandenen

[1]) Vgl. gent. I, c. 13 und 42.

[2]) Gent. II, c. 16.

Stoffe zu cauſiren, ſondern auch ohne ein ſolches Subſtrat etwas hervorzubringen. — Jedes Seiende hat ſeinen eigenen modus actionis. Den Weſen, welche in Kraft einer inhärirenden Form actuell ſind, entſpricht es, dieſelbe Inhärenz der Form auch an Anderem zu cauſiren. Gott iſt aber nicht in Kraft einer inhärirenden Form, ſondern ſeiner ganzen Subſtanz nach actuell. Dieſem ſeinem Seinsmodus entſpricht als eigener Actionsmodus, daß er auch andere Dinge ihrer ganzen Subſtanz nach hervorbringe. — Die Materie iſt für ein Wirkendes nothwendig, um als Leidendes deſſen Wirkungen in ſich aufzunehmen. Gott bedarf für ſein Wirken keines ſolchen paſſiven Subſtrates, weil ſein Wirken in ſeiner Subſtanz ruht und ſachlich mit dieſer zuſammenfällt. — Jedes Agens, welches zu ſeinem Wirken der Materie als eines Subſtrates bedarf, muß in dieſer ein ſeinem Vermögen proportionirtes Subſtrat haben, weil es ohnedem ſein Kraftvermögen nicht entwickeln könnte. Die Materie hat kein ſolches proportionirtes Verhältniß zu Gott, da in ihr, wie Ariſtoteles beweist, nicht das Vermögen zu jeder Größe iſt, während Gottes Vermögen unendlich iſt. — Allüberall, wo ein geordnetes proportionirtes Verhältniß zweier Dinge ſtatt hat, muß Eines aus dem Anderen, oder beide aus einem Dritten ſein. Gibt es alſo eine dem göttlichen Wirken proportionirte Materie, und ſoll ſie nicht von Gott ſein, ſo müßte Gott aus ihr, oder es müßten beide, Materie und Gott, aus einem Dritten ſein. Beide Fälle ſind undenkbar, da Gott die causa prima iſt. Das erſte der Dinge muß die Urſache der übrigen ſein, da ſie ſonſt von jenem Erſten nicht geordnet ſein könnten [1]). Zwiſchen Potenz und Actus beſteht aber ein ſolches Verhältniß, daß, obwol bedingnißweiſe die Potenzialität vorausgeht (nämlich in demjenigen, was bald potenziell, bald actuell iſt), doch ſchlechthin genommen der Actus der Potenz vorausgeht; denn jedes potenzielle Sein muß durch ein actuelles Sein in die Actualität übergeführt werden. Alſo muß Gott, der actus primus et purus, ſchlechthin früher als die Materie, und conſequenter Weiſe die Urſache derſelben ſein (m. a. W.: Ihre abſolute Unabhängigkeit von Gott ſchließt ihr Geſetztſein durch Gott

[1]) Ein Grund, deſſen Gewichte Averroes mühſam ausweicht, wenn er ſagt, daß die Materie, obwohl vernunftlos, ſo wirkt, als ob ſie durch eine höhere Intelligenz geleitet wäre. Renan a. a. O. S. 84.

in ſich). — Die Materie iſt als ens in potentia in gewiſſem Sinne auch ein Sein; nun iſt alles Sein durch Gott, alſo iſt er auch die Urſache der materia prima.

Daraus läßt ſich nun — ſoweit es nicht ohnehin ſchon ausdrücklich geſagt iſt — ohne Mühe abnehmen, daß das Creiren Gottes kein causare cum motu et mutatione ſein könne [1]): Anfang und Ende der Bewegung und Veränderung fallen in dieſelbe Ordnung; entweder weil ſie als conträre Gegenſätze demſelben Genus ſich unterordnen (wie in der Zunahme durch Wachsthum, in der Alteration und Ortsveränderung), oder weil ſie auf eine und dieſelbe materielle Potenz ſich beziehen (ſo die Privation und Form). In der Creation hat keines von Beiden ſtatt; denn dieſe bezieht ſich auf kein bereits vorhandenes potenzielles Subſtrat, und der Gegenſatz von Nichtſein und Sein, um welchen es ſich beim Schaffen als Überſetzung aus dem Nichtſein in's Sein handelt, ſteht außerhalb jedes Genus. — Jede Veränderung oder Bewegung involvirt einen Unterſchied des früheren und ſpäteren Verhaltens der Sache; von einem vorausgehenden Verhalten der noch ungeſchaffenen Sache kann aber keine Rede ſein. — Jede Bewegung oder Veränderung involvirt einen Proceß, deſſen Abſchluß die volle Verwirklichung des Gewordenen iſt. In der Creation kann dieß nicht ſtatt haben, weil ſonſt etwas als Subſtrat der bewegenden oder verändernden Thätigkeit vorhanden ſein müßte; dieß ſtreitet jedoch gegen den Begriff der Schöpfung.

Aus dem Geſagten erhellt die Nichtigkeit des Einwurfes, als ob die Creation eine Transmutation aus dem Nichtſein in's Sein wäre. Das Geſchaffenwerden gehört zwar nicht in das Genus der Mutationen, kann aber gleichwol das Geſchaffene zu ſeinem Subjecte haben, da es als Abhängigkeit des Geſchaffenen vom Schaffenden in das Genus der Relationen gehört. Als Mutation gilt es nur nominell, ſoweit wir damit ſagen wollen, daß wir uns das Geſchaffene als etwas vorſtellen, was zuerſt nicht war und erſt ſpäter zum Sein gelangt iſt [2]).

Eben ſo wenig beſagt der Einwurf, daß, wenn das Geſchaffenſein als Relation etwas Wirkliches iſt, es ſelber wieder eine Relation

---

[1]) Gent. II, c. 17.

[2]) Ibid. c. 18.

begründet, und dieſe abermals eine neue Relation und ſo in's Unendliche fort. Denn es iſt mit der geſchaffenen Sache zugleich geſchaffen, involvirt ſomit keinen beſonderen Creationsact, und bezieht ſich, da es die Relation ſelber iſt (quia essentialiter relatio est) auf keine andere Relation [1]).

Weiter noch, als die Averroiſtiſche Läugnung des Schöpfungsbegriffes geht der manichäiſche Dualismus, der den Urſprung der Dinge auf zwei Schöpfungsprincipe zurückführt, auf die Principien des Guten und Böſen, und überdieß beide Principien als körperliche ſetzt (Licht und Finſterniß), und darnach auch die Einheit der Weltregierung aufhebt. Es iſt zunächſt ganz irrational, ein Princip des Böſen dem Urguten als Princip gleichen Ranges gegenüberzuſtellen. Das Böſe kann gar kein actives Princip haben, noch ſelber ein actives Princip ſein, da es als Privation weder eine Seinswirklichkeit hat, noch auch etwas Wirkliches ſetzen kann. Sodann braucht es keinen ausführlichen Beweis, daß ein körperliches Princip kein intellectives Princip ſein kann, wie es nach manichäiſcher Annahme ſein ſoll. Endlich ſchließt das Gute den Begriff des Zweckes in ſich; Alles ſtrebt nach dem Guten, Nichts nach dem Böſen als ſolchem; mithin kann von einem Reiche des Böſen als ſolchen keine Rede ſein. Übrigens ſcheint der manichäiſche Irrthum aus derſelben Quelle gefloſſen zu ſein, wie die vorhin erwähnten Irrthümer; nämlich daraus, daß man das, was an particulären Cauſalitäten bemerkt wurde, auf die univerſelle Urſache der Dinge übertrug. Man bemerkte im Bereiche der particulären Urſachen conträre Gegenſätze; z. B. das Feuer erwärmt, das Waſſer macht kalt. Nun dachte man ſich für die niederen conträren Urſachen wieder höhere conträre Urſachen u. ſ. f. bis hinauf zu den erſten Principien dieſer Contrarietäten. Man überſah, daß die erfahrungsmäßigen Contrarietäten einer höheren Allgemeinheit ſich unterordnen, und daß, je weiter hinauf, die Urſachen immer weitgreifender und einflußreicher werden, und demnach die allerhöchſte Cauſalität eine allumfaſſende und allermächtigſte ſein müſſe, welche gar keinen Widerſatz gegen ihre Macht mehr duldet [2]).

Die Abſchwächung des Schöpfungsbegriffes führt nothwendig

---

[1]) Gent. II, c. 18.

[2]) Opusc. 15, c. 16.

dem Naturalismus entgegen; daher ſetzte bereits Avicenna außer dem erſten Principe nur Ein rein geiſtiges Weſen, die intelligentia prima. In dem Syſteme des Averroes hingegen, welches ein Schaffen durch Gott gänzlich ausſchließt, findet ſich auch für immaterielle Subſiſtenzen außer Gott keine Stelle mehr. Avicebron [1]) gibt wol die Schöpfung im emanatianiſtiſchen Sinne zu, kann ſich aber kein Weſen außer Gott denken, welches nicht aus Materie und Form zuſammengeſetzt wäre. Thomas widmet der dießfälligen Anſicht Avicebron's eine ausführliche Berückſichtigung [2]). Er gibt zuerſt eine Kritik des ganzen Syſtems [3]), ſodann der Aufſtellungen über die Materialität der himmliſchen Intelligenzen [4]). Das Syſtem ſtützt ſich auf eine falſche ontologiſche Baſis [5]), und iſt ſchon in ſeiner Grundtendenz ganz verfehlt. Avicebron will durch Zurückgehen auf die letzten materiellen Principien den Gedanken des höchſten Seins gewinnen, während doch die Materie als ſolche am allermindeſten ein Seiendes iſt. Demzufolge fällt er in den Irrthum einiger alter Naturphiloſophen zurück, welche die Alleinheit des Seienden behaupteten, nur daß er vermöge weiter fortgeſetzter Abſtraction ſtatt eines ſinnefälligen Grundkörpers eine unſinnliche Materie als Urſein gewinnt, die er übrigens gleich Jenen als Genus faßt, welches durch Hinzutritt differenter Formen ſpecificirt werde. Da aber die Urmaterie als höchſtes Genus die Subſtanz ſelber iſt, ſo können ſich die zunächſt hinzutretenden differenten Formen der Geiſtigkeit und Körperlichkeit nur als accidentelle Zuſtändlichkeiten verhalten, und gleicherweiſe alle anderen nachfolgenden Specificationen der körperlichen Subſtanz, der elementaren Körperlichkeit u. ſ. w. Dieß gibt auch er zu, fügt jedoch hinzu, daß die Formen, obwol ſie an ſich Accidenzen ſeien, in denjenigen Dingen, in deren Definition ſie als Prädicate erſcheinen, ſubſtanziell ſeien. Dieſe ganze Auffaſſung ſtreitet jedoch gegen den Begriff der erſten Materie, die

---

[1]) Opusc. 15, c. 2.

[2]) Ibid. c. 5—8.

[3]) Ibid. c. 6.

[4]) Ibid. c. 7. 8.

[5]) Existimavit, quod secundum intelligibilem compositionem quae in rerum generibus invenitur, prout scil. ex genere et differentia constituitur species, esset in rebus ipsis compositio realis intelligenda. Ibid. c. 5.

nur reine Potenzialität ſein kann; ſie ſtreitet gegen die Principien der Logik, indem ſie keine ſubſtanziellen, ſondern bloß accidentelle Differenzen innerhalb der Genera zuläßt; gegen die Fundamente der Naturphiloſophie, indem ſie den Begriff der Generation und Corruption nur relativ zuläßt, endlich gegen die Ontologie, indem ſie die ſubſtanzielle Einheit der Einzeldinge, und folgerichtig auch die Weſenhaftigkeit und Diverſität der Dinge aufhebt. Weiters würde Avicebron's Anſicht bezüglich der causae materiales auf einen regressus in infinitum führen. Denn wie die Materie nach Avicebron in jeder ihrer Beſtimmtheiten, deren jede einzelne auf Grundlage einer vorausgehenden fußt, zur Aufnahme entgegengeſetzter ſpecificirenden Formen disponirt ſein ſoll, ſo muß auch die materia communis, die generiſche Grundlage der Körperlichkeit und Geiſtigkeit die entſprechenden differenten Dispoſitionen hiezu: Dichtigkeit und Subtilität, ſchon in ſich tragen. Dieſe Materie, welche dicht oder dünn iſt, muß abermals abgeſchieden werden von der reinen Materie, welche keines von beiden iſt und als höheres Genus über dieſen ſpecificirenden Unterſchieden ſteht. Sie darf aber dann noch nicht als gänzlich uniform genommen werden, weil ſie für dieſen Fall nicht zwei differente Species, ſondern nur Eine in ſich aufnehmen könnte, womit die Diverſification der Dinge ſchon von vorne herein abgeſchnitten wäre. Alſo müßte in der reſolutoriſchen Aufweiſung der differenten Dispoſitionen in der aufſteigenden Reihe der Genera ein Rückgang in's Unendliche ſtatt haben. In gewiſſer Hinſicht ſteht die Anſicht Avicebron's noch hinter jener der alten Naturphiloſophen zurück. Dieſe konnten die Vielheit der Dinge erklären, da ſie eine verſchiedenartige Specification der quantitativ getheilten Urmaterie annahmen. Avicebron hingegen hat es zuhöchſt mit einer quantitätsloſen Materie zu thun. Und ſo bliebe denn letztlich nur übrig, den Gedanken von Einer Grundmaterie aufzugeben, und eine Mehrheit der Materien anzunehmen, die aber nicht durch ihre differenten Dispoſitionen oder Formen — denn dieß iſt, wie bereits gezeigt, unthunlich —, ſondern lediglich durch ihre differenten Potenzialitäten ſich von einander zu unterſcheiden haben.

Daraus folgt nun von ſelbſt, daß die geiſtigen und materiellen Subſtanzen nicht aus derſelben Materie gebildet ſein können. Dieß geht auch daraus hervor, daß die geiſtigen Subſtanzen den Begriff ihrer Species ungetheilt darſtellen, die materiellen Dinge aber nur

particulär, woraus nothwendig zu ſchließen iſt, daß die Materie der körperlichen Dinge eine weit ſchwächere, zur completen Formaufnahme nur höchſt unvollkommen befähigte Materie ſei. Das Höhere und Niedere ſtehen einander gegenüber wie Actus und Potenz; daher iſt die Körpermaterie nach Plato und Ariſtoteles reine Potenz, die geiſtige Materie hingegen muß ſchon als Potenz ein actuell Seiendes, d. h. eine ſubſiſtente Form oder eine Subſtanz ſein. Will man eine ſolche Subſtanz Materie nennen, ſo ſei es; in der Sache iſt damit nichts vergeben.

Dieß vorausgeſchickt, laſſen ſich nun auch die Gründe widerlegen, welche Avicebron ſpeciell für die Materialität der geiſtbegabten Subſtanzen vorbringt.

Er ſagt: Wären die geiſtigen Weſen nicht aus Materie und Form zuſammengeſetzt, ſo könnte unter ihnen keine Diverſität ſtatt haben. Denn weder die Materie für ſich, noch die Form für ſich begründet eine Diverſität; erſtere nicht, weil ſie erſt durch die Formen diverſificirt werden ſoll, letztere nicht, weil ſich nicht angeben läßt, woher ihre Diverſität ſtammen ſoll, wenn nicht aus der Materie; denn die Unterſchiede der Geiſtſubſtanzen, z. B. Vollkommenheit und Unvollkommenheit ſetzen Träger und Subjecte der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, alſo ein materielles Subſtrat voraus. Dieſe Argumentation iſt jedoch in jedem ihrer Theile verfehlt. Denn es iſt ſchon geſagt worden, daß es, da die Materie weſentlich Potenz iſt, nach Verſchiedenheit der Potenzen verſchiedene Materien geben müſſe. Nimmt man das Wort Materie als Subſtanz, ſo bedeutet es ſoviel als eine Poſition in genere substantia; denn da jedes der zehn Genera ſich nach Potenz und Actus abtheilen läßt, ſo kann man auch von Subſtanzen reden, die bloß Potenzen ſind, und als ſolche zu verſchiedenen Arten von Actualität befähiget ſind; die Elementar-Materie zur Aufnahme incompleter Formen, die Materie der Himmelskörper zur Aufnahme completer Formen, die Materie der Geiſtſubſtanzen zur totalen Aufnahme der entſprechenden Formen. Daß im Reiche der Intelligenzen der Unterſchied von der Materie abhängig ſei, kann zugegeben werden; gleichwie die Farben nach den verſchiedenen Graden der Luftdichtigkeit variiren, ſo gibt es in aufſteigend zunehmender Subtilität der Geiſtmaterie eine gradativ zunehmende Vollkommenheit der Intelligenzen bis hinauf zu Gott, dem Actus purus. Daraus folgt aber noch nicht, daß die

ſpecifiſche Diverſität durch die Materie cauſirt werde, als ob die Form ſich als etwas rein Zufälliges hiezu verhielte, da vielmehr die Form die ſpecifiſche Beſtimmtheit ſelber iſt. Und zudem, nicht bloß die ſubſtantiirte Materie, ſondern auch die reine Potenzialität verhält ſich zur Form als Subject, und ſo kann die Materie auch in den intelligenten Subſtanzen, unbeſchadet der ſpecifiſchen Diverſität ihrer Formen, Subject derſelben ſein.

Ein anderer Grund Avicebron's lautet: Das Sein iſt allen körperlichen und geiſtigen Subſtanzen gemein; daher muß das Sein in der geiſtigen Subſtanz auf dieſelbe Art näher fortbeſtimmt werden, wie in der körperlichen. Wie man nun im Körper zuerſt Materie und Form unterſcheidet, die geformten Körper ſodann wieder in feinere und gröbere (greifbare), ſo muß man auch in der Geiſtſubſtanz zuerſt Materie und Form unterſcheiden, und die geformte Geiſtmaterie wieder in eine ſolche unterſcheiden, welche mit keinem Körper verbunden iſt und in eine andere, welche mit einem Körper verbunden iſt. Darauf zur Antwort, daß das Sein nicht von allen Dingen in univoker Weiſe ausgeſagt wird; daher kann man auch nicht für alle denſelben Seinsmodus in Anſpruch nehmen; die Subſtanzen, welche auf's Vollkommenſte am Sein participiren, haben gar nichts an ſich, was bloß in potentia wäre (immaterielle Subſtanzen); darauf folgen diejenigen, deren Materie ihrer Weſenheit nach bloß potenziell iſt, jedoch mit ausſchließlicher Empfänglichkeit für Eine Form (himmliſche Körper); die Körper unter ihnen haben eine Materie, deren Potenzialität durch Eine beſtimmte Form nicht ausgefüllt wird und daher für mehrere Formen empfänglich iſt; daher das gröbere und dichtere Weſen derſelben im Unterſchiede von der ungreifbaren Feinheit der himmliſchen Körper. In den geiſtigen Subſtanzen aber, in welchen die Potenzialität der Materie ganz und gar in der Form aufgegangen iſt, können die Diverſitäten lediglich nur durch die Form beſtimmt ſein.

Wenn Avicebron ſagt, daß alles Geſchaffene außer Gott aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſein müſſe, ſo iſt dieß inſoweit zuzugeben, als das Wort Materie bei geiſtigen Subſtanzen im äquivoken Sinne gebraucht wird. Denn bei geiſtigen Subſtanzen bedeutet es bloß Potenz zum Sein, bei körperlichen hingegen Potenz zum Sein und zur Aufnahme einer beſtimmten Form, kraft deren das potenzielle Sein wirklich wird. Die Materie erhält ein

beſtimmtes wirkliches Sein durch Hinzutritt der Form, nicht aber umgekehrt die Form von der Materie, da das Wirkende zu dem Subſtrate ſeiner Wirkſamkeit niemals in einem Verhältniß cauſaler Abhängigkeit ſtehen kann; empfängt die Form niemals von der Materie das Sein, ſo iſt es denkbar, daß ſie das Sein in ſich ſelbſt aufnehme, und nicht an einem beſtimmten Subjecte oder Subſtrate.

Der Naturalismus kann auf pſychologiſchem Gebiete nur als Senſualismus erſcheinen; dieß zeigt ſich auch in der arabiſchen Philoſophie, nur auf eine höchſt eigenthümliche, durch ihre Abhängigkeit von Ariſtoteles bedingte Weiſe. Ariſtoteles unterſcheidet in ſeiner Schrift de anima [1]), indem er das Zuſtandekommen der menſchlichen Erkenntniß erklären will, einen doppelten Verſtand, den leidenden und den thätigen; der erſte iſt die Fähigkeit, Alles zu werden, was die auf den Menſchen einwirkenden Sinnendinge ſind; der letztere iſt dasjenige, wodurch die im leidenden Verſtande potenziell vorhandene Erkenntniß der Dinge zu einer wirklichen gemacht wird. Der thätige Verſtand exiſtirt getrennt vom leidenden Verſtande, iſt leidenlos, immateriell und ſeiner Weſenheit nach Energie, unſterblich, ewig, und ſteht über dem leidenden Verſtande. Dieſer hingegen iſt vergänglich, und kann ohne den thätigen Verſtand nichts denken; er iſt der Zeit nach früher im Menſchen — er, nicht der ganze Verſtand; vielmehr iſt der Menſch bald denkend, bald nicht. Sonſt auch heißt es, daß der Verſtand von Außen wie zur Thüre in den Menſchen eingeht [2]), daß er etwas Göttlicheres (θειότερον) als alles Übrige in der Seele ſei [3]); er iſt eine andere Art Seele [4]), und die Unterſuchung über ihn gehört nicht in die Phyſik, ſondern in die Metaphyſik [5]). An dieſe Äußerungen des Ariſtoteles knüpfte ſich eine ganz eigenthümliche Pſychologie und Erkenntnißtheorie bei den griechiſchen und arabiſchen Ariſtotelikern. Schon Alexander Aphrodiſias nahm den thätigen Verſtand ſchlechthin für Gott ſelbſt, und ließ alle Erkenntniß im leidenden

---

[1]) Lib. III, c. 5, ed. Weise (Tauchnitz.) p. 419.

[2]) De gen. animalium II, 3.

[3]) De anima I, 4.

[4]) Ibid. II, 2.

[5]) Ibid. I, 1.

oder materiellen Verſtande, wie er ihn nannte (ὁ νοῦς ὑλικος), durch göttliche Dazwiſchenkunft vermittelt werden. Auf die Frage, ob der Verſtand in numeriſcher Einheit oder Vielheit exiſtire, antwortete Themiſtius, der Verſtand ſei Einer in ſeiner Quelle (Gott), er vervielfältiget ſich aber in den daran theilhabenden Individuen gleich den von der Sonne ausgehenden unzähligen Strahlen. Philoponus kann ſich zwar als Chriſt ſolchen Ausdeutungen des Ariſtoteles nicht anſchließen; er verſucht aber in anderer Art die Lehre vom νους χωριστος feſtzuhalten, indem er ihn im Unterſchiede von der immateriellen, einfachen und unſterblichen Seele des Individuums als allgemeine Menſchenvernunft nimmt; wenn Ariſtoteles ſage, der intellectus separatus denke immer, ſo heiße dieß, die Menſchheit denke immerfort, wenn auch nicht eben immer in dieſem oder jenem Menſchen. Die arabiſchen Ariſtoteliker verlegten gleichfalls den thätigen Verſtand außerhalb das Weſen des Menſchen, Avicenna fand in ihm ſeine intelligentia prima; Averroes hingegen griff den Gedanken des Philoponus von der immerfort denkenden Menſchheit wieder auf, nur daß er dieſen Gedanken in realiſtiſcher Weiſe ausdeutete, und ſich darunter einen ewigen, unvergänglichen, im Verlaufe des geſchichtlichen Culturlebens von einer Zone in die andere wandernden Verſtand in der ganzen Menſchheit dachte, der, in Allem das Abbild des thätigen, im Monde weſenden Verſtandes, nichts Anderes als die Erfaſſung des explicirten Weltbegriffes iſt, und ſoweit ihn der Einzelmenſch ſich aneignet, der erworbene Verſtand (intellectus acquisitus) heißt. Daher die Lehre des Averroes, daß der erworbene Verſtand zum Theile vergänglich, zum Theile unvergänglich ſei. Aus ſeiner realiſtiſchen Auffaſſung des allgemeinen Menſchheitsverſtandes (intellectus materialis) erklärt ſich, wie er ſelbſt den intellectus possibilis nicht als Form des Einzelmenſchen gelten laſſen konnte, während die anderen griechiſchen und arabiſchen Ariſtoteliker bloß den intellectus agens als nicht zum Weſen des Individuums gehörig betrachteten.

Bei dem bedeutſamen Einfluſſe, welchen die arabiſchen Lehren, und beſonders die Averroiſtiſche, in chriſtlichen Kreiſen gewann, mußte die Erledigung der durch ſie beregten Fragen zu einem Gegenſtande höchſter Wichtigkeit werden. Bereits Wilhelm von Auvergne bekämpfte die aus der arabiſchen Philoſophie fließenden

Irrthümer auf das Lebhafteſte, obſchon mit noch ungenügender Kenntniß der geſchichtlichen Urheber und Vertreter der von ihm bekämpften Meinungen; ſo in Bezug auf die Averroiſtiſche Pſychologie, deren Sätze im Einzelnen er bereits genau kennt, aber den Ariſtoteles dafür verantwortlich macht. Den Averroes ſelber kennt er nur ſeinem großen Rufe nach; er hält ihn für einen höchſt bedeutenden Denker [1]), und meint, daß ſich Einige nur mißbräuchlich für ihre falſchen und verderblichen Lehren auf das Anſehen ſeines Namens berufen. Anders bereits Albert der Große, der mit Averroes ſchon weit mehr vertraut war, und namentlich die Lehre von dem Einen Verſtande, der in Allen ſei und wirke, mehrfällig und ausführlich widerlegte [2]). Er tadelt es, daß man den möglichen Verſtand den materiellen Verſtand nennen wolle; wäre er materiell, ſo könnte er das Bild des äußeren Gegenſtandes nicht rein in ſich aufnehmen, ſondern nur getrübt darſtellen; er wäre keines allgemeinen, von der ſinnlichen Beſonderheit losgelöſten Gedankens fähig. Der Unterſchied zwiſchen dem möglichen und thätigen Verſtande beruht darauf, daß die vernünftige Seele urſprünglich nur ein Vermögen zu erkennen hat, aus welchem ſich die Wirklichkeit des Erkennens allmählig erſt herausbilden muß. Eben deßhalb iſt ſie mit dem Körper verbunden und hat ein zeitliches Daſein; ſo weit ſie ſich mit Zeit und Raum berührt, iſt ſie möglicher Verſtand, ſo weit ſie aber etwas Thätiges in ſich hat, wodurch das actuelle Erkennen herausgebildet wird, iſt ihr ein thätiger Verſtand beizulegen. Gehört ihr dieſer eigen, ſo muß die Lehre des Averroes, daß alle Menſchen nur Einen thätigen Verſtand hätten, falſch ſein; die Conſequenz dieſer Lehre wäre, daß die Seele nicht ſelber erkenne und der Verſtand nicht zum Weſen des Menſchen gehöre. Die Präſenz der allgemeinen Begriffe im menſchlichen Verſtande iſt durch ſich ein Zeugniß von der Macht der Seele, ſie zu produciren; die Allgemeinheit der abgezogenen Begriffe ſtreitet nicht mit der Individualität der Seele, da ſie als etwas Accidentelles in ihr vorhanden ſind, nicht mit ihrem Weſen zuſammenfallen. Sie iſt eben gewiſſermaaßen nur

---

[1]) Philosophus nobilissimus heißt es von ihm: De legibus Opp. Tom. I, p. 54.

[2]) Summa de creaturis, lib. II, tr. I, qu. 55, art. 3. — Sodann die Abhandlung de unitate intellectus adversus Averroistas, ferner Metaph. lib. XI, tr. I, c. 9. u. ſ. w.

der Ort der species intelligibiles, vergleichbar dem ſichtbaren Himmel, welcher der Ort der realen Vorbilder der materiellen Dinge iſt.

Die ausführlichſte Kritik wird der Averroiſtiſchen Lehre durch Thomas gewidmet, welcher damit eine Reviſion der geſammten Entwickelung der Ariſtoteliſchen Pſychologie bei den Griechen und Arabern verbindet, und die mit den chriſtlichen Überzeugungen unverträglichen Auslegungen der Ariſtoteliſchen Lehre in allen Geſtalten und Modificationen bekämpft [1]). Er wendet ſich zuerſt gegen Averroes ſelber, der das Extrem der falſchen Entwickelung repräſentirt, und ſowol den intellectus agens, wie den intellectus possibilis von dem individuellen Weſen des Menſchen abſcheidet; ſodann gegen jene, welche dem Einzelmenſchen wol den intellectus possibilis zuerkennen, aber nicht den intellectus agens, und auch erſteren nicht für das nehmen, was er wirklich iſt, ſondern für ein bloßes Product der Miſchung der materiellen Elemente des Menſchenweſens (Galenus und Andere mit verwandten Anſichten), als Einbildungskraft (Abubacer, Avempace), oder bloßes Receptionsvermögen im Verhältniß zum intellectus agens ohne Retentionsvermögen (Avicenna).

Averroes findet es undenkbar — bemerkt Thomas [2]) —, daß der mögliche Verſtand die Form eines Körpers ſei; denn in dieſem Falle würde die Information des Verſtandes und jene der erſten Materie unter daſſelbe Genus fallen, und demzufolge auch den gleichen Bedingungen unterliegen. Mithin könnte der mögliche Verſtand nur individuelle Formen in ſich aufnehmen und keine allgemeinen Begriffe faſſen, ja er wäre überhaupt des Erkennens gar nicht fähig. Alſo muß er dem Sein nach vom Körper verſchieden ſein. Um aber die Thatſache des menſchlichen Erkennens dennoch zu erklären, behauptet Averroes weiter, daß der mögliche Verſtand dem Menſchen mittelſt des ſinnlichen Vorſtellens eigne, welches als Subject der verſtandenen Form mit dem verſtehenden möglichen Verſtande ſich verbindet; inſofern nämlich dieſer die species intellecta zu ſeiner Form hat, wird er dem die intellective Species

---

[1]) Hieher gehört namentlich gent. II, 59—85; ferner opusc. 16: De unitate intellectus adversus Averroistas.

[2]) Gent. II, 59.

erfaſſenden Menſchen zu Theil, da deſſen ſinnliches Vorſtellen gleichfalls die species intellecta im gewiſſen Sinne zur Form hat.

Dieſe Theorie iſt unhaltbar [1]). Die im Menſchen irgendwie ſich vollziehende Verbindung der species intellecta mit dem außer ſein Weſen fallenden Verſtande erklärt nicht, daß der Menſch ſelber verſtehe, ſondern nur, daß er von dem außer ihm exiſtirenden Verſtande verſtanden werde; denn dasjenige, deſſen species intelligibilis ſich mit dem Verſtande verbindet, iſt als ſolches nicht das Verſtehende, ſondern das Verſtandene. Averroes vergleicht die Beziehung des möglichen Verſtandes zur ſinnlichen Vorſtellung im Menſchen mit dem Verhältniß der Sehkraft zur Farbe des Gegenſtandes. In Kraft dieſes Verhältniſſes wird aber der Stein nicht ſehend, ſondern nur geſehen. Ähnlich gilt es ſomit auch vom Menſchen; und doch iſt es nach allgemeiner unausrottbarer Überzeugung im eigentlichſten Sinne gemeint, daß der Menſch ſelber denke und verſtehe; der Natur des Verſtandes forſcht er nur deßhalb nach, weil er von ſich als verſtehendem Weſen weiß. — Alles Erkennende verbindet ſich durch die Erkenntnißkraft mit dem Gegenſtande, nicht aber umgekehrt der Gegenſtand mit dem Erkennenden; alſo verbindet ſich auch der Menſch durch den Verſtand mit dem Objecte des Verſtehens, nicht aber durch dieſes Object (das Intelligible) mit dem Verſtande. — Jedes Ding wirkt durch ſeine Form; alſo muß auch das Verſtehen des Menſchen in Kraft des ihm als Form eignenden möglichen Verſtandes geſchehen. — Erkennendes und Erkanntes werden im Acte des Verſtehens Eins, aber nicht früher; mithin wird die von ihrem ſinnlichen Inhalte noch nicht abſtrahirte Species auch noch nicht actuell verſtanden, kann alſo in dieſer Beſchaffenheit auch nicht, wie Averroes will, unſere Einigung mit dem möglichen Verſtande bewirken, da ſie noch nicht deſſen Form geworden iſt. — Je höher die Lebensthätigkeit, deſto höher muß die Art des Lebens ſtehen, welchem die Thätigkeit entſpricht; im Thiere höher als in der Pflanze, im Menſchen höher, als im Thiere. Nun aber iſt das Leben aus der Seele; alſo muß der Menſch, ſo gewiß er eben durch das intellectuelle Leben über dem Thiere ſteht, eine intellective Seele als Weſensform haben. — Verlegt man das Sein des Intellectes außerhalb das menſchliche Individuum, ſo ſpricht man dem

[1]) Gent. II, 59.

Menſchen den ſpecifiſchen Charakter ab, durch welchen er ſich vom Thiere unterſcheidet; denn was ſich in irgend einem Weſen erſt in Folge ſeiner Lebensthätigkeit ergibt, ändert an ſeinem ſubſtanziellen Weſen nichts mehr. — Das Kind könnte, bevor es zu denken anfängt, nach des Averroes Theorie noch nicht als Menſch gelten.

Dieſen letzten Einwänden ſucht Averroes dadurch zuvorzukommen, daß er neben dem möglichen Verſtande noch einen paſſiven Verſtand annimmt, der dem Menſchen weſentlich eigne und in ihm an die Stelle der natürlichen inſtinctiven Urtheilskraft (aestimativa) des Thieres trete [1]). Dem paſſiven Verſtande komme es zu, die ſinnlichen Vorſtellungen zu unterſcheiden, zu vergleichen, gleichwie es dem intellectus separatus zukommt, die univerſellen Begriffe zu unterſcheiden und zu vergleichen; er bereitet in Verbindung mit Einbildungskraft und Gedächtniß die ſinnlichen Vorſtellungen (phantasmata) für die Actionen des thätigen Verſtandes vor, und wird vermöge dieſes Antheiles am intellectiven Erkennen ſelbſt auch Vernunft oder Verſtand genannt. Man denkt hiebei an jenes Vermögen, welches nach den Ausſagen der Ärzte in der mittleren Höhlung des Kopfes ſeinen Sitz hat, und bei Verſchiedenen von Natur aus verſchieden disponirt iſt, bei Einigen vorzüglicher, bei Anderen minder gut; durch den Gebrauch deſſelben erwirbt der Menſch die wiſſenſchaftliche Erkenntniß.

Darauf iſt folgendes zu ſagen:

Jede Lebensthätigkeit ſetzt als actus secundus einen actus primus voraus, durch welchen ſie cauſirt und getragen iſt. Der cauſirende actus primus aller Lebensthätigkeiten iſt die Seele; der cauſirende Grund aller menſchlichen Lebensthätigkeiten die menſchliche Seele. Wenn nun Ratiociniren und Verſtehen eine dem Menſchen ſpecifiſch eigene Lebensäußerung iſt, ſo muß das Vermögen hiezu ſchon in ſeiner Seele als ſolcher liegen, ſie muß intellectiv ſein. Dieſer Intellect der Seele kann aber nicht der paſſive Verſtand, ſondern es muß ein von der Körperlichkeit des Menſchen unabhängiger leidenloſer Intellect ſein. — Das ſenſible Leben kann durch die in ihm vorkommenden Affectionen, Vorſtellen, Erinnern u. ſ. w. nicht zu einem höheren Genus des Lebens geſteigert werden; alſo läßt ſich aus ihnen der intellective Weſenscharakter des Menſchen

[1]) Gent. II, 60.

nicht erklären. — Der Menſch iſt ein ſich ſelbſt bewegendes Weſen, in welchem Beweger und Bewegtes unterſchieden werden muß. Das primum movens in ihm kann nicht der paſſive Verſtand ſein, da er bloß auf Particuläres und Einzelnes geht, die menſchliche Selbſtbeſtimmung aber nach allgemeinen Rückſichten ſich beſtimmt, welche dem möglichen Verſtande angehören. Alſo gehört dieſer dem Menſchen an als das höchſte und weſentlichſte (dignissimum et formalissimum) in ihm. — Aus demſelben Grunde, mit welchem Averroes beweist, daß der mögliche Verſtand, weil auf's Allgemeine gehend, kein Körperweſen zu ſeinem Träger haben könne, würde, dem eben Geſagten zufolge, auch der Wille dem Menſchen nicht zu eigen gehören. Denn der Wille bezieht ſich, im Unterſchiede vom ſinnlichen Begehren und Verabſcheuen, auf's Allgemeine, wie Ariſtoteles an dem Beiſpiele vom Verabſcheuen und Zürnen zeigt; denn der Zorn geht auf particuläre Dinge, der Abſcheu aber geht auf ein ganzes Genus, z. B. auf Alles, was Räuber iſt. Dem Menſchen aber den Willen abſprechen, hieße alle Fundamente der Moral und ſocialen Ordnung zerſtören. — Das Verſtehen iſt in gewiſſem Sinne ein Leiden, d. i. eine Ereignung im Menſchen, welche neben der activen Thätigkeit, durch welche das Verſtehen zu Stande kommt, auch eine paſſive Fähigkeit zum Verſtehen im Menſchen vorausſetzt. Dieſe paſſive Fähigkeit iſt aber eben der leidende Verſtand; alſo gehört er dem Weſen des Menſchen an.

Averroes erwidert auf dieſe Gründe, daß es auch nach ſeiner Theorie ein potenzielles Erkennen des Menſchen als ſolchen gebe; denn einerſeits ſind ja die ſinnlichen Bilder und Vorſtellungen potenzielle Intelligibilien, und andererſeits hat der leidende Verſtand die Potenz, mit dem Menſchen ſich zu einigen. Aber dieß genügt nicht, um die intellective Erkenntnißfähigkeit des Menſchen zu erklären. Denn: Man muß das posse agere und posse pati unterſcheiden; das intellective Verſtehen iſt nun offenbar ein Leiden, die Averroiſtiſche Potenz des Verſtehens in Folge der im Menſchen vorhandenen Sinnesvorſtellungen aber eine active Potenz, mithin fehlt die zum Verſtehen erforderte paſſive Potenz. — Ein dem ſpecifiſchen Charakter entſprechendes Vermögen kann einem Weſen nur kraft einer den ſpecifiſchen Charakter verleihenden Thätigkeit zukommen; die Sinnesvorſtellungen ſind als etwas in der Thätigkeit des bereits vorhandenen Weſens Reſultirendes und Nachfolgendes nicht

entſcheidend für den nothwendig bereits vorhandenen ſpecifiſchen Charakter; alſo kann in ihnen nicht das den Menſchen charakteriſirende intelligere posse beruhen. — Nicht die Möglichkeit, den intellectus possibilis zu erlangen, ſondern das wirkliche Vorhandenſein deſſelben begründet das intelligere posse. — Man ſpricht dem unentwickelten Kinde nicht die denkfähige Natur ab, ſondern erklärt ſich ſein Nichtdenken aus gewiſſen Hinderniſſen, die noch nicht hinweg geräumt ſind; nur ſo läßt es ſich zurecht legen, daß das Kind, obwol des intellectiven Erkennens fähig, dennoch nicht thatſächlich denkt und verſteht. — Das habituelle Wiſſen gehört dem intellectus possibilis an, weil es aus einer unſinnlichen intellectiven Thätigkeit reſultirt; nun iſt der Wiſſende der Menſch ſelber, alſo muß auch der intellectus possibilis zu ſeinem Weſen gehören. — Wiſſenſchaft iſt Verähnlichung des Wiſſenden mit dem Gewußten; dieſe Verähnlichung vollzieht ſich aber nur durch die univerſellen Species; dieſe können nicht dem auf's Particuläre gerichteten paſſiven Intellecte angehören; alſo kann der Menſch nicht in Kraft des ihm weſentlich eignenden intellectus possibilis ein Wiſſender ſein. — Averroes geſteht zu, daß der habituelle Verſtand eine Wirkung des thätigen Verſtandes ſei. Die Wirkung des letzteren iſt die actuale Intelligibilität; dieſe ſetzt einen vorhandenen intellectus possibilis voraus; alſo iſt der habituelle Verſtand nicht im paſſiven, ſondern im möglichen Verſtande. — Die Vervollkommnung des intellectus possibilis hängt vom Menſchen ab, was nicht möglich wäre, wenn der mögliche Verſtand als etwas Beſonderes außer und über dem Menſchen ſtände. — Was dem Sein nach geſchieden iſt, muß auch in ſeinen Thätigkeiten geſchieden ſein; der intellectus possibilis bedarf aber des Körpers, weil ihm durch die ſenſiblen Thätigkeiten deſſelben die Sinnesvorſtellungen geliefert werden müſſen, aus welchen die Begriffe zu abſtrahiren ſind; alſo u. ſ. w. — Jedem Dinge ſind zu den Thätigkeiten, die es ſeiner Natur nach auszuüben hat, die entſprechenden Mittel von Natur aus zugewieſen; auch der mögliche Verſtand iſt von Natur aus an die körperlichen Organe angewieſen, ohne welche keine ſinnlichen Vorſtellungen erzeugt werden können. Alſo gehören der menſchliche Leib und der mögliche Verſtand von Natur aus zuſammen. — Hätte der leidende Verſtand ein vom körperlichen Sein getrenntes Sein, ſo müßte er die immateriellen Subſtanzen beſſer erkennen als die materiellen.

Es iſt aber das Umgekehrte der Fall. Alſo u. ſ. w. — Hätte der mögliche Verſtand eine Erkenntniß der immateriellen Wahrheiten, ſo würde er in ihnen auch die species intelligibiles der Sinnendinge ſchauen; alſo bedürfte er keiner Abſtraction dieſer species aus den ſinnlichen Vorſtellungen. Daß er aber ohne dieſe durch den intellectus agens vollzogene Abſtraction die Erkenntniß der reinen Begriffe nicht gewinne, geht daraus hervor, weil der Umfang des activen und paſſiven Vermögens in eodem genere ſich decken müſſen, mithin der mögliche Verſtand nicht ohne Beziehung auf die ſinnlichen Vorſtellungen thätig ſein kann, wenn die Wirkſamkeit des thätigen Verſtandes an die Sinnesvorſtellungen gewieſen iſt.

Dieſen Gründen ſucht Averroes zu begegnen, indem er zwiſchen dem Anſichſein und In-uns-ſein des möglichen Verſtandes unterſcheidet. An ſich verhält er ſich als Potenz zu den immateriellen Weſenheiten, wie das durchſichtige Element zum Lichte; ſoweit er aber mit uns zuſammenhängt, verhält er ſich vom Anfange potenziell zu den von den Sinnesvorſtellungen zu abſtrahirenden Formen; daher wir durch ihn anfangs noch nicht die immateriellen Weſenheiten erkennen.

Dieſe Aufſtellung iſt unhaltbar. Sie ſtreitet ſchon mit dem Begriffe, den Averroes ſelber mit dem möglichen Verſtande verbindet. Möglich heißt er doch nur deßhalb, weil er erſt durch die von den ſinnlichen Vorſtellungen abſtrahirten reinen Begriffe ſich ausbildet und vervollkommnet; alſo iſt ſein potenzielles Verhalten zu den erſt zu abſtrahirenden Begriffen ein Prius im Vergleiche mit ſeinem Zuſammenhange mit uns; und nicht, weil er mit dem Menſchen Eins iſt, hat er die Potenz, reine Begriffe zu denken, ſondern umgekehrt, weil er dieſe Potenz hat, gehört er uns. — Käme ihm dieſe Potenz nicht weſentlich zu, ſo könnte ſie nicht als weſentliches Merkmal in die Definition deſſelben aufgenommen werden. Iſt aber dieß ſeine weſentliche Eigenſchaft, ſo kann nicht das Vermögen, die immateriellen Subſtanzen zu erkennen, ſeine eigenſte Weſensanlage ſein. — Der mögliche Verſtand kann nicht Mehreres auf einmal erkennen, ſondern nur Eines aus dem Anderen. Sollte er nun eine Erkenntniß der immateriellen Weſenheiten haben, ſo iſt dieſe entweder die Vorausſetzung oder das Ergebniß ſeiner Erkenntniß der abgezogenen Begriffe. Beides iſt falſch, indem es für uns kein Erkennen der überſinnlichen Naturen aus ſinnlichen,

und umgekehrt, gibt; alſo hat der mögliche Verſtand keine Erkenntniß der immateriellen Weſenheiten, mithin iſt er ſelber keine ſolche Weſenheit.

Gehört der mögliche Verſtand zum Weſen des Einzelmenſchen, ſo kann es nicht einen gemeinſamen intellectus possibilis Aller geben [1]). Die Annahme eines ſolchen würde die perſönliche Vielheit der Menſchenindividuen aufheben. Man könnte die Menſchen nicht etwa nach der Vielheit der individuell modificirten Sinnesanſchauungen bezüglich eines und deſſelben Gegenſtandes unterſcheiden; denn der dieſen Anſchauungen entſprechende Begriff wäre deßungeachtet in allen Individuen nur Einer, und doch iſt eben das Denken dieſes Begriffes das ſpecifiſch Menſchliche in der Denkthätigkeit; alſo dächte in allen Individuen eigentlich nur Ein Menſch. Die Sinnesvorſtellungen ſind keine actus primi, ſondern actus secundi; alſo wird das Individuum nicht durch ſie formirt, mithin werden durch ſie auch nicht die Individuen numeriſch diſtinguirt. Sie ſind in Verſchiedenen verſchieden modificirt; dasjenige aber, was zum ſpecifiſchen Charakter der Individuen gehört, muß in Allen ſich vollkommen gleichen. — Man ſagt vielleicht, daß der Act des Verſtehens ſelber ſich vermöge der in vielen Individuen vollzogenen Abſtraction von einer beſtimmten, in den Vielen gemeinſam vorhandenen Sinnesvorſtellung vervielfältige. Aber dieſe Vielheit der Subſtrate begründet keine Vielheit der Acte; unius agentis una est actio. Die Sinnesvorſtellungen verhalten ſich zum möglichen Verſtande, wie Thätiges zu Leidendem; das Leiden aber diverſificirt ſich nicht nach der numeriſchen Vielheit, ſondern nur nach der ſpecifiſchen Diverſität der Agentien. Der mögliche Verſtand denkt den Menſchen nur im Allgemeinen, abſehend, ob es dieſer oder jener ſei; alſo bewirkt die empiriſche Beobachtung vieler und verſchiedener Menſchen keine Vervielfältigung des Actes des Verſtehens. Der mögliche Verſtand iſt der eigentliche Träger des habituellen Wiſſens; iſt in Allen nur Ein Verſtand, ſo iſt in Allen auch das durch ihn getragene habituelle Wiſſen nur Eines, was denn doch in's Undenkbare geht. Man ſagt freilich, Träger des habituellen Wiſſens ſei der leidende Verſtand und die virtus cogitativa. Aber dieß kann nicht zugeſtanden werden; gehört der Act

[1]) Gent. II, 73.

des Wiſſens dem möglichen Verſtande an, ſo muß ihm der Habitus des Wiſſens angehören. Das Wiſſen iſt das Product von Schlüſſen; die Schlüſſe ſtützen ſich auf allgemeine Sätze; dieſe erkennt nicht der paſſive, ſondern der leidende Verſtand. Es iſt wol richtig, daß das intellectuelle Erkennen durch eine glückliche Beſchaffenheit der ſinnlichen Denk- und Einbildungskraft gefördert werde; aber dieſe Förderung iſt keine nächſte, ſondern eine entfernte Urſache des intellectuellen Erkennens. Es handelt ſich, wenn vom Habitus des Wiſſens die Rede iſt, nicht um die glückliche Beſchaffenheit jener ſinnlichen Anlagen, welche dem verſtändigen Denken den Gegenſtand darbieten, ſondern um die Dispoſition der intellectiven Denkfähigkeit. Das Beſtehen auf der Einheit des leidenden Verſtandes in allen Menſchen führt unter der Vorausſetzung, daß es immer Menſchen gab, wie Averroes auch annimmt, letztlich auf die Platoniſche Erkenntnißtheorie; denn wie der mögliche, muß auch der thätige Verſtand ſeit ewig exiſtirt und auf den leidenden Verſtand gewirkt haben, ſo daß dieſer der nachfolgenden Reception neuer Species bedarf; alſo ſind Sinn und Phantaſie geradezu überflüſſig. — Darauf replicirt nun freilich Averroes wieder, daß die reinen Begriffe einen doppelten Träger (subjectum) haben. Den einen im möglichen Verſtande, durch den ſie ein ewiges Sein haben, den anderen in der ſinnlichen Vorſtellung, mittelſt welcher ſie zu einem neuen Daſein in der Zeit gelangen. Aber Averroes überſieht die Unmöglichkeit, daß die Wirklichkeit und Vollkommenheit eines ewig Seienden von etwas Zeitlichem abhängen könne; alſo kann auch die Verwirklichung der reinen Begriffe im Verſtande nicht von den zeitlich entſtehenden ſinnlichen Vorſtellungen abhängen. Ferner iſt der mögliche Verſtand bereits vor Entſtehung der ſinnlichen Vorſtellung im Beſitze des ihr entſprechenden reinen Begriffes; denn alle Menſchen, die früher waren, haben dieſen Begriff bereits gedacht, und man hat keinen Grund, dem möglichen Verſtande die Fähigkeit der Aufbewahrung der bereits erlangten Vorſtellungen abzuſprechen [1]). Vielmehr muß der in den möglichen Verſtand aufgenommene Inhalt nach Art dieſes über die materielle Bewegung und Wandelbarkeit erhabenen Verſtandes — alſo feſt und unwandelbar exiſtiren,

[1]) Avicenna's Einwendungen gegen das Verſtandesgedächtniß kommen weiter unten zur Sprache.

abgeſehen davon, daß ſelbſt in der materiellen Natur kein ſteter Fluß und Wandel ohne Ziel und Ruhe angenommen werden kann. Die letzte Conſequenz des Averroiſtiſchen Einwurfes wäre, daß der Menſch der ſinnlichen Anſchauung und Vorſtellung zum Zuſtandekommen einer Erkenntniß überhaupt gar nicht bedürfte. — Man erwidert freilich hierauf, daß dieſelbe Conſequenz ſich auch dann ergibt, wenn man jedem menſchlichen Individuum einen eigenen möglichen Verſtand zutheilt. Mit Unrecht; vielmehr fallen gerade alle Widerſprüche, von welchen die Averroiſtiſche Anſicht nach zwei entgegengeſetzten Seiten hin gedrückt wird, hinweg, ſobald der mögliche Verſtand als Form des Leibes erkannt wird. Es erklärt ſich einerſeits ſeine Abhängigkeit, andererſeits ſeine Unabhängigkeit vom ſenſiblen Leben des Menſchen; es erklärt ſich, wie er vor Abſtraction der reinen Begriffe ſich leidend, nach vollzogener Abſtraction aber ſich ſelbſtthätig und beſtimmend verhalten und die vorausgehenden Motoren ſeiner Thätigkeit (die ſinnlichen Vorſtellungen) gewiſſermaaßen zu Werkzeugen ſeiner Thätigkeit machen und ſelber ſolche Vorſtellungen erzeugen kann, in welchen ſich ſeine Lichtgedanken abbilden. Aus ſeiner urſprünglichen Abhängigkeit von den Sinnesvorſtellungen erklärt ſich, wie der Menſch, trotz der Fähigkeit des möglichen Verſtandes, Alles zu denken, doch nicht Alles weiß, was die Menſchen von jeher gedacht und gewußt haben und gegenwärtig wiſſen; was eine für die Averroiſtiſche Anſicht unerklärliche Thatſache bleibt. Doch Averroes will ſie erklären; ſie erklären ſich daraus, daß wir in Kraft des möglichen Verſtandes nur inſoweit verſtehen, als er mit uns durch die ſinnlichen Vorſtellungen zuſammenhängt. Dieß iſt aber falſch; denn daraus würde folgen, daß auch derjenige, der bereits ein beſtimmtes Wiſſen erworben hat, das Erworbene ohne Anregung durch neue ſinnliche Vorſtellungen derſelben Art gar nicht reproduciren könnte, wogegen die Erfahrung ſpricht.

Alexander Aphrodiſias erkennt den möglichen Verſtand dem Menſchen wol als eigen zu, hält ihn aber für ein bloßes Reſultat der Stoffmiſchung im menſchlichen Körper; da er ſich nicht denken kann, wie eine immaterielle Subſtanz Weſensform eines körperlichen Gebildes ſein ſoll [1]). Dem Vorwurfe, daß ſeine Anſicht nicht mit der von Ariſtoteles (de anima III, text. comm. 4) gelehrten

[1]) Gent. II, 62.

Unkörperlichkeit des möglichen Verſtandes ſtimme, begegnet er mit der Auskunft, daß der mögliche Verſtand nichts Anderes als eine beſtimmte Dispoſition des Körpers zur Aufnahme der Einwirkungen des thätigen Verſtandes ſei. Dieſe Annahme ſteht mit der richtig aufgefaßten Ariſtoteliſchen Lehre allſeitig im Widerſpruche. Ariſtoteles beweist (a. a. O.) die Unkörperlichkeit des möglichen Verſtandes daraus, daß er alle ſinnlichen Formen recipiren kann; dieſes Receptionsvermögen involvirt eine Activität, welche einer bloßen Dispoſition als etwas rein Paſſivem nicht zukommt. Wäre die bloße Dispoſition Erklärungsgrund alles deſſen, was Ariſtoteles dem möglichen Verſtande beilegt, ſo müßte alles dieſes aus gleichem Grunde auch dem Sinnesvermögen beigelegt werden; er denkt ſich aber offenbar ein beſtimmtes von der Dispoſition verſchiedenes Subject der Dispoſition, wenn er darauf aufmerkſam macht, daß der Sinn im Unterſchiede vom Verſtande durch eine überwältigende Einwirkung ſeines Objectes wirkungslos gemacht wird. Ariſtoteles ſpricht vom möglichen Verſtande als einer unbeſchriebenen Tafel, er ſpricht von Potenzialität, Leiden, Thun deſſelben; alle dieſe Ausſagen ſetzen ein Subject als Träger der genannten Prädicate voraus. Schon die ſinnliche Erkenntnißkraft als ſolche iſt nach Ariſtoteles unkörperlich (an. II, t. c. 121) und ſomit kein bloßes Product der Stoffmiſchung; um wie viel weniger der mögliche Verſtand, welcher nach Ariſtoteles (an. III, t. c. 5) die höchſte unter den Erkenntnißkräften des Menſchen iſt. Nicht einmal die vegetative Seele kann nach Ariſtoteles (an. II, t. c. 41) ein bloßes Product der Stoffmiſchung ſein. Das verſtändige Denken involvirt ein vom Körper verſchiedenes Denkprincip; dieſes iſt aber nach Ariſtoteles (an. III, t. c. 5) eben der mögliche Verſtand. Ariſtoteles nennt den möglichen Verſtand einen Theil der Seele (an. III, t. c. 1). Die Seele iſt aber keine Dispoſition (praeparatio), ſondern etwas Selbſtwirkliches, mithin auch der mögliche Verſtand etwas Selbſtwirkliches.

Abubacer und Avempace identificirten den möglichen Verſtand mit der Einbildungskraft [1]). Dieß iſt falſch; die Einbildungskraft kommt auch dem verſtandloſen Thiere zu, befaßt ſich bloß mit Particulärem, hat ein beſtimmtes körperliches Organ. Ariſtoteles lehrt,

[1]) Gent. II, 67.

daß ſie auf den möglichen Verſtand wirke; alſo muß ſie von ihm verſchieden ſein.

Avicenna geſteht zwar dem Menſchen den intellectus possibilis als intellectives Vermögen zu, ſpricht aber dieſem das Vermögen ab, die Gedanken und Begriffe in ſich aufzubewahren; daher er die Wiedererneuerung derſelben von einer erneuerten Einwirkung des außer dem Menſchen ſubſiſtirenden thätigen Verſtandes ableitet. Damit ſcheint auch die Lehre des Ariſtoteles zuſammenzuſtimmen, welcher (de memoria c. 1) das Gedächtniß der ſenſiblen Seele zuſchreibt, woraus zu folgen ſcheint, daß es kein Gedächtniß des Verſtandes gebe [1]).

Indeß iſt die Annahme einer ſtets erneuerten Einſtrömung der Begriffe von Außen her von der bereits widerlegten Platoniſchen Erkenntnißlehre wenig oder gar nicht verſchieden. Der Unterſchied iſt nur der, daß ſich Avicenna mit Einer Subſtanz als Erkenntnißquelle außerhalb des Menſchen begnügt, während Plato viele Ideen ſetzt. Ganz etwas Neues iſt es, wenn Avicenna meint, daß der mögliche Verſtand durch die Thätigkeit der ſenſiblen Seelenvermögen zur Aufnahme der Emanationen des thätigen Verſtandes vorbereitet werde; während doch die intellective Thätigkeit möglichſte Freiheit und Sonderung von den Bewegungen der Sinnenſeele erfordert. Plato dachte in ſeiner Art richtiger; er ſprach von keiner disponirenden, ſondern bloß von einer weckenden Thätigkeit der ſenſiblen Seelenkräfte, ſofern nämlich alles höhere Denkleben ein Erinnern ſei. Avicenna kann aus ſich ſelbſt widerlegt werden; er ſchreibt dem Menſchen ein ſinnliches Gedächtniß zu, d. h. er behauptet, daß die körperliche Kraft des menſchlichen Individuums die vom thätigen Verſtande in die ſenſible Seele einſtrömenden materiellen Formen retiniren könne; wie ſollte nun der über der Senſibilität ſtehende mögliche Verſtand, der doch ſtetiger und ſtärker ſein muß, als das materielle Sein, in Abſicht auf die reinen Begriffe nicht daſſelbe vermögen? Allenthalben bemerkt man, daß das je Höhere das Verſchiedene und Mannigfaltige deſſen, was unter ihm ſteht, geſammelt in ſich enthalte; darnach wird es auch dem Verſtande zukommen, die im ſenſiblen Leben getheilten Functionen des Auffaſſens und Bewahrens in ſich zu vereinigen. Endlich ließe ſich nach Avicenna's

[1]) Gent. II, 74.

Anſicht die Thätigkeit des Lernens und Erlernens nicht erklären; nach ihm wäre dieß nichts anderes, als ſich zur Reception der Emanationen des thätigen Verſtandes bereiten, wodurch man jedoch nicht zum Beſitze des verlangten Wiſſens gelangen würde. — Daß Avicenna mit Ariſtoteles im Widerſpruch ſtehe, läßt ſich leicht zeigen. Ariſtoteles nennt (an. III, t. c. 6) den möglichen Verſtand den Ort der Begriffe; er ſagt, daß der mögliche Verſtand, ſobald er ein Wiſſen erlangt hat, durch ſich wirken könne (an. III, t. c. 8); daß der Menſch vor Erlangung einer Wiſſenſchaft eines Bewegers bedürfe, nicht ſo aber nach bereits erlangtem Wiſſen, wenigſtens nicht ſchlechthin (Phys. VIII, t. c. 32); daß die Vorſtellungen zum möglichen Verſtande ſich verhalten, wie die Sinnendinge zum Sinne (an. III, t. c. 30). Wenn Ariſtoteles das Gedächtniß der ſenſiblen Seele zuſchreibt, weil jeder Gegenſtand der Erinnerung der Vergangenheit angehört, alſo unter die Zeit fällt, ſo iſt hiedurch nicht ausgeſchloſſen, daß dieſelbe Vorſtellung nicht auch, von allen beſchränkenden Particularitäten befreit, im möglichen Verſtande zurückbehalten werden könne.

Avicenna und Alexander erkennen den möglichen Verſtand dem Einzelmenſchen als weſentlich eigen zu, ſind aber mit Averroes darin einig, daß der thätige Verſtand nicht zum Weſen des Menſchen gehöre. Dieſe Mittelſtellung iſt nicht haltbar [1]). Jedem Leidenden, alſo auch dem möglichen Verſtande, entſpricht ein eigenes Agens, welches in Abſicht auf den möglichen Verſtand der thätige Verſtand iſt; alſo kann dieſer nicht ein Eines agens commune in allen Menſchen ſein. Der thätige Verſtand macht die Bilder der Dinge nicht deßhalb intelligibel, damit er ſie verſtehe, ſondern damit ſie vom möglichen Verſtande begriffen werden; er bereitet ſie hiebei nach ſeiner Art, und muß demzufolge, wenn er ſie für den möglichen Verſtand bereitet, dieſem proportionirt ſein — muß daher, wenn letzterer ein Theil der Seele iſt, ſelbſt auch ein Theil derſelben ſein. Der mögliche Verſtand verhält ſich zum thätigen, wie die erſte Materie zu den ſie informirenden Kräften. Wie nun die Materie nicht bloß durch univerſelle (immaterielle) Agentien, ſondern auch durch Agentien derſelben Gattung, wie das zu Erzeugende, alſo durch materielle Agentien informirt wird, ſo muß es auch für den leidenden

[1]) Gent. II, 76.

Verſtand ein die Information vermittelndes Agens geben, deſſen Sein unter gleiche Bedingungen mit dem möglichen Verſtande fällt. Die Annahme eines außer der Seele weſenden thätigen Verſtandes würde die Theorie des Erkennens auf den Standpunct der Platoniſchen Ideenlehre zurückführen. Wäre er von der Seele verſchieden, ſo müßte ſeine Einwirkung ununterbrochen fortgehen, oder könnte wenigſtens nicht von unſerem Belieben abhängen.

Auf dieſes letzte Argument könnte nun allerdings replicirt werden, daß es ungeachtet einer ununterbrochenen Einwirkung des thätigen Verſtandes noch immer von der durch das Verhalten der natürlichen Denkkraft (virtus cogitativa) bedingten Dispoſition der ſinnlichen Vorſtellungen abhänge, ob ſie intelligibel werden oder nicht. Bei näherem Eingehen aber erweist ſich dieſe Auskunft als unhaltbar. Man müßte ſich die fragliche Dispoſition entweder mit Avicenna als eine Dispoſition des möglichen Verſtandes, oder mit Alexander und Averroes als eine Dispoſition der ſinnlichen Vorſtellungen behufs der Actualiſirung des in ihnen enthaltenen begrifflichen Gehaltes durch den thätigen Verſtand denken. Die erſtere Annahme iſt unpaſſend, weil der mögliche Verſtand als vollkommen durchſichtiges Element der geiſtigen Lichtſtrömung ſchon an ſich und ſeiner Natur nach vollkommen für die Einwirkung des thätigen Verſtandes disponirt iſt. Die letztere Annahme ſtreitet gegen alle ſonſtige Analogie; es iſt nicht einzuſehen, warum die intellective Seele mit minder zureichenden Kräften zur Vollbringung ihrer Erkenntnißacte ausgeſtattet ſein ſoll, als die ihr untergeordneten Naturen in Hinſicht auf die ihnen eigenthümlichen Thätigkeiten. Eben dieſe analogiſchen Geſichtspuncte bieten noch weitere Gründe gegen die Trennung des thätigen Verſtandes vom Menſchen. Alle Wirkungen höherer Art werden in der irdiſchen Weltſphäre durch Agentien derſelben Gattung, wie das Hervorzubringende, vollbracht; neben dem agens remotum iſt auch ein agens primum nothwendig; homo et sol generat hominem; bloß das Niederſte, wie die aus Fäulniß entſtehenden Thiere werden durch ein über der Gattung ſtehendes Agens erzeugt. Jedes bewegende Weſen hat ein zureichendes Princip ſeiner natürlichen Wirkſamkeit bezüglich ſeines Thuns und Leidens in ſich; beides, Thun und Leiden des Intellectes iſt zum Zuſtandekommen einer intellectiven Erkenntniß nothwendig, alſo muß der Menſch neben dem leidenden Verſtande auch einen thätigen Verſtand

haben. Nichts iſt aus ſich wirkſam, wenn nicht mittelſt einer formaliter ihm eignenden Kraft; das Thun und Leiden im Erkenntnißacte aber ſind Acte des Menſchen, alſo müſſen der thätige und der leidende Verſtand zu ſeiner Weſensform gehören.

Nun aber, wie können der leidende und thätige Verſtand in der Einen Subſtanz der Seele geeint ſein [1]? Wie kann etwas zugleich activ und paſſiv ſich verhalten? Dieſes doppelte Verhalten ſchließt ſich wechſelſeitig nicht aus, wenn jedes von beiden in anderer Hinſicht ſtatt hat. Dieß ſehen wir bereits an den Sinnendingen; die Luft iſt actuell feucht, potenziell trocken; bei der Erde iſt das Umgekehrte der Fall. Ein ähnliches Verhältniß findet zwiſchen der intellectiven Seele und den ſinnlichen Vorſtellungen ſtatt. Die intellective Seele iſt immateriell und hiedurch potenziell zur Verähnlichung mit allen Sinnesdingen disponirt. Die ſinnlichen Vorſtellungen ſind potenziell intelligibel, den vorgeſtellten Dingen aber actu ähnlich. Die active Kraft der immateriellen Seele, welche die ſinnlichen Vorſtellungen actuell intelligibel macht, iſt der thätige Verſtand; das Vermögen der immateriellen Seele, ſich mit den in der Vorſtellung erſcheinenden Dingen zu verähnlichen, iſt der leidende Verſtand. Zwiſchen dem Verhalten der Seele und der ſinnlichen Agentien iſt nur dieſer Unterſchied, daß z. B. die Luft potenziell die Erde ſelbſt in ſich hat, die intellective Seele aber potenziell nicht die Dinge ſelber, ſondern nur deren vergeiſtigte Ähnlichkeiten in ſich hat; zum Behufe der Vergeiſtigung aber iſt die Wirkſamkeit des thätigen Verſtandes nothwendig, daher auch dieſem, und nicht den ſinnlichen Vorſtellungen der Hauptantheil am Zuſtandekommen der intellectiven Erkenntniß zufällt. Deßhalb die Äußerung des Ariſtoteles, der thätige Verſtand verhalte ſich zum leidenden Verſtande, wie die Kunſt zum Stoffe. Man ſchreibt die Action des thätigen Verſtandes einem der intellectiven Seele connaturalen Lichte zu. Man kann ſich bei dieſer Connaturalität um ſo mehr beruhigen, als ihm keine Wirkung zugeſchrieben wird, welche die Rangſtellung der intellectiven Menſchenſeele überſtiege; dieſe connaturale Lichtkraft ſoll eben nur die dem menſchlichen Erkennen proportionirten Objecte der Sinnenwelt intelligibel machen.

Man muß die Bedeutung in's Auge faſſen, welche die arabiſche

[1] Gent. II, 77.

und namentlich Averroiſtiſche Philoſophie in chriſtlichen Schulen gewonnen hatte, um das Intereſſe zu begreifen, welches Thomas in der eifrigen Bekämpfung derſelben verfolgte. Er ſelbſt ſagt [1]), daß in chriſtlichen Schulen ſeiner Zeit von Einigen die Lehre vorgetragen worden ſei, der thätige Verſtand ſei nichts anderes als Gott ſelber. Er bezeichnet dieſe in einer anderen Schrift [2]) ausdrücklich als Averroiſten, deren Hauptſitz man, mit Rückſicht auf Ort und Zeit der Abfaſſung der erwähnten Schrift (nach Bernard de Rubeis um 1269), ſo wie auf andere Umſtände [3]) in Paris [4]) zu ſuchen hat. Der Biſchof von Paris, Stephan Tempier, berief 1270 eine Synode, auf welcher folgende dreizehn Sätze cenſurirt werden mußten, weil ſie von einigen Lehrern in philoſophiſchen und theologiſchen Hörſälen vorgetragen worden waren: Quod intellectus hominum est unus et idem numero [5]). — Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit. — Quod omnia, quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum coelestium. — Quod mundus est aeternus. — Quod nunquam fuit primus homo. — Quod anima, quae est forma corporis, secundum quod

---

[1]) Gent. II, 85.

[2]) De unitate intellectus adversus Averroistas. Opusc. 16.

[3]) So heißt es bei Bulaeus III, p. 397: Eodem anno (1270) Doctor quidam ex Arabia Lutetiam venit: cumque se ad scholarum regimen, seu ut vulgo dicitur, Regentiam obtulisset, interrogatus et examinatus est a Magistris et a Cancellario, de omnibus quaestionibus propositis optime respondit: atque ita dispensatum est cum eo de cursu studiorum, quem licet non confecisset in Academia, illi tamen propter eximias ingenii, quae in eo elucebant dotes, permissum est scholas habere publicas.

[4]) Bei Echard et Quetif wird bemerkt, daß das Werk bisweilen unter dem Titel: Contra Averroistas Parisienses vorkomme. Im Bücherverzeichniſſe des Conventes der heiligen Katharina zu Piſa, die faſt Thomas' Zeitgenoſſin war, wird eine ihm zugeſchriebene Schrift mit dem Titel: Contra Averroistas Parisienses aufgeführt.

[5]) Eine ähnliche Behauptung wurde im neunten Jahrhunderte von dem irländiſchen Mönche Macarius vorgebracht und von Ratramnus von Corbie bekämpft. Überhaupt ſcheint dieſer Irrthum in Irland mehrfach verbreitet geweſen zu ſein, wie aus einer Sammlung von Canonen der irländiſchen Kirche zu entnehmen iſt, welche in der Bibliothek von St. Germain handſchriftlich aufbewahrt iſt. Vgl. Renan a. a. O. S. 101. 102.

homo, corrumpitur corrupto corpore. — Quod anima separata post mortem non patitur ab igne corporeo. — Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili. — Quod Deus non cognoscit singularia. — Quod Deus non cognoscit aliud a se. — Quod humani actus non reguntur providentia divina. — Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali.

Den meiſten dieſer Sätze haben wir bereits in den bisher verfolgten Auseinanderſetzungen der arabiſchen Lehre begegnet; auf die übrigen, die Vorſehung betreffend, wird die weitere Entwickelung von Thomas' Antheil an dem geiſtigen Kampfe ſeiner Zeit wider den Islam noch führen. Für jetzt aber iſt, zum Abſchluſſe der Lehre über den menſchlichen Verſtand und das menſchliche Erkennen, noch auf den Inhalt der Schrift gegen die Averroiſten einzugehen, welche ſich zum Zwecke ſetzt, die vorgeblichen Anhänger der peripatetiſchen Philoſophie aus Ariſtoteles und deſſen berühmteſten Auslegern des hartnäckig feſtgehaltenen Irrthums, als ſeien ſie ächte Ariſtoteliker, zu überführen, und den Beweis zu liefern, daß gerade die „Lateiner", wie von ihnen die chriſtlichen Peripatetiker des Abendlandes genannt werden, das richtige Verſtändniß des Ariſtoteles beſitzen. Hauptgegenſtand der polemiſchen Erörterung iſt das Ariſtoteliſche Werk de anima. Ariſtoteles definirt die Seele als actus primus physici corporis organici [1]). Dieß will man nun von der ganzen Seele gelten laſſen, und nimmt die vorausgehenden Worte: Sed oportet aliquid commune in omni anima dicere [2]) — für die vorläufige Aufſtellung von etwas nach der Hand als irrig Abzuweiſendem. Man überſieht aber die nachfolgenden Worte: Universaliter quidem dictum est quid sit anima; substantia enim est quae secundum rationem, hoc autem est quod quid erat hujusmodi corporis [3]). Und damit ja kein Zweifel ſei, daß in dieſer ſubſtanziellen Leibesform der Intellect mit eingeſchloſſen ſei, heißt es: Quod quidem igitur non sit anima separabilis a corpore aut partes quaedam ipsius, si partibilis naturaliter est, non immanifestum est; quaerundam enim actus partium est ipsarum.

[1]) An. II, c. 1, n. 6 ed. Weise.
[2]) Ibid. n. 1.
[3]) Ibid. n. 8.

At vero secundum quasdam nihil prohibet, propter id quod nullius corporis sunt actus. Dieſe Stelle beweiſt, daß er die ganze Seele meint, deren einzelne Theile Formen einzelner Theile des Körpers ſeien, andere aber nicht. Und er gibt weiter zu verſtehen, daß er die ganze Seele für eine Form des Körpers hält, weil einzelne Theile derſelben Körperformen ſind, wenn er ſagt: Considerare oportet in partibus quod dictum est [1]). Seine Anſicht geht ferner unzweideutig daraus hervor, daß er ſich nur zwei Fälle denken kann; die Seele ſei entweder bloß Beweger und Lenker des Körpers, wie Plato will [2]), oder ſie ſei Weſensform des Körpers. Weil noch nicht erlediget iſt, welche von beiden Anſichten im Rechte ſei, ſetzt er bei: Figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima [3]). Zur Erledigung der ſtreitigen Frage geht er von der Thätigkeit der Seele aus; dieß führt ihn auf die drei Seelen des Plato. Daß die Pflanzenſeele und Sinnenſeele zuſammengehören und die Weſensform des Menſchen ausmachen, iſt ihm klar. Aber: de intellectu et potentia perspectiva nihil adhuc manifestum est. Dieß verdreht Averroes gegen den Zuſammenhang mit dem Früheren ſo, als ob Ariſtoteles andeuten wollte, der Intellect gehöre nicht zur Seele. Das Nachfolgende: Sed videtur genus alterum animae esse [4]) — hätte nach ihm den Sinn, als ob der Intellect nur in äquivoker Weiſe Seele genannt würde. Allein gleich die nachfolgenden Worte: Et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili — zeigen, wie das genus alterum gemeint ſei, ſofern nämlich der Intellect — nicht wie Averroes die Stelle deutet, vom Körper —, ſondern von den übrigen corruptiblen Theilen der Seele trennbar iſt. Daß es ſo gemeint ſei, beweiſen die weiteren Worte: Reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt — Ratione, quod alterae (sint abinvicem) manifestum est; sensitivo enim esse et opinativo alterum est. In welcher Art der Intellect von den beiden anderen Seelen geſchieden

---

[1]) An. II, c. 1, n. 9 ed. Weise.

[2]) Plato posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut rectorem et motorem, ut patet per Plotinum et Gregorium Nyssenum, quos ideo induco, quia non fuerunt Latini sed Graeci. Opusc. 16.

[3]) An. II, c. 1, n. 11.

[4]) Dieſe und die folgenden Citate aus An. II, c. 2.

ſei, unterſucht er vor der Hand nicht näher; es genügt ihm, daß ſich die Platoniſche Vorſtellung über das Verhältniß der Seele zum Leibe nicht beſtätige, und die Seele im Allgemeinen (den Intellect mit einbegriffen) nicht als bloßer Beweger, ſondern als Form gedacht werden müſſe; was er näher durch den Satz begründet, daß dasjenige, wodurch etwas primär wirkt, Form des Wirkenden ſein müſſe. Die Seele iſt es primär, kraft deren wir leben, fühlen, uns bewegen, verſtehen. Demzufolge der Schluß: Quia ratio quaedam utique erit et species, sed non ut materia et subjectum. Alſo erklärt er in der That dasjenige, kraft deſſen wir verſtehen, für die Form des phyſiſchen Körpers. Damit man aber nicht ſage, er meine nicht den möglichen Verſtand, ſo wird ausdrücklich im dritten Buche bemerkt: Dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima. Zu beachten iſt auch, daß er [1]) nach der Definition der Seele und nach der Aufzählung ihrer Potenzen, der vegetativen, ſenſitiven, motiven und intellectiven Potenz, ſpäter noch weiters erklärt, wie die intellective Potenz verſtanden ſein will: Aliis autem intellectivum et intellectus ut hominibus. Alſo gehört der Intellect der Seele ſelbſteigen an. Daß der Intellect ſelber eine ſeeliſche Potenz und in der allgemeinen Definition der Seele mit inbegriffen ſei, geht auch aus den weiteren Worten hervor: Manifestum igitur est, quod eodem modo una utique erit ratio animae et figurae; neque enim ibi figura est praeter triangulum et figuras quae consequenter sunt; neque hic anima praeter praedictas est. Im zweiten Buche iſt ſodann keine Rede mehr vom menſchlichen Intellecte, außer daß noch einmal geſagt wird: Ultimam et minimam esse ratiocinationem et intellectum. Damit man aber ja nicht mit Averroes die Worte: de speculativo intellectu alia ratio est (quam de imaginatione) [2]) — auf eine Seinsverſchiedenheit des Intellectes von der Menſchenſeele deute, beginnt Ariſtoteles ſeine im dritten Buche folgende Erörterung über den Intellect gleich mit den Worten: De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit (II, c. 4). Dieſe Äußerung kann man nicht, wie Einige wollen, auf den möglichen Verſtand beſchränken; denn die Unterſcheidung zwiſchen einem möglichen und thätigen Verſtande folgt erſt

[1]) An. II, c. 3.

[2]) An. III, c. 3.

ſpäter nach. Man muß die Umſicht des Ariſtoteles in der Dispoſition dieſes Werkes bewundern. Er knüpft die Unterſuchung über den Intellect im dritten Buche genau da an, wo er ſie im zweiten Buche fallen gelaſſen, und erörtert eben das, was er im zweiten Buche unerlediget gelaſſen. Dieß betrifft aber zwei Puncte: Ob der Intellect bloß begrifflich oder auch räumlich (secundum magnitudinem) von den übrigen Theilen der Seele trennbar, und wie er von ihnen verſchieden ſei. Man hat zu beachten, daß er dieſe Verſchiedenheit erörtern will ohne Rückſicht auf die eine oder andere Art der Trennbarkeit; woraus hervorgeht, daß ihm durchaus nicht zu thun iſt, ein vom ſubſtanziellen Sein des Körpers verſchiedenes Sein des Intellectes zu beweiſen, ſondern bloß den Unterſchied im Wirken, weßhalb er an die eben erwähnten zwei Fragen die dritte anſchließt: Et quomodo sit quidem intelligere ipsum [1]). Dieſes intelligere wird nun nach ſeinem Unterſchiede vom ſinnlichen Vorſtellen unterſucht. Si igitur — fährt er fort — est intelligere sicut sentire aut pati aliquid, utique erit ab intelligibili sicut sensus ab excellenti sensibili, aut aliquid hujusmodi alterum. Darauf folgt nun die Antwort, der Verſtand leide nicht, wie der Sinn, ſei aber deßhalb nicht ſchlechthin leidenslos; denn er muß die species intelligibiles in ſich aufnehmen, und verhält ſich in dieſer Hinſicht zu den Intelligibilien wie der Sinn zu den Senſibilien. Dieß, um die Meinung des Empedokles u. A. auszuſchließen, die Seele müſſe ihrer Natur nach Alles ſein, was ſie erkennt. Im Gegentheile, bemerkt Ariſtoteles, ſie darf nichts von allem Sinnlichen ſein. Zur Beſtätigung dieſes Satzes führt er die Anſicht des Anaxagoras über den unſinnlichen allbewegenden Verſtand an; gleichwie dieſer, muß auch der Verſtand der Seele durchaus unſinnlich ſein, er darf nichts Materielles in ſich haben: Intus enim apparens prohibet extraneum et obstruit. Damit man aber nicht glaube, er meine den weltordnenden Verſtand des Anaxagoras, ſo fügt er bei: Vocatur autem animae intellectus; dico autem intellectum, quo opinatur

---

[1]) Der Deutlichkeit halber ſetzen wir die ganze Stelle, welche die betreffenden Fragen enthält, hieher: *Περὶ δὲ τοῦ μορίου τῆς ψυχῆς, ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος, εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος, ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτε γίνεται τὸ νοεῖν.* An. III, c. 4, n. 1.

et intelligit anima, nihil esse actu eorum quae sunt ante intelligere. Alſo meint er offenkundig keine substantia separata, keineswegs aber hat er hiemit bewieſen, wie Averroes meint, daß der Intellect keine Kraft im Körper ſei; ſondern dieſen Schluß läßt er erſt nachfolgen: Unde neque misceri est rationabile ipsum corpori. Dieß geht nämlich aus dem hervor, was er früher gegen Empedokles bemerkt, und hat zur Folge, daß der Intellect kein Sinnesorgan haben könne, da er vielmehr ſelber der Ort der Begriffe iſt, wenn ſchon zuerſt nicht actuell, ſondern potenziell. Daraus, daß er an kein Organ gebunden iſt, ſondern ein ſelbſtſtändiges Sein hat, ſchließt Ariſtoteles weiter — der Intellect könne nicht in der Art, wie der Sinn, paſſibel ſein. Die Senſation iſt ohne Körper nicht zu denken, wol aber das intelligere. Darum gebraucht Ariſtoteles das Wort separatus, welches von Averroes vorſchnell auf ſeine falſche Theorie gedeutet wird, mit Überſehen deſſen, was eigentlich Ariſtoteles ſchon im Vorausgehenden zeigen wollte. Er will nämlich ſagen, der Verſtand müßte gleich dem Sinnesorgane warm oder kalt u. ſ. w. werden, wenn er mittelſt eines körperlichen Organes dächte. Daß die Seele Weſensform des Körpers, und dennoch eine Kraft derſelben keine Kraft des Körpers ſei, iſt nicht ſchwer begreiflich zu machen. Sehen wir doch auch ſchon bei niederen Körperweſen, daß ſie Kräfte haben, welche nicht einem der Elemente, aus welchen ſie zuſammengeſetzt ſind, angehören; je höher die Form, deſto mehr müſſen ſolche Kräfte hervortreten. Die intellective Form iſt die höchſte der Körperformen, alſo iſt die intellective Kraft als wirkende vom Körper ganz unabhängig.

Nun aber ſagt Ariſtoteles öfter, der Intellect habe ewige Dauer und ſei unzerſtörbar; wie kann er nun mit einem Körper von gerade entgegengeſetzter Beſchaffenheit wahrhaft Ein Ganzes, Eine Subſtanz bilden? Entweder beſteht nur eine accidentelle Vereinigung beider, oder die intellective Seele participirt an der Corruptibilität des Körpers. In der That glaubte Gregor von Nyſſa dem Ariſtoteles die Sterblichkeit der Seele zur Laſt legen zu müſſen; Andere glaubten unter Feſthaltung der Unvergänglichkeit eine Wanderung von einem Körper in den anderen annehmen zu müſſen; wieder Andere glaubten, unter dem vergänglichen Körper ſei ein unvergänglicher Leib verborgen. Indeß behauptet Ariſtoteles die Unſterblichkeit der vom Leibe getrennten Seele. So heißt es im eilften Buche

der Metaphyſik (nach Boëthius' Überſetzung): Si vero aliquid posterius remaneat, scil. praeter materiam considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima hujusmodi est, non omnis, sed intellectus; omnium enim impossibile est fortasse. Der Grund hiefür in anima III: Separatum autem est solum hoc quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est. Früher ſchon (an. I) ſagt Ariſtoteles, wenn eine Seele ein ihr eigenthümliches Thun und Leiden hat, ſo behält es ſich daſſelbe nach der Trennung vom Körper. Das Wirken weiſet auf das Sein zurück; ein von der Materie unabhängiges Wirken auf ein von der Materie unabhängiges Sein. Wenn nun Ariſtoteles an einer anderen Stelle in anima I ſagt: Intelligere et amare et odire non sunt illius (scil. animae) passiones, sed hujus habentis illud, secundum quod illud habet; quare et hoc corrupto neque memoratur neque amat; non enim illius erant, sed communis, ut dictum est — ſo ſind dieß, wie ſchon Themiſtius bemerkt, Worte, die nicht im Ton des Lehrenden, ſondern des Zweifelnden und Fragenden vorgetragen werden. Denn er wollte daran gehen, den Unterſchied zwiſchen Sinn und Verſtand zu beweiſen. Wollte jemand hartnäckig darauf beſtehen, daß die angeführten Worte die eigentliche Meinung des Ariſtoteles ausdrücken, ſo ließe ſich noch ſagen, daß man das intelligere für einen Act nehmen könne, an welchem, wenn auch nicht per se, ſo doch per accidens, der Körper Antheil habe, inſofern ſeine ſinnliche Apperception das Materiale des Gedankens darbietet. Die weitere Frage, wie die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe, wo ſie keine Vorſtellungen hat, noch denken könne, gehört nach Ariſtoteles nicht mehr in die Naturphiloſophie. Übrigens läßt ſich die Meinung des Ariſtoteles hinlänglich errathen, wenn er (an. III) die Frage aufwirft, ob der Verſtand, vom Körper nicht getrennt, etwas Körperliches erkennen könne. Dieſe Frage ſetzt voraus, daß der Verſtand in der Trennung vom Körper das Überſinnliche zu erkennen vermögend ſei. Man beachte überdieß, daß er in dieſer Frage eine Vereinigung des Intellectes mit dem Körper vorausſetzt, während er in den vorhin berührten Stellen von einem getrennten Sein des möglichen Verſtandes ſowol, wie des thätigen, ſpricht. Nähere Unterſuchungen hierüber hat Ariſtoteles nach ganz gewiſſen Anzeichen im 13. und 14. Buche der Metaphyſik angeſtellt, welche

beiden Bücher jedoch — wie Thomas bemerkt — noch nicht in's Lateiniſche übertragen ſeien, obwol er ſie ſelber geſehen habe.

Unter den weiteren Einwürfen, welche Thomas beantwortet, findet ſich auch die Berufung auf die ſchon erwähnte Äußerung des Ariſtoteles (de gen. animal.), daß der Verſtand von Außen (foris) in den Menſchen komme. Dieß bedeutet — erwidert Thomas —, daß die intellective Potenz nicht aus der Materie educirt werde, wie die niederen ſinnlichen Formen.

Nachdem nun Thomas faſt alle über den Intellect aufzufindenden Stellen des Ariſtoteles durchgegangen und gezeigt, daß in ihnen der mögliche Verſtand als ein der Menſchenſeele weſentlich angehöriges Vermögen aufgefaßt werde, ſo führt er nun der Reihe nach auch die griechiſchen und arabiſchen Ausleger vor, um zu zeigen, daß auch ſie den Ariſtoteles nicht anders verſtanden: zuerſt eine lange Stelle aus dem Commentar des Themiſtius zu den Büchern de anima (III, c. 23 ff.), ſodann den Theophraſt, den er aus Themiſtius kennt, den Alexander, der nach Averroes' eigenem Eingeſtändniſſe den möglichen Verſtand als Form des Körpers erklärt; ferner den Avicenna und Algazeli, und ſchließt daran die Bemerkung, daß nach dieſen Präcedenzien Averroes nicht ſo ſehr für einen Peripatetiker, als vielmehr für einen Verderber der peripatetiſchen Philoſophie gelten könne.

Wir übergehen die weiters folgende Widerlegung der Beweisgründe, welche die Averroiſten für ſich anführen. Thomas ſtützt ſeine Widerlegung großentheils auf Ausſprüche in den verſchiedenen Werken des Ariſtoteles, und kommt wiederholt zu dem Schluſſe, daß die Gegner unrecht haben, wenn ſie der chriſtlichen Auffaſſung des Ariſtoteles ihre eigene als die beſſere und richtigere vorziehen wollen. Schließlich die Klage über ungeziemende und anſtößige Äußerungen derſelben, z. B.: Latini pro principiis eorum hoc (scil. unitatem intellectus) non recipiunt, quia fors lex eorum est in contrarium. — Haec est ratio, per quam catholici videntur habere hanc positionem. Sonach ſtellen ſie ſich an, als ob ſie der lateiniſchen Chriſtenheit gar nicht angehörten, und die Dogmen der Kirche für willkürliche Annahmen hielten. Oder auch, ſie behaupten, vom Standpuncte der Vernunft müßten ſie die weſenhafte Einheit des Allen gemeinſamen Verſtandes behaupten, als Gläubige aber ſeien ſie vom Gegentheil überzeugt; ſie zeihen mithin den

Glauben des Widerſpruches mit der geſunden Vernunft. Sie greifen über die Gränzen der Philoſophie hinaus, und ziehen Wahrheiten, welche bloß dem Glauben angehören, in den Bereich ihrer Disputationen, z. B. ob die Seele im Feuer der Hölle leide; und meinen, daß derlei Behauptungen zu verwerfen ſeien. In gleicher Weiſe könnten ſie auch die Lehren über Trinität und Incarnation angreifen und nach ihrer Art kritiſch läugnen. Endlich mahnt er ſie, wenn ſie auf ſeine Widerlegung antworten wollen, dieß wenigſtens nicht in der Schule vor Knaben zu thun [1]) und ſonſt jede unpaſſende Öffentlichkeit in dieſer Sache zu meiden; wollen ſie aber mit wiſſenſchaftlichen Waffen kämpfen, ſo werden ſie ihn und noch viele weit trefflichere Andere finden, die gegen ihren Irrthum in Schranken zu treten bereit ſeien.

Wer waren nun dieſe Averroiſten, welche, der lateiniſchen Kirche angehörig, aus ihrem philoſophiſchen Unglauben ſo wenig Hehl machten und ihn vor der in den Hörſälen verſammelten Jugend auszuſprechen und zu discutiren kein Bedenken trugen? Es iſt ſchon geſagt und unterliegt keinem Zweifel, daß ſie in den Pariſer Schulen und namentlich in der Artiſtenfacultät zu ſuchen ſind; es ſind dieſelben, gegen welche auch Albertus M. um dieſelbe Zeit, ſchon hochbetagt, in die Schranken trat, und durch ſeinen Ordensgenoſſen Ägydius von Leſſines veranlaßt [2]) ſeinen liber determinativus adversus Parisienses ſchrieb. Thomas klagt über die eingerottete Hartnäckigkeit der bekämpften Denkrichtung; ſie war an der Pariſer Univerſität in der That nicht erſt ſeit geſtern da, ſondern ſchon ſeit lange, hieng mit der Partei Wilhelm's von St. Amour

---

[1]) Daß hiemit die Artiſtenfacultät gemeint ſei, geht auch aus Bulaeus hervor, welcher (III, p. 397) berichtet: In eodem concilio (nämlich 1270) decretum est, ut monerentur Rector Universitatis et Procuratores Facultatis Artium, ne paterentur in scholis philosophicis agitari res fidei, ne imbecillioribus adolescentum animis ratio dubitandi de mysteriis inscrutabilibus instillaretur. Quamobrem saepius ob eam rem congregata Facultas tandem statuto memorabili, quod anno sequenti edidit, voluit omnes professores a suo consortio et ordine resecari, qui contra statuta peccarent.

[2]) Vgl. Petrus de Prussia Vita Alberti Magni p. 239 (Antv. 1621). Ägydius übermachte dem Albertus eilf Propoſitionen, welche mit den auf dem Concil 1270 verdammten Sätzen faſt gleichlautend ſind.

zuſammen [1]), und entwickelte ſich in ſtets erweiterter Bekanntſchaft und Befreundung mit den arabiſchen Lehren einerſeits und ſteigender Verbitterung mit den kirchlichen Orden andererſeits allmählig bis zu jenem extremen Grade geſteigerten Oppoſitionsgefühles, in welchem wir ſie aus Thomas' Schrift kennen lernen. Bereits Wilhelm von Auvergne ſah ſich als Biſchof von Paris veranlaßt, den ſchädlichen Einflüſſen arabiſcher Lehren durch Cenſurirung einer Reihe von Sätzen entgegenzutreten (1240), welche vornehmlich die Schrift de causis zu ihrer Quelle gehabt zu haben ſcheinen [2]). Ein Jahr nach dem erſten Auftreten des Biſchofes Tempier gegen den Averroismus gieng der Artiſtenfacultät die Weiſung zu (1271), ſich ſolcher Discuſſionen zu enthalten, welche eigentlich gar nicht mehr in das Gebiet der Philoſophie, ſondern in jenes der Theologie gehören, und ohnehin ſchon ſo viele Stürme und Aufregungen hervorgerufen hätten [3]). Dieſe Mahnung ſcheint wenig gefruchtet zu haben, da Tempier 1277 abermals eine lange Reihe von Sätzen cenſurirte, welche nicht nur die ganze Averroiſtiſche Doctrin, ſondern nebſtdem auch formelle Angriffe gegen das Lehrſyſtem der beſtehenden Kirche, ja gegen jeden Offenbarungsglauben, den chriſtlichen insbeſondere, enthalten [4]). Man muß hiebei in's Auge faſſen, daß

---

[1]) Die Wilhelmiſten Süger und Giraud von Abbeville ſind wegen ihrer ſtarken Hinneigung zu arabiſchen Lehren bekannt. Siehe Näheres bei Renan, p. 217; Hist. lit. de la France, tom. XXI, p. 96 ff. Bei Dante hingegen wird Süger mit Auszeichnung erwähnt. Vgl. Il Paradiso, canto X, v. 134.

[2]) Weiter unten werden dieſe Sätze noch ausführlicher beſprochen werden.

[3]) Eine Stelle in dem zufolge dieſer Weiſung gefaßten Beſchluſſe erklärt hinlänglich, von welcher Art jene Discuſſionen geweſen.

[4]) Es mögen hier einige dieſer Sätze aus Bulaeus III, p. 434 ff. eine Stelle finden. Averroiſtiſch ſind folgende Propoſitionen: Quod Deus non potest facere plures animas in numero. — Quod Deus nunquam plures creavit intelligentias quam modo creat. — Si non esset sensus, forte intellectus non distingueret inter Socratem et Platonem, licet distingueret inter hominem et asinum. — Quod intelligentia, animus vel anima separata nusquam est. — Quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset plures ejusdem speciei facere. — Quod intellectus est unus numero omnium, licet omnino separetur a corpore hoc, non tamen ab omni. — Quod motus coeli sunt propter animam intellectivam. — Anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur. — Quod scientia magistri et discipuli est una

es neben der Universität auch noch verschiedene Privatschulen gab; in diesen vornehmlich waren jene Lehren vorgetragen worden, obschon es auch an der Universität selber, namentlich in der Artistenfacultät an Vertretern derselben nicht mangelte. Unter den in diese Angelegenheit wenigstens zum Theile verstrickten Theologen wird als der namhafteste der Prior der Augustiner Eremiten, Ägydius Romanus hervorgehoben, welcher sofort Widerruf leistete. Er wurde später unter Bonifaz VIII. Bischof von Preneste, und starb als Cardinal und Erzbischof von Bourges [1]). In demselben Jahre 1277 berief der Erzbischof von Canterbury, Robert von Kilwardby, aus

---

numero. — Quod intellectus agens non est forma corporis humani. — Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis; quia cum illa diversitas non possit esse a parte corporum, oportet ut sit a parte intelligentiarum. (Error — wird beigefügt — quia sic anima Christi non esset nobilior quam anima Judae.) — Quod non fuit primus homo, nec ultimus erit. — Quod mundus est aeternus. — Quod impossibile est solvere rationes philosophi de aeternitate mundi. — Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus; fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia nititur causis supranaturalibus. — Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium non sit tenendum secundum fidem. — Quod corpora coelestia moventur principio extrinseco, quod est anima. — Quod non contingit corpus corruptum redire unum numero, nec idem numero resurget. — Quod resurrectio futura non debet credi a philosopho, quia impossibilis est investigari per rationem. (Error, quia philosophus debet captivare intellectum in obsequium fidei.) — Noch überraschender sind folgende Sätze: Quod nihil plus scitur propter scire theologiam. — Quod sermones theologi sunt fundati in fabulis. — Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut et in aliis. — Quod lex christiana impedit addicere. — Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. — Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. — Quod non est curandum de fide, si dicatur aliquid esse haereticum. — Und dazu noch die Kehrseite auf dem Standpuncte der Moral: Peccata contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sint contra naturam speciei, non tamen contra naturam individui. — Simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum. — Continentia non est essentialiter virtus. — Perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem. — Pauper in fortunis non potest agere in moralibus u. s. w.

[1]) Vgl. Bulaeus III, p. 433. 671.

dem Dominicaner-Orden, eine Synode nach Oxford, auf welcher ähnliche Sätze verdammt wurden. Zu Oxford lehrten die Franciscaner; und es scheint, daß daselbst namentlich Avicenna's psychologische Lehren sehr tiefe Wurzeln gefaßt hatten. Roger Baco behauptet geradezu, die Lehre, daß der thätige Verstand von der Seele getrennt existire, sei im Kloster zu Oxford traditionelle Lehre [1]). Alle philosophisch gebildeten Männer der älteren Generation seiner Zeit seien der Ansicht, daß der thätige Verstand mit Gott identisch sei. Robert von Lincoln, der Bischof Wilhelm von Paris [2]), der Bruder Adam von Marisco [3]), diese so ausgezeichneten Männer hätten diese Ansicht vertreten. Letzterer, einst befragt, was der thätige Verstand sei, habe geantwortet: der Wagen des Elias, d. i. entweder Gott oder ein Engel. Baco ergeht sich im Lobe der arabischen Peripatetiker; Avicenna sei der Erste gewesen, der über die Aristotelische Philosophie wieder Licht verbreitet habe; der Größte nach ihm sei Averroes. Die Averroistische Philosophie, anfangs wider Gebühr unbeachtet und vernachläßiget, gelange nunmehr bei den Einsichtsvollen zu allgemeiner Anerkennung, obwol sie in einzelnen Puncten zu bemängeln und in anderen zu ergänzen sei. Die Berufung Baco's auf Robert von Lincoln hatte allerdings sehr guten Grund; es gab zur Zeit keinen entschiedeneren Realisten als Robert [4]). Daß er aber auch den allerdings sehr realistisch gesinnten Wilhelm von Auvergne zu seinem Meinungsgenossen machen wollte, beruhte auf einem augenscheinlichen Mißverständniß. Wilhelm kennt zwar die Lehre von der Einheit des thätigen Verstandes noch nicht als Averroistische Lehre, sondern hält sie für die Aristotelische Doctrin selber; er bekämpft sie aber mit allem Eifer und ähnlichen Gründen, wie sie

---

[1]) Opus tertium, c. 23.

[2]) In einer Handschrift von Baco's Opus majus, welche sich zu Rom auf der Bibliothek von St. Gregor in clivo Scauri findet, ist zu lesen: Universitate Parisiensi convocata, bis vidi et audivi venerabilem antistitem Gulielmum, Parisiensem episcopum felicis memoriae, coram omnibus pronuntiare, quod intellectus agens non potest esse pars animae, et D. Robertus episcopus Lincolnensis, et frater Adam de Marisco, et hujus monasterii majores hoc idem firmaverunt.

[3]) Vgl. über denselben Opus majus ed. Jebb, p. 48, 64 u. s. w.

[4]) Vgl. Haureau I, p. 461—464.

ſich ſpäter bei Albert und Thomas finden. Einzig in ſeiner Schrift de anima (c. 7) ſagt er einmal, Gott ſei die abſolute Wahrheit, welche alle Menſchen erleuchte. — Daß im Franciscaner-Orden die arabiſchen Lehren nicht ohne Nachwirkung geblieben ſeien, beweiſen die zwiſchen ihnen und den Dominicanern ſpäter geführten Streitigkeiten über den Begriff der materia prima ſammt allen daran ſich knüpfenden ontologiſchen Folgerungen. Ein Generalcapitel der Franciscaner zu Aſſiſi fand ſich bewogen, beſonders die jüngeren mit dem Lehramte betrauten Mitglieder des Ordens vor neuen, fremdländiſchen und bedenklichen Meinungen ſtrenge zu warnen [1]). Im Dominicaner-Orden ſelber dienten dem Meiſter Ekkhart die arabiſchen Lehren über den thätigen und leidenden Verſtand zur Begründung ſeiner myſtiſch-pantheiſtiſchen Theorie über die Einigung der Seele mit Gott.

Die erwähnten Vorgänge an der Pariſer Univerſität laſſen einen tiefen Blick in die Gährung des Jahrhunderts thun, und den hohen Beruf ahnen, welcher dem heiligen Thomas inmitten dieſer bis auf den tiefſten Grund aufgeregten Zeit zugewieſen war. Es bedurfte in der That eines ſo überlegenen Geiſtes, wie er es war, um den folgenſchwerſten Kataſtrophen zuvorzukommen, in den zerrütteten Zuſtand der Schulen Disciplin und Ordnung zu bringen, dem beſſeren Streben zur Klarheit über ſich ſelbſt zu verhelfen und einen ſicheren Halt zu verſchaffen, welchen es unter dem überwältigenden Andringen einer neuerſchloſſenen, in breitem Fluſſe ſich ausgießenden Gedankenſtrömung zu verlieren drohte. Man ſieht mit Staunen, wie hoch dieſe Strömung innerhalb der chriſtlichen Schule ſelber ſchon angewachſen war; neben dem Gewimmel von religiöſen Secten, welche ein mit Lehre und Verfaſſung der herrſchenden Kirche ſchlechthin unverträgliches Ideal der Chriſtlichkeit verfolgten und die äußerſte Machtanſtrengung der Kirche nöthig machten, erhob inmitten der von der Kirche gegründeten und überwachten Schule der unverholenſte Unglaube ſein Haupt, und fand in den zu ihrer Vertretung berufenen Lehrern ſeine Schutzredner und Vertheidiger. Und wie innerhalb der Schule, ſo ſah es auch außerhalb derſelben im Leben aus; der Zuſammenſtoß der chriſtlichen und arabiſchen Cultur, die durch die vielſeitige Begegnung und Berührung der drei Reli-

[1]) Bulaeus III, p. 511.

gionen, Chriſti, Moſis und Muhamed's, wachgerufenen Regungen eines Indifferentismus, der ſich in vergleichender Betrachtung über alle drei Religionen zugleich zu ſtellen verſucht fühlte, das Gefühl des Druckes und unwillkürlichen Widerſtrebens, welches minder fromme Gemüther angeſichts der noch immer mit impoſanter Majeſtät allgebietenden Kirche empfanden, die bei den fortwährenden Kämpfen der Kirche mit dem Kaiſerthum ſtets wach erhaltenen politiſchen Leidenſchaften der Ghibellinenpartei machen ſolche Erſcheinungen und Manifeſtationen des Unglaubens und Weltſinnes, wie ſie im dreizehnten Jahrhundert zu finden, vollkommen erklärlich. Die ausgeſprochenſte Repräſentation des der Kirche innerlichſt entfremdeten Weltſinnes war eigentlich das Leben am Hofe Friedrich's II. ſelber, und ſpäter Manfred's — ein Leben, deſſen großartige Pracht, feine Bildung und zauberhafte Anmuth in der Vorſtellung der Nachwelt einen faſt feenhaften Reiz annimmt, und den Schöpfer desſelben für Viele zum Gegenſtande hoher Bewunderung gemacht hat. Was die damalige Welt an Glanz, Pracht und Luſt kannte, war an dieſem Hofe zu finden; ein geiſtreicherer Genuß der Erdenfreuden ließ ſich nicht erſinnen. Alle Künſte, die das Leben ſchön und freundlich machen, fanden dort günſtige Aufnahme; die Wiſſenſchaft erntete reichen Lohn und hohe Ehren; alle Wunder des erfinderiſchen Menſchengeiſtes waren dort verſammelt. Dabei war Friedrich ſelbſt von hochgebildetem Geiſte, edlen ritterlichen Sitten, von raſtloſem Forſchtriebe, in ernſten Wiſſenſchaften wie in der Kunſt des Minneſanges wol erfahren, in ſeinen Neigungen und Gewohnheiten den großen morgenländiſchen Kaiſern ähnlich. Man ſah an ſeinem Hoflager ſaraceniſche Wachen, Aſtrologen aus Bagdad mit langen Gewändern und Bärten, reichbezahlte Juden als Dollmetſcher der Weisheit und Wiſſenſchaft arabiſcher Schriftwerke; ſelbſt der Harem mit der Eunuchenwache fehlte nicht [1]). Seine Schlöſſer zu Lucera, Foggia waren im mauriſchen Styl und Geſchmack ausgeführt; er

[1]) Den Eindruck, welchen dieß auf gläubige Gemüther jener Zeit machte, ſchildert ein guelfiſches Gedicht aus Anlaß der ſchweren Niederlage, welche Friedrich II. bei Parma 1248 erlitt:

Amisit astrologos et magos et vates,
Beelzebub et Astharoth, proprios penates,
Tenebrarum consulens per quos potestates,
Spreverat Ecclesiam et mundi magnates.

gefiel ſich im Aufenthalte in dieſen Maurenſtädten mit ihren Moſcheen, muhamedaniſchen Schulen und Bazars. Während ſeines Beſuches der heiligen Stätten in Paläſtina unterhielt er ſich mit gelehrten Muſelmännern, und überſchickte dem Sultan eine Löſung ſchwieriger mathematiſcher und philoſophiſcher Probleme; der Sultan machte ihm ein Gegengeſchenk mit einem kunſtreichen Werke, welches alle Bewegungen der Himmel und Planeten anzeigte. Seine Rechtgläubigkeit war mit Grund ſehr beargwohnt; nicht minder jene von Männern aus ſeiner nächſten Umgebung, ſo namentlich eines Michael Scotus, eines Peter von Vinea. Sein Freund, der Cardinal Ubaldini, bekannte ſich offen zum Materialismus; er ſagte einmal, ſollte es eine Seele geben, ſo habe er ſie für die Ghibellinen verloren gegeben. Er war nicht der einzige, der ſo dachte; man erzählt vielmehr von einer ganzen Secte, die gleichen Geſinnungen zugethan war, und Epikur's Lehre als ihr Evangelium verehrte. Dante nennt die Florentiner Farina de' Uberti und Cavalcante dei Cavalcanti als die hervorragendſten unter tauſend anderen[1]). Eine ſolche Secte muß eigentlich ſchon ſeit Langem in Florenz beſtanden haben; denn es wird von einem blutigen Zuſammenſtoße erzählt, den ſie unter den Bürgern der Stadt herbeiführte[2]). Die Ghibellinen galten gemeinhin für Verächter der Religion und Materialiſten. Ein Gedicht über den descensus Pauli ad inferos ſpricht von einer geheimen Geſellſchaft, welche auf den Umſturz des Chriſtenthums hinarbeitete[3]). Die Schwärmerei für das claſſiſche Alterthum, von deſſen Denkmalen der Boden Italiens überſät war, die politiſchen Träumereien von einer Wiederherſtellung des alten Roms, die Bewunderung, welche man der Weisheit und dem Reize der von den Alten überlieferten Philoſophie und Dichtkunſt zollte, hatten ihren nicht geringen Antheil an ſolchen Stimmungen und Plänen. Neben der Epikuräiſchen Geſellſchaft gab es auch eine Pythagoräiſche (Arnold von Villanova); und neben beiden fand die frivole Weltluſt ihr Gefallen an Nachahmung poetiſcher Weiſen, in welchen der heidniſche Skepticismus ſeine Irreligioſität bekannt hatte[4]). So

[1]) Inferno X, v. 120. Vgl. Bocaccio's Äußerung über Cavalcante in Cesare Balbo Vita di Dante (Torino 1839), p. 92.

[2]) Ozanam Dante p. 48 (2 edit.).

[3]) Vgl. Renan, p. 47. 345.

[4]) Beiſpiele hievon bei Renan, p. 226.

hatte neben dem falſchen, wider die Kirche ſich auflehnenden Glauben auch der erklärte Unglaube ſeine beſonderen Secten, und beiden kam eine Poeſie entgegen, die, ohne für einen aus beiden ſich zu erklären, wenigſtens in unſittlichen Licenzen und offenſter Mißachtung heiliger und verehrungswürdiger Dinge ihres Gleichen ſucht. Welche Spöttereien ein Ruteboeuf, Jehan von Meung und Renard ſich erlaubten, iſt bereits aus Anlaß des Univerſitätsſtreites erwähnt worden.

Es war das dreizehnte Jahrhundert, in welchem das Gerücht von dem Vorhandenſein eines Buches de tribus impostoribus auftauchte, als deſſen Verfaſſer bald Averroes, bald Friedrich II., Peter de Vinea, Arnold von Villanova und ſpäter eine Reihe anderer mit dem chriſtlichen Glauben zerfallener Männer bis auf Jordanus Brunus und Spinoza herab vermuthet worden iſt. Das Charakteriſtiſche iſt, daß die Erfindung des Ausdruckes: de tribus impostoribus dem Averroes zugeſchrieben wurde. Man macht ihn hiemit zum eigentlichſten und mächtigſten Repräſentanten und geiſtigen Hort alles Unglaubens und aller Impietät, die in dieſer Zeit Anſtoß gab. Man legte ihm auch eine Kritik der drei welthiſtoriſchen Religionen in den Mund: das Judenthum ſei eine Religion für den Kindheitszuſtand der Menſchheit, die chriſtliche Religion ſei wegen ihres Abendmahlsdogma unmöglich, der Islam eine Religion der gemeinen Sinnlichkeit. Er ſei — erzählte man weiter — nacheinander Chriſt, Jude, Muhamedaner geweſen, und habe endlich alle Religion aufgegeben, und das Buch de tribus impostoribus geſchrieben. Er ſei geſtorben, die Worte Balaams 4 Moſ. 23, 10 parodirend: Moriatur anima mea morte philosophorum.

In dieſen Erzählungen reflectirt ſich die gemeine Anſicht, welche man über den Einfluß arabiſcher Bildung und Wiſſenſchaft auf den chriſtlichen Occident hegte; zugleich deuten ſie auch an, welche Geſtalt der insgeheim fortwuchernde Averroismus in den chriſtlichen Bildungskreiſen, namentlich in Italien, annahm. Es iſt kein Zweifel, daß die excentriſchen und ausſchweifenden Auslaſſungen ſpäterer italiſcher Philoſophen des fünfzehnten und ſechzehnten Jahrhunderts mit dem Averroismus geſchichtlich zuſammenhängen. Eben ſo iſt es nicht unrichtig, wenn ihn die Sage ſeinen Standpunct über allen drei Religionen nehmen läßt. Die bei ihm ſo häufig vorkommende Redeweiſe: Loquentes trium legum, leitet jederzeit eine

Erklärung wider die den drei Religionen gemeinſamen Anſchauungen ein. Loquentes (Medabberim) ſind die theologiſchen Dialektiker, und ſoweit Averroes die islamitiſchen Vorſtellungen berückſichtiget, ſind die Motakallemin gemeint, ſo genannt von Kalam, welcher Ausdruck ſo viel als Wort, Verſtand, Lehre, Wiſſenſchaft bedeutet, und von der zum Syſtem ausgebildeten muhamedaniſchen Religionswiſſenſchaft zuerſt im Allgemeinen und dann in Beziehung auf eine beſtimmte, vornehmlich apologetiſchen Zwecken dienende Schule und Lehre gebraucht wurde. Denn auch der Kalam hatte, wie jedes andere Lehrſyſtem, ſeine eigene Geſchichte und Entwickelung. Schon im zweiten Jahrhunderte der Hedſchra entbrannten Streitigkeiten über die Lehren von Freiheit und Vorherbeſtimmung, über Weſen und Eigenſchaften Gottes. Die Kadariten vertraten die Freiheit, die Dſchabariten waren ſtrenge Fataliſten und Prädeſtinatianer. Der ſtarre Monotheismus des Islam, noch geſchärft durch den Hinblick auf die chriſtliche Trinitäts- und Incarnationslehre bewog die Moattile, Gott jede poſitive Eigenſchaft und Ähnlichkeit mit den Creaturen abzuſprechen, während dagegen die Sifatiten ſolche poſitive Eigenſchaften anerkannten, und die Teſchbihiten mehr oder weniger anthropomorphiſtiſch dachten. Die Aſchariten ſuchten die Lehren der Dſchabariten und Sifatiten mit einander zu vereinigen; die Haſchawiten dachten ſich Gott als körperliches Weſen nach Art des Menſchen gebildet. Daneben machte ſich nun auch der Skepticismus geltend, und erfolgten ſectireriſche Trennungen von der Koranslehre. Die Samaniten bezweifelten die Koranswiſſenſchaft, indem ſie jede ſpeculative Erkenntniß verwarfen und nur die empiriſche gelten ließen; die Talamiten wollten mit Ausſchluß aller Wiſſenſchaft nur von perſönlichen Entſcheidungen des Imam abhängig ſein; die Batanäer ſuchten in den Buchſtaben und Zahlen eine geheime Weisheit (wie die jüdiſchen Kabbaliſten). Vom Islam riſſen ſich völlig los die Secten der Karmathen, Fatimiten, Ismaeliten, Dualiſten, Druſen, Haſchiſchin, Hernatiten, Zendier, lauter geheime Secten, in welchen ſich Fanatismus und Unglaube, Enthuſiasmus und ſinnliche Zügelloſigkeit, zuchtloſe Denkwillkür und roheſter Aberglaube verſchwiſterten; die Zendier ſchloſſen Communiſten, Manichäer, Freidenker in ſich, und waren ſo ziemlich eine Art muſelmänniſcher Brüder des freien Geiſtes. Solchen Verlauf hatte das moslimiſche Religionsweſen bis zum fünften Jahrhundert

der Hedſchra genommen. Da ſuchte, von den Abbaſiden begünſtiget, die Schule der Motazeliten zu Baſſora eine Ausgleichung der Spaltungen auf rationaliſtiſcher Grundlage herbeizuführen. Die Koransoffenbarung wurde anerkannt, aber als natürliches und begreifliches Erzeugniß menſchlicher Kräfte genommen, worauf man früher oder ſpäter jedenfalls gekommen wäre. Die Beſtrebungen der Motazeliten hängen mit der Aufnahme der griechiſchen Philoſophie bei den Arabern zuſammen; das große encyklopädiſche Werk der Brüder der Eintracht (Ikh Wan-El-Safa), ein Verſuch, Koran und Philoſophie zu vermitteln, war die bedeutendſte Frucht des Anſchluſſes arabiſcher Theologen an die griechiſche Philoſophie, ohne jedoch weder die Philoſophen noch die Gläubigen zu befriedigen. Vielmehr glaubten nun die ſumitiſchen Motekallemin, für welche die neue Anregung durch die griechiſche Philoſophie gleichfalls nicht verloren gegangen, alle Anſtrengungen des Geiſtes aufbieten zu müſſen, um die rechtgläubige Koranslehre gegen jede philoſophiſche Entſtellung zu wahren. Als ihre Hauptaufgaben betrachteten ſie, die Erſchaffung der Materie, den zeitlichen Weltanfang, die Überweltlichkeit und unbeſchränkt freie Wirkſamkeit Gottes zu vertheidigen. Statt der Ariſtoteliſchen Phyſik ſchloſſen ſie ſich lieber an atomiſtiſche Lehren an; die Atome ſind durch Gott geſchaffen, Gott könnte ſie zerſtören, und ihre Erhaltung und Fortdauer iſt das Werk eines fortgeſetzten Schaffens. Alles, was iſt, iſt unmittelbar durch Gott geſetzt, auch die Privationen, der Tod, der Stillſtand. Die Seele iſt eine Accidenz des Körpers, die ihr Beſtehen einem fortgeſetzten Schöpfungsacte verdankt. Es gibt keine natürlichen, geſetzmäßig wirkenden Cauſalitäten und keine natürlichen Nothwendigkeiten; Alles geſchieht durch Gott ſelber, und geſchieht nur deßhalb, weil er es ſo will. Dieß ſind nun jene moslimiſchen Loquentes, welche Averroes in ſeinen Schriften unermüdlich bekämpft, weil ſein Syſtem, auf den Gedanken einer ewigen naturaliſtiſchen Nothwendigkeit gegründet, die conträrſte Verneinung der Annahme einer göttlichen Willkür iſt, welche die Motakallemin als abſoluten Erklärungsgrund alles Geſchehens hinſtellen. Nach dieſer Lehre brennt nicht das Feuer, näßt nicht das Waſſer, ſondern Gott thut beides; alle den Naturdingen zugeſchriebenen Wirkungen werden unmittelbar durch Gott geſetzt. Der Menſch, der einen Stein ſchleudert, irre, wenn er glaubt, dem Steine die Bewegung ertheilt zu haben, nicht der Menſch, ſondern

Gott hat es gethan. Dieſer Begriff eines Schaffens und Zerſtörens durch Gott ſtreitet jedoch nach Averroes gegen die natürliche Vernunfteinſicht; hervorbringen heißt etwas aus der Möglichkeit an die Wirklichkeit ziehen, und jedes Gewirkte trägt potenziell ſeine Zerſtörbarkeit, d. i. die Fähigkeit, in das Möglichſein reducirt zu werden, in ſich. Alles Geſchehen fordert das Vorhandenſein einer Möglichkeit und eines Wirkenden. Fehlt eines der beiden, ſo iſt entweder gar nichts, oder es iſt Alles in Wirklichkeit — zwei gleich abſurde Conſequenzen zweier falſcher Grundannahmen. Darauf bemerkten freilich die Motakallemin, daß Averroes die Möglichkeit irrthümlicher Weiſe als etwas Reelles und Subſiſtirendes behandele, während ſie doch nur ein bloßer Begriff unſeres Verſtandes ſei. Es gehört nicht hieher, zu erörtern, was Averroes von ſeinem Standpuncte darauf zu repliciren hatte; es genüge, in dem Gegenſatze zwiſchen Averroes und den Motakallemin den feindſeligen Zuſammenſtoß zweier gleich ſehr im Islam begründeter Elemente bemerklich zu machen, deren Unvereinbarkeit durch ſich ſelbſt die innere Wahrheit dieſes Religionsſyſtemes und der darauf gegründeten Lebensordnung darthut.

Daß der Averroismus auch im Judenthum Eingang fand, darf bei der durchgängigen Abhängigkeit der mittelalterlich-jüdiſchen religiöſen und philoſophiſchen Speculation von der arabiſchen nicht befremden. Unter arabiſchem Einfluſſe hatte ſich die Secte der den Motazeliten ähnlichen Karäer gebildet, und war die Academie zu Sora in Bagdad entſtanden, wo die erſten Verſuche zur Gründung einer religiöſen Vernunftwiſſenſchaft gemacht wurden. Ähnlicher Weiſe überkamen die ſpaniſchen Juden die Ariſtoteliſchen Lehren von den Arabern und recipirten ſie im eilften Jahrhundert ſo allgemein, daß ſie von der religiös-philoſophiſchen Doctrin der Motakallemin ſich faſt gänzlich losſagten. Gegen dieſe dem jüdiſchen Glauben gefährliche Richtung, gegen Karäer, Ariſtoteliker und Muhamedaner, richtete Juda Halevi ſein berühmtes Buch Khozari (1140), welches große Bewegung und Verwirrung hervorrief, bis Moſes Maimonides mit einem entſcheidenden und für das philoſophirende Judenthum durch Jahrhunderte maaßgebenden Verſuche (More Nebuchim, d. i. doctor perplexorum) einer Vermittelung zwiſchen Philoſophie und Religion hervortrat. In dieſem Vermittelungsverſuche laſſen ſich aber die religiös-gläubige und philoſophiſche Denkrichtung ſehr beſtimmt von einander abſcheiden; und

auch die religiös-gläubige Tendenz seines Systems spaltet sich wieder in zwei von einander verschiedene Richtungen zufolge seines doppelten Gegensatzes zu Christen und Karäern. Im Gegensatz zur christlichen Glaubenslehre schließt er sich an die arabischen Moattile an, um jede innere Selbstunterscheidung Gottes und die darauf sich stützenden Lehren von Trinität und Menschwerdung von vorne herein als unmöglich auszuschließen. Seine mit Averroes zusammentreffende Polemik gegen die Motekallemin (Atomenlehre, Aufhebung aller natürlichen Gesetzmäßigkeit) trifft die Karäer und auch die Rabbaniten, so weit beide aus der arabischen Glaubenswissenschaft schöpften; — enthält also eine Kritik der bisherigen jüdischen Glaubenswissenschaft in doppelter Hinsicht: soweit sie einerseits sich gegen alle Speculation verschloß, und eben deßhalb andererseits im Bestreben die Naturwissenschaft der Logik zu mancipiren, rationalistisch war. Die Lehre des Maimonides über die Hierarchie der himmlischen Sphären ist die andalusisch-maurische, seine Ansicht über den menschlichen Verstand nahezu Averroistisch. Gleich Averroes unterscheidet er den materiellen Verstand und den erworbenen; letzterer ist formirt durch die emanirende Thätigkeit des universellen Verstandes, d. h. Gottes. Gleichwol hält er eine individuelle Seelensubstanz fest, und behauptet die Unsterblichkeit der Seele; über die Auferstehung der Körper ist er im Schwanken. Das letzte Ziel des Menschen ist die Wissenschaft, und deren Pflege der wahre Gottesdienst; die Offenbarung ersetzt den einfachen Menschen den Mangel natürlicher Einsicht, die prophetische Begabung ist als Steigerung der Kräfte des Verstandes und der Einbildungskraft durch eine vorausgehende ausgezeichnete natürliche Begabung bedingt, die prophetische Erleuchtung fällt unter das Genus der allgemeinen Erleuchtung der Menschen durch Einströmung des activen Verstandes. Als Mosaisch Gläubiger verwarf er die Ewigkeit der Materie, und behauptete die zeitliche Schöpfung der Welt. Seine Nachfolger indeß giengen bereits über ihn hinaus; sein Schüler Joseph ben Juda gab die Unsterblichkeit der Seele auf, und Wilhelm von Auvergne äußert sich, daß es unter den philosophisch gebildeten Juden der Saracenenländer nur wenige gäbe, welche nicht die Ewigkeit der Welt und die übrigen Aristotelischen Irrthümer festhielten [1]). Die

[1]) Tractatus de legibus, in Tom. I, Opp. p. 25.

Synagoge leiſtete zwar Anfangs Widerſtand; ſie war aber in ſich ſelbſt geſpalten, und wenn einerſeits die angeſehenſten und gelehrteſten Männer, z. B. ein David Kimchi, die peripatetiſche Philoſophie entſchieden in Schutz nahmen, ſo vermochte man ſich bei allgemein werdender Geltung derſelben des Eindringens der Averroiſtiſchen Lehren nicht zu erwehren. Die Commentare und übrigen Schriften des Averroes wurden eifrigſt überſetzt, ja ſeine Commentare traten an die Stelle des Ariſtoteliſchen Textes; Levi ben Gerſon und Moſes von Narbonne, die philoſophiſcheſten Köpfe unter den Juden des vierzehnten Jahrhunderts, waren erklärte Averroiſten. Auch der Karäismus konnte ſich der machtvollen Einwirkung der peripatetiſchen Philoſophie nicht entziehen, wenn ſchon mit Ausſchluß des Averroismus, welchen der dem More Nebuchim verwandte Ez Chajim (arbor vitae) des Ahron ben Elia von Nikomedien [1]) direct bekämpfte.

Daß die Scholaſtiker auch auf die hebräiſche Literatur Bedacht nahmen, iſt im Voraus anzunehmen; wie ſie die vorzüglichſten arabiſchen Philoſophen ſtudirten, ſo wollten ſie auch die vornehmſten jüdiſchen Geſetzeserklärer kennen lernen. Mit dieſem wiſſenſchaftlichen Intereſſe gieng das apologetiſche und polemiſche Hand in Hand. Und ſo konnte am allerwenigſten der ausgezeichnetſte der jüdiſchen Geſetzeslehrer, Maimonides, ihrer Aufmerkſamkeit entgehen. Thomas bezieht ſich öfter auf den More Nebuchim, und zwar mit unverkennbarem Intereſſe an Geiſt und Gehalt dieſes Werkes [2]).

---

[1]) Vgl. die Parallele zwiſchen Ahron und Maimuni bei Delitzſch „Anecdota zur Geſchichte der mittelalterlichen Scholaſtik unter Juden und Moslemen," Leipzig 1841, S. 329—348.

[2]) Der More Nebuchim beſteht aus drei Theilen. Der erſte beginnt mit Erklärung der Homonymen und Beſeitigung aller Anthropopathien aus der Vorſtellung des göttlichen Weſens (c. 1—49); er ſpricht darauf über die göttlichen Attribute (c. 50—60) und über die Gottesnamen (c. 61—64), und nachdem er Einiges über Homonymen und Gottesnamen nachgetragen (c. 65—70), ſo wie die Geſchichte der Scholaſtik, als Einleitung zu der folgenden Darſtellung ihres Syſtems, ſkizzirt hat (c. 71), disponirt er die Geſammtheit alles Exiſtirenden in Menſch und Welt, Mikrokosmos und Makrokosmos (72), und ſtellt in einer gehaltreichen Überſicht die Principien der Motakallemin und ihre Beweiſe für die Exiſtenz, die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, ſo wie für das zeitliche Entſtandenſein der Welt, zuſammen

In ſeinen Äußerungen darüber ſind alle charakteriſtiſchen Momente deſſelben berührt — ein Beweis, daß er es nach allen Seiten aufgefaßt und abgeſchätzt hat. Nicht ohne Wohlgefallen hebt er mehrmals den (eigentlich aus Averroes entlehnten) Gedanken des Maimonides hervor, daß der Himmel zum Univerſum ſich wie das Herz zum ganzen Leibe verhalte. Er ſchließt ſich der Polemik des Maimonides wider die Motakallemin an, welche keine der Naturordnung immanenten Geſetze und Kräfte anerkennen [1]); bemängelt aber, daß die von Gott gebrauchten affirmativen Ausdrücke einen rein negativen Sinn haben ſollen [2]) —, daß Maimonides in Abſicht auf die corruptiblen Erdendinge bloß eine generelle Providenz

---

(c. 73—76). — Im zweiten Theil ſtellt er zuerſt, als ein zweites Subſtrat der Prüfung, den Principien und Beweiſen der Motakallemin die Principien der Peripatetiker gegenüber, und deducirt die darauf baſirten Beweiſe für die Exiſtenz, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, nebſt intereſſanten Digreſſionen über die Engel und die Sphären (c. 1—12); hierauf ſchildert er die verſchiedenen Anſichten über die Ewigkeit oder zeitliche Entſtehung der Welt, und nachdem er die Ariſtoteliſche Demonſtration erſterer zu widerlegen verſucht hat (c. 13—18), begründet er die Lehre de novitate mundi aus Vernunft und Schrift, indem er zugleich die Annahme eines endlichen Weltunterganges abweiſt, und die Schöpfungsgeſchichte, das Hexaëmeron mit dem erſten Sabbat, erläutert (c. 19—31); dann entwickelt er die Lehre über Prophetie und Offenbarung, zugleich einige Bemerkungen über göttliches Geſetz und göttlichen Befehl anticipirend (c. 32—47). — Das dritte Buch wird mit der Deutung der Ezechieliſchen Merkaba-Viſion eröffnet, und nachdem er darin eine Abbildung der göttlichen Weltordnung gefunden, handelt er über das Übel und deſſen Urſprung (c. 8—12), über den Endzweck des Univerſums (c. 13—15), über die Vorſehung Gottes, namentlich ſeine ſpecielle Vorſehung über die Menſchen (c. 16—24). Dieß führt ihn auf die Unterſuchung der Norm und Intention der göttlichen Handlungen und Moſaiſchen Gebote (c. 25—34), auf die Eintheilung der Gebote und die Darlegung ihrer theils leichter, theils ſchwerer erkennbaren Gründe (c. 35—50) — eine Unterſuchung, die ſich zuletzt in eine auf das Gebiet der Myſtik hinüberſtreifende Schlußbetrachtung über Gotteserkenntniß und Gottesgemeinſchaft und über die Mittel und Bedingniſſe zur Erlangung beider, auf eine die einheitliche Totalität des Werkes allerdings ſehr ſchön abrundende Weiſe, verliert (c. 51—54).

[1]) Ver. qu. 5, art. 9 ad 4tum.

[2]) 1 qu. 13, art. 2.

Gottes zulasse [1]), und daß die in der Schrift angedeutete Menge der englischen Wesen eigentlich nur die unermeßliche Zahl der in der irdischen Weltsphäre wirkenden Kräfte andeuten soll [2]). Der Geist der Exegese und eigentlich des ganzen Lehrsystemes des jüdischen Rabbi ist treffend durch die von Thomas gewählten Beispiele charakterisirt; so in der Verwendung von Psalm 93, 9 (qui finxit oculum u. s. w.) als inductives Moment zur Beleuchtung der rationellen Zweckordnung des Weltganzen [3]); oder wenn er ihn als Repräsentanten der historischen Erklärungsweise (sensus literalis) der gesetzlichen und gottesdienstlichen Institutionen des Mosaischen Gesetzes anführt [4]). Thomas billiget es, daß Maimonides an dem Hange zum Sinnlichen das Kennzeichen eines falschen Propheten erblickt [5]); er tadelt es, daß der Geist Gottes (1 Mos. 1, 2) in rein physicalischem Sinne gedeutet wird [6]), und verwirft die gegen die natürliche Moral principiell streitende Behauptung, daß vor der Zeit des Gesetzes ein außerehelicher Beischlaf keine Sünde gewesen [7]).

Bekämpfung der Juden und Mauren, als specifischer Repräsentanten des Unglaubens war eine der Hauptaufgaben für die mittelalterliche Theologie, somit auch für Thomas. War den Juden gegenüber das besondere Recht des specifisch-christlichen Offenbarungsglaubens zu vertreten, so forderte die maurische Theologie bereits auf dem Gebiete der allgemeinen religiösen Lehren über Gott, Vorsehung und Weltregierung zum Kampfe heraus; dieser erstreckte sich aber weiters auch über alle anderen von Juden und christlichen Häretikern bestrittenen Puncte der kirchlichen Lehre. Das Bedürfniß einer derartigen Vertheidigung des Christenthums wider den Islam wurde zuerst in der orientalischen Kirche empfunden, mit welcher der Islam gleich in seinen ersten Ausbreitungsversuchen zusammenstieß. Johannes Damascenus war der erste christliche Theolog, von welchem Streitschriften wider den Islam existiren;

---

[1]) 1 qu. 22, art. 2.
[2]) Gent. II, 92.
[3]) Ver. qu. 2. art. 3.
[4]) 2, 1 qu. 101, art. 1; 102, art. 4; 4 dist. 2, art. 4.
[5]) Ver. qu. 12, art. 5.
[6]) 1 qu. 74, art. 2.
[7]) 4 dist. 33, art. 1.

an Johannes ſchließt ſich deſſen Schüler Theodorus Abukara an, ferner Nicetos der Byzantiner aus dem neunten Jahrhunderte [1]), Samona, Erzbiſchof von Gaza aus dem eilften Jahrhundert, Euthymius Zygabenus aus dem Anfange des zwölften [2]). Johannes Damascenus, welcher Mohamed den zweiten Pharao und Fürſten der Neſtorianer nennt [3]), gibt eine Schilderung des mohamedaniſchen Weſens in ſeiner Schrift de haeresibus; nebſtdem findet ſich in ſeinen geſammelten Werken eine nach ſeinen mündlichen Unterweiſungen von Abukara aufgezeichnete Methode mit Saracenen zu disputiren. Die Saracenen — heißt es in dem Werke de haeresibus — ſind Abkömmlinge Ismael's, von deſſen Mutter Hagar ſie auch Hagarener genannt werden; Saracenen bedeutet *Σάῤῥας κενοὶ*, a Sara vacui, mit Beziehung auf die Worte Hagar's zum Engel: Sara vacuam me dimisit. Vor dem Auftreten Mohamed's waren ſie der Abgötterei ergeben und verehrten den Venusſtern; Mohamed wurde auf ſein Religionsſyſtem durch Geſpräche mit einem Arianiſchen Mönche geführt, und gab es ſodann vor den um ſich geſammelten Anhängern als eine Eingebung des Himmels aus. Er lehrt, daß es Einen Gott gebe, den Schöpfer der Welt, welcher weder gezeugt iſt noch gezeugt hat. Chriſtus ſei das Wort und der Geiſt Gottes, aber Geſchöpf und Knecht Gottes, ohne

---

[1]) Dieſer Nicetas iſt zu unterſcheiden von Nicetas Choniates aus dem zwölften Jahrhunderte. Vgl. Mai Nova Patrum Bibliotheca. Rom. 1847, Tom. IV, p. 321.

[2]) Das Werk des Euthymius: *Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* erſchien 1710 gedruckt zu Tergoviſt in der Wallachei. Es iſt in 28 *τίτλοι* abgetheilt, deren letzterer eine Widerlegung des Islam enthielt. Aber gerade dieſer Abſchnitt, ſo wie auch Einiges über die Trinität in den erſteren Abſchnitten wurde aus Rückſicht auf die Türken in der Tergoviſter Ausgabe ausgelaſſen. Der Abſchnitt wider den Islam war indeß ſchon früher in anderen Werken (Sylburgi Saracenica Heidelberg 1595; Ducaei Auctar. Biblioth. P. P. Tom. II, p. 292. Paris 1624) abgedruckt worden, und findet ſich auch in der Nov. Patr. Bibl. IV, p. 432—442. Außer den gedruckten Werken dieſer Beſtreiter des Islam exiſtiren noch viele andere in arabiſcher Sprache abgefaßte Werke handſchriftlich in der Vaticaniſchen Bibliothek; die Nov. Patr. Bibl., Tom. IV, p. 322 zählt eine Reihe unedirter Codices auf.

[3]) Opp. ed. Lequien, Tom. II, in hom. 2. de dormitione Virginis Mariae. p. 885.

Samen aus Maria, der Schweſter Moſis und Aaron's gezeugt. Die Juden kreuzigten nur ſeinen Schatten, während er ſelber durch Gott in den Himmel verſetzt wurde. Den in den Himmel Erhobenen fragte Gott, ob er ſich den Sohn Gottes genannt hätte? Jeſus aber betheuerte, daß dieſe Rede nur eine Erfindung lügenhafter Feinde ſei. Auf die Frage, warum Gott die Sendung ſeines Propheten Mohamed nicht in ſo oſtenſibler Weiſe beglaubiget habe, wie die Sendung Moſis und des von Moſes und allen Propheten vorausgekündeten Chriſtus, antworten die Saracenen, Gott handle, wie es ihm beliebe. Auf die Frage, wie Mohamed ſeine Offenbarungen empfangen habe, können ſie nur die lächerliche und verkehrte Auskunft geben, ſie ſei ihm in Schlafträumen zu Theil geworden, und müſſen beſchämt ſchweigen, wenn man ſie fragt, warum ſie nicht auf Beibringung von Zeugen ſeiner Offenbarungen drangen, da doch ihr geſchriebenes Geſetz gerade auf die Zeugenſchaft in allen ihren Unternehmungen und Geſchäften dringe. Die Chriſten werden von ihnen ſpottweiſe Hetäriſten genannt, weil Chriſtus nach chriſtlicher Auffaſſung der Genoſſe Gottes ſei; ſie merken nicht, daß man Chriſtum nicht Wort und Geiſt Gottes nennen könne, ohne ſeine Gottheit anzuerkennen, außer man wollte behaupten, daß Gott ohne Wort und Geiſt ſei. Sie werfen den Chriſten die Kreuzanbetung als Götzendienſt vor, und vergeſſen dabei auf den Cult, den ſie mit dem Steine in der Chabatha treiben. Sie ſagen freilich, es ſei der Stein, auf welchem Abraham ſein Beilager mit der Ketura vollzogen; oder auch der Stein, an welchen Abraham ſein Kameel angebunden habe, als er den Iſaak zu opfern im Begriffe war. Auf den Vorwurf, daß dieſe Erklärung wider die Angaben der Moſaiſchen Bücher ſtreite, wiſſen ſie nichts zu erwidern. In Wahrheit aber iſt der fragliche Stein das Haupt des Venusbildes, welches ſie vor Mohamed's Auftreten anbeteten und Kaber (die Groſſe) nannten. Mohamed's Geſetz ſtellt feſt, daß der Mann vier Weiber und wo möglich tauſend Kebsweiber haben könne; ihm ſelber wurde geoffenbart, daß ſein Genoſſe Seid ſeine ſchöne Frau dem Propheten abzutreten habe, und im Zuſammenhange damit wurde ihm die weitere Offenbarung, daß Jeder ſein Weib nach Belieben entlaſſen, dann aber nicht eher wiedernehmen könne, als ein anderer ſie bereits genommen. Höchſt wunderlich und voll innerer Widerſprüche iſt die Offenbarung über

Gottes Kameel, welches einen ganzen Fluß austrank, und über das Junge dieses Kameeles. Wie entstand das vaterlose Junge? Wo weilt das Mutterkameel, nachdem es getödtet worden [1])? Wenn es im Paradiese ist, so trinkt es abermals alles Wasser desselben aus, und die übrigen Genossen des Paradieses müssen vor Durst verschmachten, oder eigentlich in der Berauschung am Weinquell und den übrigen austrocknenden Lüften des Paradieses verschmachten. Ist das Kameel außerhalb des Paradieses, so muß es selber verdursten u. s. w. Warum hat der Prophet keine deutlicheren und genügenderen Aufschlüsse über das Kameel Gottes erhalten? Eben so abentheuerlich und lächerlich sind die Offenbarungen über die Kuh und den Tisch, welchen Christus von Gott sich erbeten. — In der *διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ χριστιανοῦ* [2]) werden die vornehmsten Streitpuncte zwischen Christen und Saracenen erörtert. Erstlich die schon erwähnte Frage über das Wort Gottes, ob es ungeschaffen oder geschaffen sei. Der Saracene stellt die Frage im Plural; man hat ihm die Unterscheidung zwischen dem singulären *λόγος τοῦ θεοῦ* und den pluralen *ῥήματα θεοῦ* engegenzustellen, die nicht im eigentlichen Wortverstande (*χυριολογικῶς*), sondern bloß tropologisch *λόγια* genannt werden. — Wenn der Saracene die Incarnationslehre anstreiten will, so ist ihm zu bemerken, daß auch er Christum für Gottes Wort und Geist hält; der Unterschied ist nur dieser, daß er das Herabsteigen des Wortes in den Schooß der Jungfrau kyriologisch deutet, der Christ aber tropologisch, da von Seite Gottes, des Allumfassenden und Alldurchdringenden, von einem Herabsteigen und Hinaufsteigen im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann. — Saracene: Wie kann das Wort Gottes essen, trinken, schlafen, an's Kreuz geschlagen werden? Christ: Das ewige Wort Gottes hat im Schooße der Jungfrau einen vollständigen Menschen geschaffen, und dieser aß und trank, dieses Menschen Leib wurde gekreuziget. Saracene: Wer ist der Schöpfer des Gewürmes, das sich in einer eiternden Wunde erzeugt? Christ: Mit dem siebenten Schöpfungstage hat Gott sein ganzes Schöpfungswerk geschlossen. Daß sich seitdem doch noch Neues gebildet hat, ist Folge des Fluches, den

[1]) Diese Mythe erinnert an die im Bundeheſch erwähnte Tödtung des Urstieres Goschurun durch Ahriman; Goschurun gieng dann in den Himmel ein.

[2]) Joann. Damasc. Opp. Tom. I, p. 466 ff.

die erſte Sünde herabrief. Seitdem erzeugte die Erde nur Diſtel und Dornen; und ſeitdem erzeugt ſich auch im menſchlichen Körper Gewürm und Ungeziefer. Die Saracenen geben dieß nicht zu, und wollen Gott auch zum Urheber des Üblen und Schlimmen, und auch des Böſen machen [1]). So ſtellen ſie auch die Frage: Wer den Menſchen im Mutterleibe bilde? Würde man ſagen, Gott ſei der Bildner, ſo würden ſie folgern, daß Gott auch im Ehebruche mitwirke. Daher antworte man ihnen mit Verweiſung auf 1 Moſ. 1, 18; 5, 4 ff.; 1, 11, daß jedes Lebendige in ſich ſelber die Kraft und den Samen zur Zeugung eines neuen Weſens trage. Der Saracene ſtellt eine weitere Falle mit der Frage: Ob man denjenigen, welcher Gottes Willen thut, gut oder böſe nenne. Er hat nämlich die Juden im Auge, welche durch Chriſti Kreuzigung Gottes Rathſchluß erfüllten [2]), andererſeits Chriſtum, welcher ſich nach ſaraceniſcher Deutung der evangeliſchen Erzählung von der Todesangſt Chriſti nur widerſtrebend dem Sterbensloſe unterzog. In beiderlei Hinſicht muß ihm entgegengehalten werden, daß unter Wille Geduld und Langmuth zu verſtehen ſei. — Endlich ſtellt der Saracene mit Beziehung auf die Taufe Chriſti durch Johannes die Frage, wer größer ſei, der Heiligende oder der Geheiligte? Man erwiedere dieſe Frage mit der anderen: wer im Bade vornehmer ſei, derjenige, welcher ſich bedienen läßt, oder der Bedienende? — Ein anderes Bruchſtück aus den von Abukara aufgezeichneten mündlichen Vorträgen des Damasceners antwortet auf die Folgerungen, die der Saracene aus der Thatſache, daß das Judenthum im Gegenſatze zu der ihm vorausgehenden Abgötterei, das Chriſtenthum im Gegenſatze zu dem ihm vorausgehenden Judenthum die wahre Religion ſei, zu Gunſten des auf das Chriſtenthum folgenden Islam (μεγαρισμος) zieht. Der chriſtliche Biſchof (Abakara) weist dieſe Folgerung wegen Mangel an Beglaubigung der von Mohamed beanſpruchten göttlichen Sendung zurück. Die Mohamedaner berufen ſich fälſchlich — bemerkt Abukara an einer anderen Stelle [3]) — auf das Evangelium, als ob in dieſem das

---

[1]) Darauf bezieht ſich auch ein anderes von Abukara verfaßtes Geſpräch in der Bibliotheca Magna Patrum Coloniae 1618, Tom. IX, 2. Abth. p. 27, n. XXXV.

[2]) A. a. O. p. 18, n. IX.

[3]) A. a. O. p. 21, n. XIX.

Kommen Mohamed's vom Geiſte verheißen wäre. Und eben ſo nichtsſagend iſt der Vorwurf, als ob die Chriſten die bezügliche Verheißung aus dem Evangelium getilgt hätten. Die Saracenen gleichen, zu dieſer Berufung auf das Evangelium Zuflucht nehmend, einem angeblichen Gläubiger, der einen Schuldbrief vorweist, in welchem gar nichts von dem Verlangten ſteht. Aus den eigenen Erzählungen der Saracenen geht vielmehr hervor, daß ihr Prophet vom Teufel beſeſſen war. Nachdem er einſtmals die Saiſſa wegen Verdacht des Ehebruches entlaſſen hatte, ſtürzte er plötzlich zuſammen, ſo daß ſelbſt ſeine Freunde meinten, er ſei durch eine himmliſche Kraft getödtet worden. Aus ſeiner Erſtarrung erwachend ſagte er, der Scheidebrief habe ihn zu Boden geſchmettert, und er habe nun, durch einen Engel belehrt, daß Saiſſa von ihrer Schuld losgeſprochen ſei, ſie wieder in die eheliche Gemeinſchaft aufgenommen. Die Dispute Abukara's ſind in der Regel ſehr lebendig und zum Theile auch witzig, ſinnreich und originell. So jener über die Homouſie des Sohnes [1]). Gott muß Herrſcher ſein; er muß es von Ewigkeit her, ſeiner Natur nach ſein, und darf es nicht erſt zufälliger Weiſe durch die Creaturen geworden ſein. Den hiemit geſtellten Bedingungen des göttlichen Herrſcherthumes entſpricht einzig das chriſtliche Dogma vom Vater als Princip des weſensgleichen Sohnes. Die Anerkennung der Weſensgleichheit ſucht Abukara dem Saracenen durch die Frage abzulocken, was Jemanden geſchehen würde, wenn er einen menſchlichen Herrſcher als König der Eſel begrüßen würde. Und doch fallen Eſel und Menſch noch unter Ein Genus; nicht ſo Schöpfer und Geſchöpf. Alſo muß Gott ein ſeiner würdiges Herrſcherthum zufallen; welches er, wie geſagt, darin beſitzt, daß er Princip des weſensgleichen Sohnes iſt. Ein anderer Disput betrifft die hypoſtatiſche Union der Naturen in der Perſon Chriſti [2]). Der Saracene meint, wie der Menſch erſt durch Vereinigung von Leib und Seele eine Hypoſtaſe wird, und weder vor der Erzeugung, noch nach dem Tode dieſe Hypoſtaſe iſt, ſo ſei auch Chriſtus vor ſeiner Empfängniß und nach ſeinem Tode anypoſtatiſch zu denken. Theodorus Abukara erwidert hierauf, daß Chriſtus

---

[1]) A. a. O. p. 22, n. XXIV.

[2]) A. a. O. p. 26, n. XXXII.

von Ewigkeit her Gott war, und die Eigenheit dieſer göttlichen Weſenheit niemals verloren hat, während im Sinne des Einwurfes die Weſensgleichheit der an ſich unſterblichen Seele in der Vereinigung mit dem Leibe untergegangen ſein ſoll. Eben ſo blieb die Gottheit nach dem Verſcheiden Chriſti mit Leib und Seele Chriſti vereiniget. Der Saracene wundert ſich über dieſe doppelte Verbindung des göttlichen Wortes mit den getrennten Hälften der Menſchheit Chriſti, deren eine in der Vorhölle, die andere im Grabe geweſen. Die Verwunderung des Saracenen dünkt Theodor eben ſo ſeltſam, als wenn derſelbe Anſtoß nähme, daß ſein Gott in den beiden Moſcheen zu Mecca und Medina zugleich gegenwärtig ſei. — Auch die chriſtliche Monogamie wird einer Controverſe unterworfen. Der Saracene meint, wenn der Chriſt die Polygamie verabſcheue, ſo müſſe er auch die Monogamie verwerfen, welche ſich zum generellen Übel der Polygamie als particuläres Übel verhalte. Abukara verwirft dieſe Art der Gegenüberſtellung; Polygamie und Monogamie verhalten ſich nicht wie Allgemeines und Beſonderes, ſondern wie Übermaaß und gerechtes Maaß. Der Saracene gibt auf Abukara's Frage zwei Zwecke der Ehe an, das Vergnügen des Mannes und die Erzeugung der Kinder. Da er zugeben muß, daß Adam urſprünglich mehr Wonne genoß, als je einem Menſchen nach ihm zu Theil geworden, ſo kann er ſich auch dem weiteren Schluſſe nicht entziehen, daß die monogame Ehe Adam's die wonnereichſte geweſen ſein müſſe. Eben ſo muß er zugeben, daß, wenn je hinſichtlich des Fortpflanzungszweckes eine Polygamie nothwendig geweſen wäre, dieß zu der Zeit nothwendig geweſen ſein müßte, als noch die wenigſten Menſchen waren, alſo gleich nach Adams Erſchaffung. Das Weib iſt ſchwächer und ſinnlicher als der Mann; und doch geſtattet Mohamed einem Manne viele Weiber, vielen Weibern aber nur Einen Mann. Dieß ſei widerſinnig. Die chriſtliche Ehe vereint getrennte Familien und Geſchlechter; die mohamedaniſche Polygamie ſät in der einen und ſelben Familie unſäglichen Zwiſt und Hader, der oft die äußerſten Folgen herbeiführt.

Johannes Damascenus und Theodorus Abukara ergiengen ſich nur in gelegentlichen Erörterungen der Gegenſätze zwiſchen Chriſtenthum und Islam. Nicetas hingegen, der Byzantiner, rückt ein Jahrhundert ſpäter mit einer ausführlichen, zuſammenhängenden

Widerlegung des Islam in's Feld. Sein Buch wider Mohamed [1]) iſt die ausführlichſte unter den bis jetzt gedruckten Streitſchriften der älteren orientaliſchen Kirche wider den Islam. Unter Vorausſchickung eines einleitenden Theiles, welcher die chriſtliche Gotteslehre auseinanderſetzt, gibt Nicetas eine in's Detail gehende Schilderung und Kritik des Koran, und beſpricht hierauf eine Reihe der vornehmſten Puncte in den Behauptungen und Lehren Mohamed's. Der Koran iſt ein rohes Gemenge von vielerlei Dingen (*ἀγροικικὸν βιβλίδιον*) und entbehrt, weit davon entfernt, ein göttliches Buch zu ſein, ſelbſt jener menſchlichen Kunſt, durch welche weiſe Männer ihren Schriftwerken Reiz und Bedeutung zu geben wiſſen. Sein Abſtand von Werken menſchlicher Weisheit iſt ſo groß, wie jener der unvernünftigen Thiernatur von der menſchlichen Vernunft. Da er nun, kein göttliches und kein menſchlich verſtändiges, dennoch ein geiſtiges Erzeugniß iſt, ſo kann er nur das Product dämoniſcher Eingebung ſein. Er entbehrt einer einheitlichen Phyſiognomie, ſo daß man ihn weder ein theologiſches, noch ein philoſophiſches, moraliſches oder hiſtoriſches Werk nennen kann. Wol aber enthält er in jeder dieſer Beziehungen die gröbſten Irrthümer. Er ſchreibt Gott eine Kugelgeſtalt zu [2]), läßt den Menſchen aus einem Blutegel entſtehen [3]), fordert auf, durch Rache am Feinde ſich Genugthuung zu verſchaffen, und hält Chriſtum für Moſis Schweſterſohn. Er befiehlt wol Achtung der Schriften des alten und des neuen Teſtamentes, aber lediglich nur, um daſſelbe Anſehen auch

---

[1]) *Νικητα Βυζαντιου Φιλοσοφου ἀνατροπη της παρα του Ἀραβος Μωαμετ πλαςογραφηθεισης βιβλου.* Nov. Bibl. Patr. Tom. IV, p. 323 — 408.

[2]) Dieß iſt ein Irrthum, welchen auch Euthymius Zygabenus wiederholt. Bereits Kaiſer Manuel der Komnene wollte, wie Nicetas Choniates erzählt, dieſe Anſchuldigungen aus den byzantiniſchen Religionsbüchern entfernt wiſſen; ſpäter hat Reland (Mohamedanica II, 3) den Ungrund derſelben nachgewieſen. Der Irrthum ſtammte ohne Zweifel daher, daß das dem arabiſchen samdun in der griechiſchen Überſetzung ſubſtituirte *ὁλοσφυρος* in verfehlter Abſchrift *ὁλοσφαιρος* geleſen wurde.

[3]) Auch dieß iſt eine Irrung, die nicht bloß von Euthymius, ſondern auch Nicetas Choniates (vgl. Spicilegium Romanum, 1837 ff. Tom. IV, p. 492) nachgeſprochen wurde. Grund dieſer Irrung war, daß man das arabiſche alkun (Sure 96, 2) nicht in ſeiner eigentlichen Bedeutung: sanguis coagulatus, ſondern in der übertragenen: hirudo, überſetzte.

für ſeine angeblichen Offenbarungen anſprechen zu können, und ohne zu merken, daß jene heiligen Schriften nicht für, ſondern wider ihn Zeugniß geben. Den Glauben an ſeine Lehre erklärt er für eine Wirkung Gottes, nicht minder den Unglauben. Um ſich auch bei Juden und Chriſten Glauben zu verſchaffen, hat er ihren heiligen Urkunden Mancherlei entnommen, aber in ruchloſer Rohheit umgedeutet. So verſpricht er ſeinen Anhängern die Freuden des Paradieſes; dieſe beſtehen im Genuſſe ſchöner Weiber, angeſichts Gottes; denn Gott kennt keine Scham [1]). Im Paradieſe wird man eſſen, trinken und verdauen, wie auf Erden [2]). Er führt die Verfaſſer der heiligen Schriften öfter namentlich an, hütet ſich aber wol, ihre Ausſprüche beizubringen; oder wenn es geſchieht, ſo kommen ſie gefälſcht vor. Sehr Vieles hat er aus dem verabſcheuungswürdigen Manichäismus entlehnt; ſo einige Namen von Dämonen, und frevelhafte Schwüre bei denſelben, Weiheſprüche für die ihrer Verehrung gewidmeten Orte; aus ihnen ſollen die Apoſtel und Propheten gewählt worden ſein. Dabei die offenbar aus der Beſorgniß, man möchte ihm nicht trauen, eingegebenen Aufforderungen, daß man ihm doch glauben möge; wo nicht, ſo mögen Juden und Chriſten das von ihm Geſagte in ihren Büchern aufſuchen, als ob dieſe nicht gerade das vorauskündeten und lehrten, was er eben verwirft, nämlich die ewige Zeugung des Wortes (Jeſai. 58, 8) und die Incarnation deſſelben? Der Schöpfung des Menſchen läßt er eine Berathung Gottes mit den Engeln vorausgehen; dieſe rathen dawider, weil ſie den künftigen Fall des Menſchen vorausſehen. Deßungeachtet erſchafft ihn Gott. Moſes zeigt den Juden Gottes Befehl an, eine Kuh zu opfern. Die Juden wiſſen nicht, wie die Kuh beſchaffen ſein ſolle; Moſes ebenfalls nicht. Endlich nach vielem Fragen erfährt er es von Gott. Von Salomo behauptet er, derſelbe hätte ſich zeitlebens von jedem Irrthum frei erhalten. Ferner

---

[1]) Dieſe letzten Worte (Sure 2, 25) bezieht Nicetas mit Unrecht auf das vorhergehend Geſagte; ſie ſtehen vielmehr mit einem nachfolgenden Satze in Verbindung: Porro Deus non erubescat, ut proponat parabolam u. ſ. w. Auch ein anderer griechiſcher Polemiker hat dieſe Stelle mißdeutet; vgl. Moynius Var. Sacr. Tom. I, p. 447.

[2]) Nicetas Choniates ſetzt hinzu, daß die Samaritaner in's Himmelreich werden eingelaſſen werden, um den Unrath und Unflath der ſeligen Moslim aus dem Paradieſe hinauszuſchaffen; ſiehe Moyn. l. c.

weiß er von zwei Engeln Arioth und Maroth, welche von Babylon gekommen ſein ſollen, und unter göttlicher Gewährung mit Anſtiftung böſer Dinge und Verführung der Menſchen ſich beſchäftigen; unter Anderem haben ſie auch die Ehen der Androgynen getrennt [1]). Daß er bei dieſer Gelegenheit Abſcheu gegen die Dämonen und ihren Fürſten, den Teufel, äußert, iſt lediglich auf Täuſchung Einfältiger abgeſehen. Er ſchuldiget Juden und Chriſten des gegenſeitigen Haders an und behauptet, daß er berufen ſei, zwiſchen ſie mit der höheren ausgleichenden Wahrheit zu treten. Von Allem, was er ſpricht, iſt nur dieß richtig, wenn er — freilich bedingnißweiſe — alle mögliche Schmach auf ſich herabruft, wofern er nämlich die Wahrheit reden ſollte; er betheuert bei Sonne, Mond und Sternen, bei Leuchtkäfern, Jagdhunden, Bäumen und mit anderen dämoniſchen Schwüren, daß der Gott Abraham's und Chriſti auch der Urheber der von ihm gelehrten manichäiſchen Lehre ſei. Dabei wirft er alle Namen der Sectengeſchichte unter einander, verwechſelt Perſonen und Zeiten der jüdiſchen Geſchichte, und verwirrt den Contexte ſeiner Reden gleich einem Raſenden oder Wahnwitzigen. Abraham und Ismael ſollen mit einander einen Tempel gebaut haben. Seine Anhänger müſſen betend ihr Haupt nach Süden gegen das Venusbild bei Baka wenden; daſelbſt führen fanatiſche Andächtige raſende Tänze aus, im Kreiſe ſich drehend, bis ſie ſchwindelnd zu Boden fallen. Der Unterſchied reiner und unreiner Thiere iſt nach ſeinen Worten eine Erfindung des Satans; er verbietet ſeinen Anhängern nur das Schweinefleiſch. Wenn der Monat Ramida kommt, ſollen ſeine Anhänger am Tage faſten; am Abende aber ſollen ſie eſſen und trinken, und Nachts mit ihren Weibern ſich erluſtigen. In ſolcher Art bildet er die Moſaiſche Geſetzgebung nach, zu welcher ſein Buch ſich verhält, wie der Affe zum Löwen. So viel über die zweite Sure. In der dritten Sure macht er Maria zur Tochter einer Concubine Jambre's, das bei Lucas erwähnte neunmonatliche Schweigen des Zacharias verkürzt er zu einem dreitägigen, läßt den Jeſusknaben mit dem kindiſchen Spiele läppiſcher Wunder ſich unterhalten, den Salomo hält er für älter als Moſes, dieſen aber, wie ſchon erwähnt, für einen Zeitgenoſſen von Zacha-

[1]) Dieß beruht auf einer irrthümlichen Überſetzung von Sure II, 102.

rias und Maria. Möchte er doch, wenn er uns nicht glaubt, sich bei den Samaritern, Juden, Persern, bei den griechischen Historikern über die Chronologie der biblischen Geschichte Rathes erholen! Sich selbst nennt er einfach einen Propheten, als wollte er der aus seinen großen Prätensionen nur zu gut sich erklärenden Meinung zuvorkommen, er sei etwa gar ein Engel oder Erzengel. Er läßt seinen Gott mit Dingen drohen, die geschehen werden, wenn der Prophet getödtet werden sollte; also weiß sein Gott nicht gewiß, was in Zukunft geschehen werde, und kann sich darüber nur bedingnißweise äußern. — Die vierte Sure verbietet den Moslim unter Anderem, über den Koran zu grübeln und ihn mit anderen Religionsurkunden zu vergleichen; am jüngsten Tage werden sie schon erfahren, ob er das Wahre und Rechte sage. Indem Mohamed den Unglauben der Nichtmohamedaner den Einwirkungen seines Gottes zuschreibt, macht er ihn zu einem Betrüger. Um das christliche Incarnationsdogma zu beseitigen, verdreht er die Erzählung 2 Mos. 20, 19 dahin, als ob Gott die Bitte, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen, mit Tödtung durch Feuer und Schwert gestraft hätte. Er sagt, um die Auferstehung Christi läugnen zu können, Christus habe nur zum Scheine gelitten; die Auferstehung will er deßhalb nicht zugeben, damit seine Anhänger nicht etwa von ihm nach seinem Tode ein ähnliches Wunder erwarten und bei Nichteintritt desselben von ihm abfallen. — In der fünften Sure erinnert er sich, daß Johannes der Täufer von Christus der letzte der Propheten genannt werde; aber diese Worte sind nur mit Beziehung auf die zu den Juden geschickten Propheten gemeint. So will er sein eigenes Auftreten nach Christus motiviren. In der sechsten Sure nennt er das Gesetz des alten und des neuen Testamentes ein Werk des Satans. Die siebente Sure erzählt, daß Gott den Engeln befohlen habe, Adam anzubeten; alle gehorchten mit Ausnahme Belial's, der sich wider Gott auflehnte und den Adam verachtete, weil er aus Erde gebildet worden, Belial aber aus Feuer. Nebstdem nennt sie eine Reihe unbekannter Propheten, welche vor und nach Noe bis Moses erschienen sein sollen; endlich versetzt er die Erzählung von dem wunderthätigen Stabe Mosis, der aus dem Felsen Wasser schlug, mit abgeschmackten Einfällen; er läßt einige starrköpfige Juden, die an das Wunder nicht glauben wollten, in Affen verwandelt werden. In der achten

Sure fordert Mohamed zum Kriege wider die Chriſten auf, und verlangt für Gott und ſich den fünften Theil der Beute. Wol wiſſend, daß der Zorn Gottes die Chriſten um ihrer vielen Sünden willen züchtige, behauptet er, daß es darum geſchehe, weil ſie bekennen, daß Chriſtus zur Rechten des Vaters ſitze; als ob die Schrift nicht an vielen Beiſpielen frommer und ſündiger Menſchen lehrte, daß Gott auch über wahre Gläubige Ungemach kommen laſſe. Und werden etwa auch die dem Raube oder der Schlachtung anheimfallenden Thiere wegen ihrer Sünden gegen Gott geſtraft? In der neunten Sure ſchuldiget er Juden und Chriſten des Abfalles vom wahren Gotte an; die einen hätten Israel, die anderen Chriſtum an Gottes Stelle geſetzt. Er möge die Juden fragen, in welchem Sinne ſie Israel für Gottes Sohn halten. Wir Chriſten aber verweiſen ihn bezüglich unſeres Glaubens an Chriſtus und den dreieinigen Gott an die auch von ihm anerkannten Bücher des alten und neuen Teſtamentes Matth. 3, 17; Luc. 19, 35; Joh. 12, 28; 1 Moſ. 1, 26; 3, 22; 5 Moſ. 6, 4; Dan. 7, 13, und erkennen in ſeinen Worten (Sure 9, 33) die vom Apoſtel (2 Theſſ. 2, 4) geweisſagten Kennzeichen des Antichriſts. Nebſtdem zeigt er ſich als einen boshaften, geſchwätzigen, feigen, zornigen, argwöhniſchen und anmaaßenden Menſchen; es iſt ſchwer zu ſagen, was er von der Verworfenheit des Teufels nicht an ſich hätte. In den folgenden Suren kommt er wieder auf Vorgänge aus der altteſtamentlichen Geſchichte zurück, die er nach ſeiner gewohnten Weiſe entſtellt. Einmal beruft er ſich auf ſchriftliche Urkunden, ein anderes Mal ſagt er, er wiſſe dieß Alles aus Eingebung. Die dreizehnte Sure beginnt in erhaben ſein wollendem Style: Gott donnert, erkennet in mir ſeinen Propheten; Gott blitzet, erkennet in mir ſeinen Propheten; Gott hat alles Gethier und Gewächs der Erde geſchaffen, erkennet in mir ſeinen Propheten. Dieſe Apoſtrophe ſollte von Rechtswegen noch weiter in's Einzelne fortgeführt werden; etwa ſo: Der Eſel yaht, erkennet in Mohamed Gottes Propheten! Die Rinder brüllen, erkennet u. ſ. w. Die Hunde bellen, die Weſpen ſummen, erkennet u. ſ. w. In der ſiebenzehnten Sure läßt er Gott ſagen, daß die Städte, deren Untergang beſchloſſen iſt, früher durch ein von Gott ſelber geheißenes wollüſtiges und diſſolutes Treiben ſich zu Grunde richten müſſen. Ferner behauptet er, daß es auch unter den Engeln

einen Unterſchied von Mann und Weib gebe[1]). — Nachdem Nicetas die erſten achtzehn Suren im Beſonderen vorgenommen, bezieht er ſich noch ſummariſch auf einzelne Stellen der übrigen (Sure 19, 23; 21, 79; 24, 12. 23; 27, 16. 18; 34, 11; 37, 1. 6; 47, 16; 51, 1; 52, 1; 53, 1. 24; 54, 1; 61, 6; weiters auf die Anfangsworte der Suren 68, 69, 75, 77, 79, 85, 86, 89—95, 97—99; ferner auf die Suren 100, 101, 103, 105, 108, 111, 113, 114) und gibt ſodann eine Überſicht und Kritik der wichtigſten und vornehmſten Puncte im Lehrſyſtem des Mohamedanismus. Es ſind dieß die bereits öfter erwähnten Puncte über Wort und Sohn Gottes, über Gott als Urſache des Böſen, über die paradieſiſchen Ehefreuden, über den Geſchlechtsunterſchied der Engel, daß Gott weder ein Zeugender, noch ein Gezeugter ſei u. ſ. w. Einer beſonderen Rüge wird auch Sure 21, 28 unterzogen, wo eine Fürbitte der Engel zwar zugegeben, aber als wirkungslos erklärt wird. Die Abkunft von Abraham's Sohne Ismael gibt den Moslim gar kein Recht, ſich für Söhne der Verheißung zu halten; ſie können keinen anderen Segen aufweiſen, als jenen, der auch den Vögeln und Thieren der Erde zu Theil wurde, daß ſie nämlich ſich zahlreich vermehren ſollen. Eben ſo wenig iſt ihre Beſchneidung ein Beweis, daß ſie ein Volk Gottes ſind; wer ſich in der Hauptſache von ſeinem Herrn losſagt und einem anderen Herrn zuwendet, kann nicht mehr wegen geringerer Dinge, die er noch nach dem Willen des früheren leiſtet, deſſen Diener genannt werden. Nicht um das äußere Zeichen, ſondern um die Sache handelt es ſich; nicht um particuläre Merkmale, ſondern um die univerſell entſcheidenden. So ſind z. B. zweifüßig, ſterblich bloß particuläre Merkmale, die für ſich allein noch nicht das Weſen des Menſchen ausmachen; gleicherweiſe verhält es ſich auch mit der Beſchneidung.

Außerdem exiſtiren von Nicetas dem Byzantiner noch zwei Antwortſchreiben[2]) auf zwei Briefe, welche ein philoſophiſch gebildeter Saracene an den Kaiſer Michael (842—867) geſchickt hatte. Der erſte Brief hatte gewiſſe dialektiſche Schwierigkeiten, rückſichtlich der chriſtlichen Trinitätslehre beregt: Der Erzeuger gehe dem Erzeugten voraus, alſo könne Chriſtus nicht mit dem Vater gleicher Gott von

[1]) Reland: Mohamedica II, c. 13 gibt dieß nicht als Mohamed's Anſicht zu.

[2]) Nov. Patr. Bibl., IV, p. 409—431.

Ewigkeit ſein. Nicetas erwidert, daß der Oberſatz des Mohamedaners nur von den Creaturen gelte, auf Gott aber nicht anwendbar ſei, weil in Gott die creatürlichen Urſachen der Priorität wegfallen. Die creatürliche Potenz muß erſt zum Zeugen befähiget werden, muß alſo früher vorhanden ſein als das zu Zeugende; in Gottes vollkommenem Sein fällt dieſe Vorausbedingung hinweg. Das Zeugen drückt eine Relation zwiſchen Zeugendem und Gezeugtem aus; Gott iſt ſeinem Weſen nach Zeugender; alſo muß er von Ewigkeit her gezeugt haben und der Sohn gleich ewig mit ihm ſein. Bei Gott fällt jede Urſache hinweg, wodurch eine des Zeugens fähige Potenz an ihrer actuellen Bethätigung gehindert werden könnte; alſo zeugt er ſeit ewig. — Aber — wendet der Saracene ein — wenn Zeugender und Gezeugter als ſolche Ein Princip haben, ſo beſteht ja zwiſchen ihnen die Relation nicht, die im Zeugen vorausgeſetzt wird. Darauf iſt zu erwidern, daß umgekehrt gerade aus der factiſch beſtehenden und ohne Widerſpruch denkbaren Relation die Coäternität von Vater und Sohn zu folgern iſt. Der vom Gegner gebrauchte Ausdruck Princip iſt jedoch ganz unſtatthaft; in Gott kann gar kein Princip ſeines Weſens geſetzt werden, weder ein principium effectivum, noch ein principium formale, materiale, finale, instrumentale, exemplare, temporale, causale. Die Coäternität beider in Einem Weſen ſchließt auch die Societät und Mittheilung aus, auf deren Begriff der Gegner die Möglichkeit einer Separation oder Mißhelligkeit Beider ſtützt, oder auch eine Bedürftigkeit des Sohnes daraus folgert. Soll ſich die Einheit der Natur mit einer Mehrheit der Perſonen nicht vertragen, ſo müſſen auch Petrus und Paulus vermöge der Einheit ihrer Naturen Eine Perſon ſein. Der Gegner macht ſich des auf Homonymie geſtützten Sophisma ſchuldig. Die der chriſtlichen Logoslehre zur Laſt gelegte Lehre einer Zweiherrſchaft wird an ihren Anhängern (Manichäern) im byzantiniſchen Reiche mit der Todesſtrafe verfolgt, während eben die Saracenen Begünſtiger der Manichäer ſind.

Der zweite Brief ſetzt dieſen Gegenſtand fort und kommt auch noch auf einige andere Differenzpuncte zwiſchen Chriſten und Mohamedanern. Der Mohamedaner läugnet die Gottähnlichkeit des Menſchen, da Gott über allen Vergleich erhaben ſei. Nicetas gibt dieß in Hinſicht auf die Subſtanz Gottes zu; behauptet aber, daß es hier vielmehr um Analogien des göttlichen Weſens ſich handle,

die auch in den Creaturen gefunden werden. Der Menſch iſt Bild Gottes durch ſeinen freien Willen; er iſt Bild (εἰκών) der göttlichen Dreieinigkeit, indem in ihm νοῦς, λόγος und πνεῦμα ſind; er iſt Gleichniß (ὁμοίωσις) durch gnadenreiches Theilhaben an Gottes überweſentlichem Licht, Leben, Weisheit, Macht, Güte, Gerechtigkeit u. ſ. w. Endlich auch noch eine Digreſſion über den Satz des Saracenen, daß es unerlaubte und erlaubte Tödtungen gebe, und zu letzteren die Tödtung ſolcher gehöre, welche Gott einen Genoſſen geben.

Eine andere hieher gehörige Schrift iſt das vom Erzbiſchof Samona von Gaza verfaßte Geſpräch mit einem Saracenen über den Leib und das Blut Jeſu Chriſti [1]). Samona ergieng ſich einmal mit mehreren Freunden und Begleitern, unter welchen auch ein vornehmer und gebildeter Saracene war. Nachdem von verſchiedenen Dingen geſprochen worden, hub plötzlich der Saracene an: Wie mögt ihr Chriſtenprieſter das Volk ſo arg täuſchen und ihm zumuthen, ein aus Mehl gebackenes Brot für den Leib Chriſti zu halten und zur Vergebung der Sünden zu genießen! Samona leitet durch Fragen den Saracenen dahin, daß er zugeſtehen muß, die Verwandlung des Brotes in Fleiſch ſei nichts Unerhörtes, da es ja in jedem Menſchenleibe dieſer Verwandlung unterliegt. Das Agens der Verwandlung iſt im Menſchenleibe die warme kochende Leber; dieſer entſpricht im euchariſtiſchen Verwandlungsacte (μεταβολή) das göttliche Feuer des heiligen Geiſtes. Sollte dieſer nicht bewirken können, was die menſchliche Leber vermag? Iſt Gottes Macht ſtark genug, um aus der Samenfeuchtigkeit einen Menſchen zu bilden, ſo wird ſie auch die euchariſtiſche Verwandlung zu bewirken im Stande ſein. Die Samenfeuchtigkeit hat mit dem göttlichen Ebenbilde nicht mehr gemein, als das Brot mit dem Menſchenleibe. Chriſtus gibt ſich in dieſer heiligen Gabe zu ihrer Stärkung und zu ihrem Troſte, zur Heiligung ihrer Seelen und Bewahrung ihrer Seelen und Leiber für die Ewigkeit. Die Euchariſtie iſt nicht bloßes Sinnbild, ſondern der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Chriſti; der aus Nichts ſchaffen kann, muß auch das Geſchaffene verwandeln können. Chriſtus gibt ſich ſeinen Gläubigen gerade unter dieſen und keinen anderen Geſtalten, weil ſie im vor-

[1]) Bibliotheca Magna Patrum, XI, p. 476 ff.

zugsweiſen Sinne Alimente ſind, und Gott will, daß das Natürliche das Mittel der Erhebung zum Übernatürlichen ſei. Er gibt ſich uns nicht unter der Geſtalt des Fleiſches, weil dieß eine Ehre wäre, welche anzunehmen wir nicht wagen würden, und welche uns von Seite der Ungläubigen den Vorwurf unmenſchlicher Rohheit zuziehen würde. Der Saracene fragt, ob denn die vielen Theile, in welche das Brot gebrochen wird, viele Chriſtus ſeien, oder nur Einer? Samona erwidert hierauf mit dem Beiſpiele von einem in viele Stücke gebrochenen Spiegel, der in jedem Stücke das Eine Bild zeigt, welches er ungebrochen zeigte; und vom Worte, welches von Vielen gehört, doch nur Eines ſei. Nicht das Weſen, ſondern nur die ſinnlich wahrnehmbare Hülle unterliegt der Theilung, damit Allen die Theilnahme am Leibe des Herrn ermöglichet werde. Der Saracene geſteht, ganz unerwartete Aufſchlüſſe über den beregten Gegenſtand erhalten zu haben, und ſchließt das Geſpräch mit achtungsvollem Danke gegen Samona.

Der Mönch Euthymius nahm nicht nur in ſeiner bereits erwähnten Panoplia auf den Islam Bezug, ſondern verfaßte auch eine beſondere Streitſchrift wider denſelben in Form eines Geſpräches [1]), in welchem alle vorzüglicheren Differenzpuncte zwiſchen Chriſten und Moslim erörtert werden. Hier mögen einige bei den früheren nicht vorgekommene Gedanken dieſer Schrift eine Stelle finden. Warum mußte denn Gott ſelber Menſch werden? Um den Teufel zu beſiegen — antwortet Euthymius — und die Menſchen zu retten. Der Saracene: Genügte es denn nicht, daß Gott einen Engel zum Kampfe wider den Teufel ſendete oder dieſen durch ein einziges Wort ſeiner Macht vernichtete? Euthymius: Ein unmittelbarer Kampf Gottes mit dem Teufel würde nur dem Hochmuthe deſſelben, und ſeinem Begehren, Gott gleich zu ſein, geſchmeichelt haben. Wie der Teufel den Menſchen zum Falle brachte, ſo ſoll er auch wieder durch einen Menſchen überwunden werden; darum iſt Gott ſelber Menſch geworden. Der Gottmenſch iſt beim Propheten Jeſaias deutlich geweiſſagt (Jeſai. 9, 6). Als Zeugen für die Incarnation können wir Abraham (1 Moſ. 17, 7), David

[1]) *Του ἁγιου πατρος ἡμων Εὐθυμιου Μοναχου διαλεξις κατα Σαρακηνου φιλοσοφου περι πιςεως ἐν τῃ πολει Μελιτηνης.* Nov. Patr. Bibl. IV, p. 443—454.

(Pſalm 49, 3; 17, 10), Jeremias (Baruch 3, 36. 38), Jeſaias (Jeſai. 7, 14) anführen. Gottheit und Menſchheit ſind ohne Verluſt ihrer eigenthümlichen Weſenheiten vereinbar wie Feuer und Eiſen. So ſind auch in der Perle Muſchelkalk und Sonnenglanz vereiniget, ohne daß einer der beiden Theile der Compoſition an ſeiner Weſenheit Einbuße erlitte. Reibt man die Perle, ſo leidet der ſtoffliche Muſchelkalk, nicht aber der Sonnenglanz; ſo konnte auch Chriſtus als Menſch leiden, während ſeine Gottheit impaſſibel blieb. Wie die Theile einer zerſchlagenen Perle noch immer Glanz haben, ſo blieb auch die Gottheit Chriſti nach der Trennung ſeines Leibes von ſeiner Seele mit beiden vereiniget. Neben einigen anderen Fragen des Saracenen über Bilderverehrung, Beicht, Verſchiebung der Sendung des heiligen Geiſtes auf die Zeit, wo Chriſtus nicht mehr auf Erden weilte, kommt auch auf das angebliche Zeugniß des Propheten Jeſaias für Mohamed die Sprache. Euthymius gibt zu, daß Jeſaias über Mohamed weiſſage, aber in ganz anderem Sinne; als Beleg hiefür wird Jeſai. 9, 14 citirt. Neben anderen bereits von den Vorgängern des Euthymius erwähnten Zügen aus dem Leben Mohamed's wird auch dieſer erwähnt, daß er im Rauſche ſeinen Lehrer, den Neſtorianiſchen Mönch, tödtete; von daher ſchreibt ſich das von ihm erlaſſene Weinverbot. Ferner wird die Frage aufgeworfen, was die von Mohamed erwähnten 124,000 Propheten Gottes ſollen, woher ſie kamen, wann ſie lebten, wozu der allmächtige Gott ihrer aller bedurfte? Mit dieſen und ähnlichen Erörterungen geht der Dialog zu Ende. Der Saracene erklärt ſich ſchließlich für beſiegt und begehrt die Taufe.

Der die Mohamedaniſche Lehre betreffende Abſchnitt im Thesaurus orthodoxae fidei des Nicetas Choniata [1]) bietet im Weſentlichen nichts Neues, ſondern faßt nur das von den Vorgängern bereits öfter Geſagte zuſammen. Mohamed hat ſeine Lehre aus dem Umgang mit Juden und chriſtlichen Häretikern geſchöpft. Von den Juden entlehnte er die Lehre von dem Einen Gotte, von den Arianern die Anſicht, daß Gottes Wort und Geiſt Geſchöpfe ſeien, von den Neſtorianern die Anthropolatrie; nebſtdem hat er die Schriften des alten und neuen Teſtamentes für ſeine Zwecke ausgebeutet, und ſeine Viſionen mit Reminiscenzen aus denſelben ausgeſtattet.

[1]) Spicileg. Rom. Tom. IV. (Rom. 1840), p. 483—497.

In der abendländiſchen Kirche wurde die erſte Bekanntſchaft mit dem Koran durch den Abt von Clugny, Peter den Ehrwürdigen, veranlaßt, welcher zu dieſem Zwecke eigens nach Spanien reiste (1141), und daſelbſt durch den Magiſter Petrus von Toledo, durch Robertus Retinenſis und Herrmann von Dalmatien unter Mitwirkung eines Arabers, Namens Mahmud, eine Überſetzung des Koran anfertigen ließ [1]). Er ſchrieb auch eine Widerlegung des Koran in vier oder fünf Büchern, deren zwei von Martene aufgefunden worden ſind; von den zwei folgenden weiß Martene nur die Capitelüberſchriften anzugeben [2]). Auch exiſtirt eine von Petrus Venerabilis abgefaßte Summula brevis der Hauptirrthümer des Islam [3]), welche Folgendes als charakteriſtiſch und bemerkenswerth hervorhebt: Die Saracenen oder Ismaeliten läugnen die Trinität und ſubſtituiren ihr einen Binar, die göttliche Weſenheit und deren Seele; Chriſtum halten ſie bloß für einen Propheten, nicht für Gottes Sohn, da Gott nicht zeugen könne; er litt nur ſcheinbar, und wurde, da ihn die Juden tödten wollten, in den Himmel entrückt, wo er bleibt, bis der Antichriſt kommt. Dieſen wird er mit dem Schwerte tödten, die Juden bekehren und die Chriſten, welchen Geſetz und Evangelium längſt abhanden gekommen, vollſtändig belehren, ſodann ſterben, wieder auferſtehen mit den Übrigen, um ſie zu Gerichte zu führen, aber nicht ſelbſt Richter ſein. Mohamed verwirft alle chriſtlichen Sacramente. Wer der eigentliche Urheber dieſer Lehren ſei, darüber wurden von Verſchiedenen verſchiedene Vermuthungen aufgeſtellt; Einige dachten an die Nikolaiten, und leiteten von dieſen die religiöſen Lehren der Saracenen ab. Es iſt aber erwieſen und geht auf's Deutlichſte aus der von Anaſtaſius überſetzten Chronik hervor, daß Mohamed, der zu des Kaiſers Heraklius Zeiten lebte, der Stifter dieſer Secte ſei; ehrgeizig und ſchlau, wie er war, ſuchte er durch Vorgeben einer prophetiſchen Sendung Macht und Einfluß bei ſeinem Stamme zu gewinnen. Er behauptete, es ſei ihm von Gott der Beruf zu Theil geworden, ſein Volk vom Götzendienſte

[1]) Vgl. den Brief des Petrus Venerabilis an den heiligen Bernhard aus Anlaß der Überſendung der Überſetzung Bibl. Magn. Patr. XII, 2. Abth., p. 203. Über das wahrſcheinliche Vorgehen bei dieſer Überſetzung ſiehe Jourdain S. 107 ff.

[2]) Veterum Scriptorum et Monumentorum Collectio, tom. IX, p. 1125 ff.

[3]) Magn. Bibl. XII, 2. Abth., p. 203—205.

zum Glauben an den Einen Gott zu bekehren. Nebſtbei wurde er durch den Neſtorianermönch Sergius mit den Schriften des alten und neuen Teſtamentes, ſo wie auch mit verſchiedenen apokryphen Büchern bekannt, und endlich auch mit den talmudiſchen Lehren der Juden. Aus dem Gemenge dieſer Elemente braute er ſein berüchtigtes Buch, den Alkoran, den er vom Erzengel Gabriel empfangen zu haben behauptete. Er vereinigte Sabellianiſche, Neſtorianiſche, Manichäiſche Irrlehren in Beziehung auf Gott und Chriſtus, befahl die Beſchneidung beizubehalten, da ſie von Ismael, dem erſten aller Beſchnittenen, herrühre, geſtattete Vielweiberei, und verhieß ſeinen Anhängern einen Himmel voll rohſinnlicher Freuden. Man wird ihn nach dieſer ganzen Schilderung richtiger einen Heiden, als einen Häretiker nennen dürfen. Er bildet das Mittelglied zwiſchen Arius und dem Antichriſt; er hat in's Werk geſetzt, woran ſeiner Zeit Porphyrius nach ſeinem Abfalle vom Chriſtenthum durch Gottes barmherzige Fügung zum Frommen der Menſchheit noch verhindert worden iſt; Mohamed hat den größten und ausgebreitetſten Stamm, der faſt die halbe Welt erfüllt, mit ſich in's ewige Verderben geriſſen. Um ſo mehr iſt es zu beklagen, daß bis jetzt gar niemand ſich die Mühe nahm, die Lehren dieſer Secte näher kennen zu lernen und zu ſtudiren; und ſo habe denn ich, Abt Peter von Clugny, nach langem vergeblichen Harren, ob nicht Andere es verſuchen würden, an dieſe Arbeit mich gemacht, habe mich mit großen Koſten in den Beſitz ihres Prophetenbuches geſetzt, und mache es nunmehr öffentlich bekannt, damit andere Männer, mit höheren Gaben ausgerüſtet als ich, in der Kraft des göttlichen Geiſtes gegen dieſen Feind die Waffen ergreifen und ſein Werk widerlegen möchten.

In ſeiner größeren Schrift gegen die Saracenen argumentirt er gegen den Islam zuerſt aus dem Verbote Mohamed's, mit Andersgläubigen ſich in Diſpute einzulaſſen; dieß zeugt von geringem Vertrauen auf Wahrheit und Güte der eigenen Sache. Ferner ſtellt er der gewaltſamen und blutigen Ausbreitung des Islam die friedlichen Eroberungen des Chriſtenthums entgegen. Er tadelt die Willkür, mit welcher Mohamed aus den heiligen Schriften der Juden und Chriſten Einiges angenommen, Anderes verworfen habe. Freilich behaupten ſeine Anhänger, daß dieſe Schriften längſt nicht mehr in unverdorbenem Zuſtande exiſtiren, daher Mohamed ſie nur mit Auswahl habe benützen können. Aber wo ſind die Beweiſe der

angeblichen Fälſchung und Corruption? Im Koran und anderen moslimiſchen Religionsſchriften: Mohamed's Genealogie, Buch des Juden Abdias u. ſ. w., um welche wir Lateiner uns recht wol bekümmert haben, findet ſich keine Spur eines Beweiſes oder auch nur einer Andeutung des Factums einer ſolchen Fälſchung. Doch die Moslim wiſſen von einem Vorfalle zu erzählen, durch welchen die heiligen Bücher der Juden in Verluſt gerathen ſein ſollen; als ſie nämlich aus der babyloniſchen Gefangenſchaft heimkehrten, hätten ſie die heiligen Bücher einem Eſel aufgeladen, der ſich bei der allgemeinen Unordnung des Zuges unbemerkt von den Juden entfernt und irgendwohin verirrt habe, ohne daß er je wieder habe gefunden werden können. So ſeien die ächten Bücher des alten Teſtamentes verloren gegangen. Dieſe lächerliche Fabel ſetzt voraus, daß die Juden nur Ein Exemplar ihrer heiligen Bücher beſeſſen hätten, da deren doch in allen Städten zu finden waren, wie gewiß auch die Moslim viele Abſchriften des Koran beſitzen; ſie ſtreitet mit den ausdrücklichen Angaben 2 Esdra 8, 1. 5; ſie läßt unerklärt, wie der dem ächten Texte ſubſtituirte gefälſchte Text allenthalben ohne Ausnahme und Widerſpruch habe Eingang finden können; zudem iſt auch in den Alkoran Vieles aus dem angeblich unächten Texte hinübergenommen. Eben ſo unwahr iſt es, daß die ächten kanoniſchen Schriften der Chriſten durch die von den römiſchen Kaiſern anbefohlene Vernichtung zu Grunde gegangen ſein ſollen. Es wäre ſonderbar, wenn die Pietät der chriſtlichen Biſchöfe und Prieſter nicht wenigſtens einige Exemplare gerettet hätte; zudem hatte ſich das Chriſtenthum zur Zeit dieſer Verfolgungen auch in Ländern verbreitet, welche dem römiſchen Kaiſer nicht unterthan waren, in Indien, Perſien, Medien, Arabien, Äthiopien. Wie ließe ſich erklären, daß ſich die ganze Chriſtenheit die eine und ſelbe Fälſchung hätte aufdringen laſſen! Wäre nicht auch Mohamed, der die gegenwärtig üblichen Texte benützte, ſelber unter die Getäuſchten mit einzubegreifen? Und wie ſonderbar, daß die Saracenen um ein Factum in der chriſtlichen Welt wiſſen wollen, wovon dieſe nichts weiß! Wol aber geben ſich die Saracenen hinſichtlich ihrer eigenen Religionsbücher groben Täuſchungen hin; ſo verehren ſie die Genealogie Mohamed's als ein heiliges Buch, in welchem nebſt dem Leben Mohamed's auch deſſen angebliche Weiſſagungen über die Succeſſion von zwölf Nachfolgern aus ſeinem Stamme Koreiſch enthalten ſind.

Nun aber hat Mohamed erweislich die Gabe der Weissagung nicht beſeſſen; im ganzen Koran von der 1ſten bis zur 123ſten Sure iſt kein prophetiſches Wort enthalten, und er ſelbſt fordert auf, jede unter ſeinem Namen curſirende Schrift, die mit dem Koran nicht ſtimmt, zu verwerfen. Daß er die Gabe der Vorausſicht nicht beſaß, beweist der Mangel an Vorkehrung gegen die ihm zuſtoßenden Verletzungen ſeines Leibes, Ausſchlagung eines Zahnes, Verwundung ſeines Angeſichtes, Schnitt in die Lippe. Weil er aber die Gabe der Vorausſicht nicht beſaß, ſo hat er ſich nur lügenhafter Weiſe einen Propheten genannt, wie auch ſein Mangel an wunderthätiger Kraft, durch welche wahre Propheten ihre Sendung beglaubigen, und ſein laſterhafter Wandel, ſo wie ſeine grobſinnliche Lehre bezeugt. Er war ein Ehebrecher, und leitete ſeine Anhänger (in der bereits oben von Nicetas erwähnten Stelle der Sure: Mulieres) zur Sodomie an; ſein Koran iſt voll Widerſprüche, er vergißt auf der folgenden Seite, was er auf der vorigen geſagt. Seine Lehre iſt ein Conglomerat aller Häreſien, die es in den ihm vorausgehenden fünf Jahrhunderten der chriſtlichen Ära gab; als Satan's Stellvertreter hat er ſeine ruchloſen Eingebungen einer Horde roher und thieriſcher Menſchen, die zur Erlangung der Kunde von der wahren Lehre nicht befähiget waren, eingeimpft.

War nun auch bei den Bekennern des Islam insgemein wenig Neigung und Empfänglichkeit für das Chriſtenthum vorhanden, ſo gab es doch im chriſtlichen Abendlande der Männer nicht wenige, welche hofften, daß durch die apoſtoliſche Predigt und wiſſenſchaftliche Beweisführung in der mohamedaniſchen Welt eben ſo große Eroberungen gemacht werden könnten, wie durch die Waffen der Kreuzfahrer. Es kamen auch bei der vielſeitigen Berührung von Chriſten und Mohamedanern vereinzelnte Fälle von Bekehrungen vor. Im Jahre 1169 erlebte Papſt Alexander III. die Freude, daß ſich der Sultan von Ikonium, der Sohn einer chriſtlichen Mutter, an ihn wendete, mit der Bitte, ihm erprobte Männer zur vollſtändigen Unterweiſung in der chriſtlichen Lehre zu ſenden. Alexander erfüllte das Begehren des Sultans, und überſendete ihm bei dieſer Gelegenheit ein von Peter von Blois verfaßtes Antwortſchreiben [1]), welches die Hauptpuncte der chriſtlichen Lehre bündig und geſchmack-

[1]) Bibl. Magn. Patrum XII, 2, p. 931—934.

voll zuſammenfaſſend, zu den ſchönſten und anſprechendſten Schriftwerken dieſer Art gezählt werden muß. Wirklich bekehrte ſich der Sultan — wie Sigebert in ſeiner Chronik erzählt — und ließ ſich drei Jahre ſpäter (1172) heimlich taufen. Er begünſtigte lebenslang die Chriſten und herrſchte noch zwanzig Jahre über ſein Reich. Der Wunſch und das Beſtreben, großartigere und bleibendere Erfolge bei den Mohamedanern und bei den ſchismatiſchen Griechen zu erzielen, veranlaßte die Päpſte, namentlich des dreizehnten Jahrhunderts, auf das Studium der morgenländiſchen Sprachen zu bringen. Innocenz IV., Alexander IV., Clemens IV., Honorius IV. ſuchten es dahin zu bringen, daß an der Univerſität Paris dieſe Sprachen öffentlich gelehrt würden. Eifriger als die Univerſität, kamen die Mendicantenorden, beſonders der Predigerorden, dieſen Wünſchen nach. Raimund von Pennaforti gründete als General ſeines Ordens mehrere Anſtalten zur Erlernung der orientaliſchen Sprachen. Mit Unterſtützung der Könige von Caſtilien und Arragonien ließ er über zwanzig Predigerbrüder in der arabiſchen Sprache unterrichten; und dieſe ſollen ſpäterhin über 10,000 Saracenen in Spanien und Africa bekehrt haben [1]). Einer der eifrigſten Miſſionäre war — von Weltluſt zur Frömmigkeit bekehrt und in ſeinen letzten Jahren dem dritten Orden des heiligen Franciscus angehörig — der ſpätere Raimundus Lullus († 1315) [2]), der nebſt-

---

[1]) Raimund's Nachfolger, Johann von Wildenhauſen, ließ ſich die Sache eben ſo angelegen ſein; ſo lautet es in den Acten des Provincialcapitels von Toledo: Cupientes satisfacere mandato magistri et attendentes utilitatem negotii praesentis, praecipue vero futuri, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti assignamus ad studium Arabicum, hoc injungentes in remissionem peccatorum auctoritate magistri et nostra, idque imperantes virtute obedientiae, Fr. Arnoldum Guardia, F. Petrum de Cadireta, F. Raimundum Martin, F. Petrum Ariam, F. Petrum de Puteo, F. Petrum de Sanctofelice, F. Dominicum Estevan, et F. Petrum de Canoles: supradictum vero F. Arnoldum de Guardia aliorum praelatum designamus. Numerum duodecimum complebimus, cum primum facultatem nobis Deus concesserit. Echard et Quetif I, p. 396.

[2]) Vgl. über ſein Leben Acta SS., mensis Junius, tom. V. — Eine Ausgabe ſeiner Schriften, jener nämlich, welche ſich auf die ſogenannte Lulliſche Kunſt beziehen, erſchien mit Commentarien des Jordanus Brunus und Cornelius Agrippa zu Straßburg 1598.

dem auch den Averroismus der chriſtlichen Theologen unermüdlich in zahlreichen Schriften bekämpfte [1]).

Thomas' Erklärungen wider den Islam faſſen zuſammen, was von den vorausgehenden Polemikern der morgenländiſchen und abendländiſchen Kirche gegen denſelben vorgebracht worden. Mohamed's Religion athmet in ihren Lehren und Verheißungen den Geiſt niederer Sinnlichkeit. Zur Begründung religiöſer Wahrheiten hat er nur höchſt vulgäre Gedanken beigebracht, und dieſe noch überdieß mit vielen Fabeleien und Irrthümern vermengt. Er hat ſeine göttliche Sendung durch keine Wunder beglaubiget; er behauptete vielmehr, ſie durch die überlegene Gewalt der Waffen beglaubigen zu müſſen, alſo durch Beweiſe, die auch einem Tyrannen und Räuber für ſein angemaaßtes Recht zu Gebote ſtehen. Die Anhänger, die er zuerſt gewann, waren nicht einſichtige, in göttlichen und menſchlichen Dingen erfahrene, ſondern rohe, thieriſche Wüſtenmenſchen, mit deren Hilfe er ſeine Lehre Anderen aufzwang. Er kann aus den Schriften der ihm vorausgehenden Propheten kein Zeugniß für ſich aufbringen; wol aber hat er, wie aus ſeinem Koran zu erſehen, die Schriften ſowol des alten, wie des neuen Teſtamentes gefälſcht, daher er auch, ſchlau genug, das Leſen derſelben ſeinen Anhängern verbot. Daraus erhellt hinlänglich, daß ſeine Lehre keinen Glauben für ſich in Anſpruch zu nehmen berechtiget iſt [2]).

---

[1]) Hieher gehören folgende Abhandlungen: De lamentatione duodecim principiorum philosophiae, contra Averroistas. — Liber Natalis, sive de Natali pueri Jesu. — Liber de reprobatione errorum Averrois. — Disputatio Raimundi et Averroistae de quinque quaestionibus. — Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam de 100 syllogismis circa mysterium Trinitatis. — Liber de existentia et agentia Dei, contra Averroem. — De ente simpliciter per se, contra errores Averrois. — Ars theologiae et philosophiae mysticae, contra Averroem. — Liber contra ponentes aeternitatem mundi. — Liber de efficiente et effectu. — Liber, utrum fidelis possit solvere et destruere omnes objectiones, quas infideles possunt jacere contra sanctam fidem catholicam. — Declaratio per modum dialogi, edita contra 218 opiniones erroneas aliquorum philosophorum et damnatas ab episcopo Parisiensi. Nebſtdem Sermones contra Averroëm. Die meiſten dieſer Abhandlungen finden ſich handſchriftlich in der Bibliothek des Ordensconventes ad S. Franc. auf Majorka.

[2]) Gent. I, c. 6.

Zu näheren Erörterungen der wichtigſten Einwendungen, welche von den Saracenen wider die chriſtliche Lehre vorgebracht zu werden pflegten, gab ihm die Anfrage eines antiocheniſchen Klerikers Anlaß, auf welche er mit einer beſonderen Abhandlung antwortete [1]). Die controverſen Puncte ſind die Trinität, die Gottheit Chriſti, das Leiden Chriſti, das Abendmahl und die menſchliche Wahlfreiheit. Wie kann Gott zeugen, da er doch kein Weib hat? fragt der Saracene. Er überſieht eben, daß jedes Weſen nach ſeiner Art zeugt, ein geiſtiges Weſen auf geiſtige Weiſe. Auch der Gedanke iſt ein Erzeugniß und gewiſſermaaßen Kind des Geiſtes, wenn ſchon nicht im eigentlichen Sinne, da er nicht die Natur des Erzeugers hat. In Gott fällt aber Denken und Sein zuſammen, daher der Gedanke Gottes von ſich ſelbſt und allem Anderen ſelbſt auch von weſenhafter göttlicher Natur iſt. Dadurch aber, daß Gott immer actu iſt, alſo auch immer denkt, unterſcheidet ſich ſein Zeugen von jedem creatürlichen Zeugen, indem der geſchaffene Geiſt früher iſt, als er denkt, und die zeugungsfähige phyſiſche Potenz zuerſt reifen muß, ehe ſie zeugen kann, und der Zeugungsact ſelber in einem zeitlichen Proceſſe verläuft. Der Sohn oder das Wort Gottes iſt ſomit dem Vater coätern. Gott denkt in Einem Gedanken ſich und alles Andere, und erſchöpft darin ſein ganzes Weſen; alſo iſt der Eine mit dem Vater gleichewige Sohn dem Vater an göttlicher Macht und Vollkommenheit ganz gleich. Jedem Erkennen folgt ein Begehren, deſſen Princip die Liebe iſt; wo vollkommenes Erkennen iſt, muß auch vollkommene Liebe ſein. Das unſichtbare Princip der Selbſtbewegung heißt Geiſt; das Princip eines reinen, der intellectiven Natur angemeſſenen Begehrens und Sich-Bewegens wird mit Recht heiliger Geiſt genannt. Man kann aber nur das bereits Erkannte lieben; deßhalb muß der heilige Geiſt vom Sohne ausgehen. In Gott fällt, wie das Erkennen, ſo auch das Lieben mit dem Sein zuſammen; und wie Gott von Ewigkeit her erkennt, ſo liebt er auch ſeit ewig; alſo muß der Geiſt gleich dem Sohne ſubſiſtent und mit dem Vater gleich ewig ſein. Was von Gott abſolut ausgeſagt wird: Größe, Stärke, Güte u. ſ. w., geht auf ſein Weſen, und gilt von allen drei Perſonen zugleich; die Perſonen ſelber aber ſind

[1]) Declaratio quorundam articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum. Opusc. 3.

nicht durch etwas Abſolutes, ſondern durch ihre aus dem Hervorgang des Wortes und Geiſtes entſpringenden Relationen geſchieden, ſind daher auch nicht drei diſtincte Weſenheiten oder Götter, ſondern Eine Weſenheit und Ein Gott. Bei den Menſchen verhält es ſich anders, und drei Menſchen ſind nicht Eine, ſondern drei Weſenheiten, weil in ihnen die gemeinſame Natur der Menſchheit durch materielle Theilung vervielfältiget wird. Eine ſolche Theilung kann in Gott nicht ſtatt haben. — Um dem Spotte der Saracenen über die chriſtliche Lehre vom Leiden und Tode des Sohnes Gottes zu begegnen, muß zuerſt die tiefere Bedeutung der Incarnationslehre entwickelt werden. Wie Gott durch ſein Wort (d. i. durch die Conception ſeines Verſtandes) Alles begründet hat, ſo ziemt es ſich, daß er in Kraft dieſes Wortes auch ſeine zu Schaden gekommenen Werke erneuere. Unter allen Werken und Creaturen Gottes ſind die geiſtigen die vornehmſten; und dieſe nach dem Falle zu erneuern, gilt der Weisheit für wichtiger, als die etwa eingeſtürzten Himmel wieder aufzubauen. Die geiſtigen Creaturen können durch Mißbrauch ihrer Wahlfreiheit zu Schaden kommen; und der Schaden beſteht in der Verkehrtheit des Willens. Die Willensverkehrtheit der gefallenen Engel iſt vermöge der Immutabilität ihrer Natur irreparabel; die menſchliche Willensverkehrtheit aus dem entgegengeſetzten Grunde reparabel, ſo lange die Verbindung zwiſchen Leib und Seele dauert. Wie bereits geſagt, kommt es dem Sohne zu, die gefallene Menſchheit zu erneuern. Die Erneuerung muß aber der Natur und der Krankheit des Menſchen angemeſſen, alſo auf freithätige, ungezwungene Umkehr deſſelben zur rechten Willensdispoſition berechnet ſein. Dieſe beſteht aber darin, daß er Gott über Alles, und alles Andere nach deſſen Werthe und Range liebe. Zur Erweckung dieſer Liebe war nichts dienlicher, als daß das Wort Gottes ſelber die Menſchheit annahm. Denn dieſer höchſte Beweis göttlicher Liebe mußte, mehr als alles Andere, in den Herzen der Menſchen Gegenliebe hervorrufen; die ſichtbar gewordene Schönheit und Erhabenheit Gottes konnte mehr als Alles den in's Sinnliche verſenkten Geiſtesſinn des Menſchen wieder wecken, und ſeinem Begehren und Streben die Richtung auf das ihm nunmehr faßbar gewordene Ewige und Himmliſche geben; zugleich zeigte die Incarnation dem Menſchen die Möglichkeit, daß auch er zur ſeligmachenden Einigung mit Gott gelangen könne; endlich lernte er Adel und Würde der Menſchen-

natur kennen, und mußte begreifen, daß es eine ſeiner unwürdige Schmach ſei, ſich Creaturen irgend welcher Art in knechtiſcher Dienſtbarkeit hinzugeben. Die Menſchwerdung des göttlichen Wortes iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ob die unwandelbare göttliche Natur ſich in die menſchliche verwandelt hätte; wird doch auch die geiſtige Natur der Menſchenſeele nicht in eine körperliche verwandelt, wenn ſie mit dem Leibe in Verbindung tritt. Die Vereinigung von Leib und Seele im Menſchen, von Gott und Menſchheit in Chriſtus iſt eine Vereinigung, welche ſich dadurch vollzieht, daß die übergeordnete Natur die ihr untergeordnete in Kraft ihrer natürlichen Überlegenheit ſich aneignet. Die Seele beſitzt jedoch nicht für ſich allein alle Vollkommenheit der Menſchennatur, dieſe wird vielmehr durch Vereinigung von Seele und Leib coefficirt; daher ſich beide als Theile des Einen Ganzen der menſchlichen Natur verhalten. Gott aber ſchließt an ſich alle Vollkommenheit in ſich, daher kann ſeine Natur nicht Theil eines anderen Ganzen ſein; in Chriſtus ſind mithin nothwendig zwei Naturen, die göttliche und menſchliche, zu unterſcheiden. Je höher das die untergeordnete Natur beherrſchende Agens ſteht, mit deſto mehr Macht eignet es ſich dieſelbe an; Gott iſt das mächtigſte Agens und von unbeſchränkter Kraft, daher das Wort mit dem Menſchen Jeſus in eine Verbindung tritt, die über jede andere Wirkſamkeit Gottes in den Creaturen und weiters auch über ſeine Einwohnung in den Heiligen erhaben und unausſprechlich iſt. In Kraft dieſer Einigung wird Leib und Seele Jeſu Leib und Seele des Sohnes Gottes. Die Gleichniſſe, durch welche die Vereinigung von Gottheit und Menſchheit in Chriſtus beleuchtet wird, ſind zwar paſſend, aber nicht zureichend; ſo das analoge Verhältniß von Leib und Seele, von innerem und äußerlich vernehmbarem Worte. Denn Leib und Seele ſind doch nur Theile eines Ganzen, das äußere Wort iſt nur Ausdruck des inneren, während die Menſchheit Chriſti nicht bloß Repräſentation ſeiner Gottheit, ſondern weſenhaftes Eigenthum der Perſon Chriſti iſt. Es kann von keinem wechſelſeitigen Beſitze der Gottheit und Menſchheit in Chriſtus die Rede ſein, wie bei integrirenden Theilen oder Relationsgegenſätzen eines Ganzen oder Einer Natur, wie Seele und Leib, Gatte und Gattin, Gott Vater und Gott Sohn; ſondern es fällt auf Seite des Menſchen Jeſus ausſchließlich das haberi, auf Seite des Logos ausſchließlich das habere. Da die Menſchheit

Jesu ausschließlich in der Kraft des Logos ist und subsistirt, so ist dieser das Suppositum oder die Hypostase der menschlichen Natur, und wird als intellectuelle Hypostase Person genannt. Die menschliche Natur in Christus ist, obwol Substanz, keine Hypostase, weil sie durch den Logos getragen ist. Christus ist daher nur Eine Person in zwei Naturen. Das Leiden Christi wird nicht seiner göttlichen, sondern seiner menschlichen Natur zugeschrieben; gleichwol ist der Logos als Hypostase der persönliche Träger aller den Menschen Jesus betreffenden passiven Zuständlichkeiten, Geburt, Leiden, Tod, Begräbniß u. s. w. Deßungeachtet werden sie von Christus nur in Hinsicht auf seine menschliche Natur ausgesagt, wie man überhaupt von einem und demselben Subject in verschiedener Hinsicht Verschiedenes aussagen kann, z. B. von einem Apfel Farbe, insofern er ein sichtbares — Duft, insofern er ein riechbares Object ist, also auch von Christus, je nachdem man seine göttliche oder menschliche Natur in's Auge faßt, göttliche und menschliche Eigenschaften. Aber — fragt der Saracene — war es denn dem allmächtigen Gotte nicht möglich, die Menschen auf andere Art zu erlösen, als durch Leiden und Tod Christi? Darauf zur Antwort, daß es sich nicht um das handle, was Gott möglich, sondern was seiner Weisheit angemessen ist. Eine absolute Nothwendigkeit war Christi Menschwerdung und Opfertod nicht, weil es für Gott überhaupt keine Nothwendigkeit gibt. Aber es knüpft sich an diese Art der Menschenerlösung so viel Schönes, Hohes und Tiefes, daß der Mensch, das Mysterium der Incarnation erwägend, je länger er darüber nachsinnt, desto mehr zur staunenden Bewunderung der unerschöpflich tiefen Weisheit Gottes, die eben in dieser Art der Heilsvermittelung enthalten ist, hingerissen wird. Christus nahm die menschliche Natur an, um sie zu heilen und zu erneuern. Die Krankheit derselben bestand in der Hinwendung auf das Zeitliche, Irdische und Sinnliche mit Abwendung vom Geistigen, Ewigen und Göttlichen. Indem Christus alle Leiden und Entbehrungen der Menschheit auf sich nahm, zeigte und lehrte er, wie man alles Irdische und Zeitliche um des Ewigen und Göttlichen willen gering achten müsse. Darum wählte er arme Eltern, lebte selbst im Stande der Armuth, lehnte alle Ehren ab, trug Entbehrungen aller Art, gab zum Zeugniß für die Wahrheit selbst sein Leben hin, und zeigte durch Übernahme des Kreuzestodes, daß selbst die schmachvollste

Todesart dem ſtandhaften Bekenner der Wahrheit nicht zur Unehre gereiche. Ein weiterer Grund für die Erniedrigung und das Leiden Chriſti iſt die Beglaubigung ſeiner Lehre für die Nachwelt. Seine Zeitgenoſſen konnte er allerdings durch Wunderthaten von ſeiner göttlichen Sendung überzeugen; die Nachwelt hingegen konnte die geſchichtliche Wahrheit der Wunder in Zweifel ziehen, und wofern Chriſtus reich und mächtig geweſen wäre, annehmen, er habe durch menſchliche Machtmittel ſich Anhänger geſchaffen. Dieſe Annahme fiel hinweg, wenn der mögliche Grund derſelben nicht vorhanden war; vielmehr mußte man nunmehr vernünftiger Weiſe ſchließen: Weil ſich ſein Einfluß auf die Menſchen nicht aus menſchlichen Machtmitteln erklären läßt, muß er aus göttlicher Machtwirkung erklärt werden. Und ſo geſellt ſich denn auch allenthalben zu ſeinem menſchlichen Leiden ein Act göttlicher Verherrlichung: in der Krippe wird er von den Weiſen angebetet; nachdem der Verſucher entwichen, kommen die Engel, ihm zu dienen; während er in Armuth von fremden Gaben lebt, erweckt er Todte und heilt Kranke; bei ſeinem Tode verfinſtert ſich die Sonne, bebt die Erde, ſpalten ſich die Felſen, und ſtehen Todte auf. Wer nun angeſichts dieſer Thaten und der weiters folgenden Chriſtianiſirung der ganzen Welt dennoch nicht glauben will, muß härter ſein, als die Felſen, welche ſich bei ſeinem Tode ſpalteten. Aber auch um aller nachfolgenden Glaubensverkünder willen war es nothwendig, daß Chriſtus litt und duldete; er gab ihnen hiemit das Beiſpiel eines aufopfernden, bis in den Tod pflichtgetreuen Wirkens. Endlich iſt ſein Tod auch als Sühne für Schuld und Sünde der Menſchen aufzufaſſen. Eine Sühne war nothwendig, um der verletzten Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit genugzuthun; ſie mußte eine freiwillige ſein, wenn ſie den Schuldigen frommen ſollte; ſie mußte durch einen Schuldloſen geleiſtet werden, weil ein Schuldiger nicht für Andere Genugthuung leiſten kann. Aber auch der ſchuldloſeſte Menſch wäre nicht im Stande, eine der Größe der Schuld angemeſſene Sühnung zu leiſten, weil die Sünde als Beleidigung der Majeſtät des unendlichen Gottes eine unendliche Schuld nach ſich zieht. Alſo mußte ein Menſch von unendlicher Würde, ein Gottmenſch, die Strafe für Alle auf ſich nehmen, um eine genügende Sühne zu leiſten. Es darf aber nicht überſehen werden, daß, wie die Schuld durch die Größe des Beleidigten wächſt, ſo auch umgekehrt die Inter-

ceſſion deſto wirkſamer wird, je höher der Rang des Fürbitters iſt; ein einziges Wort aus dem Munde eines Königs iſt mächtiger, als die fußfällige Bitte eines Menſchen von niederem Range; darnach war die Sühne durch Chriſtus, mochte ſie in was immer für einer Weiſe geleiſtet werden, jedenfalls eine vollgiltige. Aber jedenfalls war eine Sühne gefordert, und zwar eine freiwillige, erſteres um der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit — letzteres, um der gottgeſetzten Beſchaffenheit der mit Wahlfreiheit ausgerüſteten Menſchennatur zu genügen und zu entſprechen [1]). — Zum Gedächtniß des Leidens und Todes Chriſti iſt das Sacrament des Altares eingeſetzt. Die Ungläubigen ſpotten darüber; wenn der Leib Chriſti ſo groß wie ein Berg wäre, ſo müßte er längſt ſchon aufgezehrt ſein. Sie verſtehen eben nicht, daß es ſich um keine Theilung des Leibes Chriſti, ſondern vielmehr um eine Verwandlung in den Leib Chriſti handelt. Die Saracenen glauben an die Allmacht Gottes; alſo können ſie die Möglichkeit der Verwandlung von Brot und Wein in Fleiſch und Blut Chriſti nicht beſtreiten. Wenn bereits durch Naturkräfte eine Verwandlung der Dinge hinſichtlich ihrer Formen bewirkt werden kann, ſo muß Gott, der die ganze Subſtanz der Sache geſchaffen hat, auch die ganze Subſtanz verwandeln können. Daß die Geſtalten des Brotes und Weines bleiben, beweist nichts gegen die Wirklichkeit der Verwandlung; denn dieſe iſt kein ſinnefälliger Vorgang. Zudem muß uns Menſchen das Göttliche unter ſinnlicher Hülle nahe gebracht werden. Endlich würde es Schauder und Entſetzen erregen, wenn Fleiſch und Blut Chriſti unter den natürlichen Geſtalten des Fleiſches und Blutes zum Genuſſe geboten würde. Man darf aber nicht annehmen, daß die Geſtalten von Brot und Wein nur ſcheinbar vorhanden wären; denn dieß wäre Täuſchung nach Art von Künſten der Zauberei und Magie, und iſt deßhalb der würdigen Vorſtellung vom Sacramente zuwider. Zu einer ſolchen Annahme iſt auch gar kein nöthigender Grund vorhanden; Gott hat Subſtanz und Accidenzen des Dinges geſchaffen, und kann deßhalb, während er die Subſtanz verwandelt, die Accidenzen in ihrem Sein erhalten. Die Accidenz wird dann freilich nicht mehr durch ihr früheres Subject, ſondern unmittelbar durch Gottes Kraft

[1]) Ausführlicher ſind die Convenienzgründe für die Incarnation in Gent. IV, c. 53—55 entwickelt.

ſelber getragen. So viel zur Vertheidigung des Myſteriums wider die Ungläubigen; Mehreres und Näheres darüber zu ſagen, iſt ihnen gegenüber nicht an der Stelle. — Endlich beſtreitet der Saracene auch die Wahlfreiheit, und glaubt, daß die göttliche Vorherbeſtimmung alle Freiheit des Handelns aufhebe. Dieß iſt eben ſo falſch, als wenn man das menſchliche Thun der göttlichen Vorausſicht und fürſehenden Ordnung entrücken wollte. Die Vorausſicht Gottes involvirt keinen Zwang für den Handelnden, ſondern beſteht einfach darin, daß Gott, der Zeit entrückt, Alles, was geſchah, geſchieht und geſchehen wird, zugleich ſieht, gleich einem Manne, der von hoher Warte eine Menge von Menſchen zugleich überſchaut, während dieſe das nicht vermögen, und wol die nächſten vor ſich, nicht aber die ihnen rückwärts folgenden erblicken. Gleichwie der Punct in der Linie nicht in allen Theilen der Linie zugleich ſein kann, während ein Punct außerhalb derſelben, z. B. das Centrum auf alle Theile der Peripherie gleichmäßig ſich beziehen kann, ſo iſt der Augenblick ein beſtimmter, von allen anderen Zeittheilen verſchiedener Zeittheil, die Ewigkeit aber umfaßt zugleich die ganze Zeit mit allen ihren Theilen. So viel in Beziehung auf die Gewißheit des göttlichen Wiſſens unbeſchadet der Freiheit. Dieſe wird aber auch durch die fürſehende Anordnung Gottes nicht aufgehoben, weil Gott jedes Ding nach ſeiner Art ordnet. Demgemäß müſſen einige Dinge dem bewegenden Einfluſſe Gottes mit Nothwendigkeit folgen, andere entſprechen ihm durch ihr zufälliges Wirken; daß es ein zufälliges Wirken gebe, beweiſen die Defecte im Wirken der corruptiblen Dinge [1]).

Die zuletzt beregte Frage berührt ſich mit einigen anderen Erörterungen, in welchen ſich Thomas mit der arabiſchen Philoſophie über den Einfluß Gottes auf die Welt auseinanderſetzte. Während man einerſeits einen alldeterminirenden Einfluß Gottes annahm, und dieſen bis zu einem Grade ſteigerte, daß alle eigene Wirkſamkeit der natürlichen Kräfte wegfiel, beſchränkte man andererſeits die göttliche Fürſehung auf die allgemeinen Urſachen der Dinge, und entzog das Beſondere ſeiner ſpeciellen Providenz. Das Extrem der erſteren Denkrichtung repräſentiren die Mauriſchen Medabberim

[1]) In Gent. IV, c. 83 wird noch ein anderer Punct gegen Saracenen und Juden zugleich bewieſen: daß es nämlich im ewigen Leben keinen ſinnlichen Geſchlechtsgenuß mehr gebe.

(Loquentes in lege Maurorum), wie bereits früher erwähnt worden, ferner Avicebron, welcher gleichfalls den Körpern als ſolchen alle Activität abſprach, und behauptete, daß die Kraft einer die Körper durchdringenden geiſtigen Subſtanz Alles wirke, was durch die Körper zu geſchehen ſcheine. Avicenna ſprach den Körpern das Vermögen zur Hervorbringung ſubſtanzieller Formen ab, und ſchrieb die Erzeugung derſelben dem thätigen Verſtande zu; die accidentellen Formen ließ er durch untergeordnete Agentien erzeugt werden, in Kraft der activen und paſſiven Qualitäten, die allen Körpern innewohnen.

Hierauf entgegnet Thomas Folgendes [1]): Wenn in allen Dingen einzig Gott wirkt, ohne diverſe Mittelurſachen, ſo läßt ſich die Diverſität ſeiner Wirkungen nicht erklären, da man annehmen muß, daß der Erfolg ſeines Wirkens nicht von der Diverſität der Dinge abhänge, auf welche er wirkt. Die dabei ſcheinbar mitwirkenden Dinge wären in Wahrheit umſonſt da. Gottes Macht und Vollkommenheit würde durch eine ſolche Anſicht nicht vergrößert, ſondern geſchmälert, indem er nicht im Stande wäre, den Dingen neben dem Sein auch noch die Macht des Wirkens zu verleihen, die überdieß denn doch die ſelbſtverſtändliche Conſequenz der Seinsverleihung iſt. Spricht man den geſchaffenen Dingen das Vermögen ſelbſteigener Wirkſamkeit ab, ſo läugnet man damit auch den rationellen Zuſammenhang des Univerſums, und ſpricht den Einzeldingen das Beſte ab, was ſie beſitzen können; denn an und für ſich ſind ſie bloß gut, ſehr gut aber, inſoweit ſie für das Ganze und Allgemeine thätig ſind. Die Natur der Dinge iſt bloß aus ihren Wirkungen erkennbar; ſpricht man ihnen dieſe ab, ſo erklärt man ſie für unerkennbar, und hebt alle Naturerkenntniß im Principe auf. Der allgemeinen Erfahrung zufolge wird Ähnliches von Ähnlichem gezeugt; daher muß dasjenige, was aus Materie und Form beſteht, einen Erzeuger haben, der gleichfalls aus Materie und Form zuſammengeſetzt iſt. Wider Avicenna iſt im Beſonderen zu bemerken, daß man der vollkommeneren Form das nicht abſprechen kann, was den minder vollkommenen Formen zukommt; können nun die Dinge in Kraft ihrer accidentellen Formen ſich bethätigen, ſo müſſen ſie es in Kraft ihrer ſubſtanziellen Formen vermögen.

[1]) Gent. III, 69.

Die Einwände dagegen laſſen ſich leicht beſeitigen. Das Generiren iſt keine Neuſetzung der Form, dieſelbe iſt ja potenziell in der Materie ſchon enthalten; ſie iſt eben nur die Wirklichkeit des bereits potenziell vorhandenen Dinges. Dieſes muß ſeine Form nicht nothwendig unmittelbar von einem Agens empfangen, welches rein nur Form iſt; es genügt eine mittelbare Mittheilung, ſo nämlich, daß das zeugende Agens in Kraft der reinen Form wirkt, wofern eine ſolche vorhanden ſein ſollte. Auch kann man nicht ſagen, daß die activen und paſſiven Qualitäten nur accidentelle Formen erzeugen ſollten; ſie müſſen vielmehr, wie ſie Producte der ſubſtanziellen Formen ſind, auch wieder ſubſtanzielle Formen erzeugen können, inſofern ſie werkzeuglich in Kraft ſubſtanzieller Formen wirken, weil Alles, was in Kraft eines Anderen wirkt, eine dieſem Anderen ähnliche Wirkung hervorbringt. Avicenna ſchließt: weil die unvollkommenen Formen der aus Fäulniß entſtehenden Thiere durch eine höhere Cauſalität erzeugt werden, ſo müſſen um ſo mehr die vollkommenen Formen durch eine ſinnliche Cauſalität generirt werden. Statt deſſen iſt gerade umgekehrt zu ſagen: Zur Erzeugung jener unvollkommenen Thiere genügt der Einfluß des körperlichen Himmels; zur Cauſirung der vollkommeneren Formen aber reicht der Einfluß des primum alterans allein nicht aus. Die Quantität der Körper iſt kein weſentliches, ſondern ein accidentelles Hinderniß für die Action der Formen nach dem Grade, in welchem die Formen von der quantitativ exiſtirenden Materie abhängig ſind; daher die relativ weniger materiellen und formkräftigeren natürlichen Agentien, z. B. Feuer, auch ſtärker wirken. Innerhalb der Gränzen aber, in welche das Wirkungsvermögen körperlicher Dinge durch ihre Materialität gewieſen iſt, wirken die Dinge deſto ſtärker, je größer ihre Quantität iſt; ein größerer Körper fällt ſchneller, und erhitzt ſtärker, als ein Körper von geringerer Quantität. Man kann den Körpern nicht deßhalb Activität abſprechen, weil ſie in der Ordnung der Dinge das Unterſte ſeien; vielmehr gibt es ja auch im Bereiche des Körperlichen wieder Rangſtufen nach den Graden der Actualität und Formkräftigkeit der Körper. Reine Paſſivität kommt nur der reinen Materie zu; und dieſe, nicht die Körper was immer für einer Art ſind dasjenige, was am weiteſten von Gott, der reinen Actualität, abſteht. Lächerlich iſt endlich der Einwand der Mauriſchen Geſetzeslehrer: Ein Accidens, z. B. Wärme, könne nicht aus einem

Subject in das andere übergehen. Es handelt ſich ja nicht um eine ſolche Übertragung, ſondern um Erweckung einer ähnlichen Dispoſition in dem anderen Körper.

Die Neigung Avicenna's, alles irdiſche Geſchehen ausſchließlich auf himmliſche Urſachen zu reduciren, führte ihn darauf hin, nicht nur in der irdiſchen Natur gar kein zufälliges Geſchehen zuzugeben, ſondern auch die menſchlichen Willensentſchließungen durch die Bewegungen des Himmels hervorgerufen werden zu laſſen. Der Aſtrolog Albumaſar (häufig von Alanus ab insulis, Wilhelm von Auvergne, Roger Baco angezogen) ſcheint derſelben Anſicht zu ſein. Dagegen iſt nun zu erinnern [1]), daß unſere Entſchließungen von unſeren Begriffen abhängig ſind; iſt nun der menſchliche Verſtand als immaterielle Potenz über jede Determination durch körperliche Einflüſſe erhaben, ſo iſt es auch der Wille, weil er der intellectiven Seele angehört. Wozu hätte der Menſch die Gabe der Beurtheilung und Überlegung, wenn das Handeln nicht in ſeiner Macht wäre? Die Willensäußerungen würden auf dieſe Art zu Ergebniſſen eines bloßen Naturvorganges herabgedrückt; es bliebe aber nur unerklärlich, warum ſie ſo häufig von der rechten Ordnung abweichen, da ſolche Abweichungen in der Natur nur ausnahmsweiſe vorkommen? Die Willensentſchließungen der Menſchen müßten eben ſo gleichförmig ausfallen, wie die Neſter, welche von den Schwalben gebaut werden; denn ſie wären als Naturacte nicht Acte des Individuums, ſondern der Gattung im Individuum. Wie die guten, ſo müßten auch die böſen Handlungen aus ſideriſchen Einflüſſen hergeleitet werden; das Böſe hat aber an ſich gar keine Urſache, und tritt nur zufolge eines Mangels der erforderlichen Urſache ein. Die ſideriſchen Bewegungen können demnach keinen unmittelbaren Einfluß auf den Willen nehmen, ſondern nur einen mittelbaren, indem ſie gewiſſe Dispoſitionen des menſchlichen Körpers cauſiren; dieſe ſind aber bloße Anläſſe unſerer Willensentſchließungen, ohne determinirenden Einfluß auf dieſelben. Zudem geräth Avicenna in Widerſpruch mit ſeiner eigenen Theorie vom thätigen Verſtande; denn dieſer wirkt ja direct auf die menſchliche Seele und veranlaßt in ihr ein Abſtrahiren von allen ſinnlichen Dispoſitionen. Alſo kommen

[1]) Gent. III, c. 84. 85. 87.

die Acte der intellectiven Seele nicht unter Obmacht der himmlischen Körper zu Stande.

Eine alldeterminirende Wirksamkeit der himmlischen Agentien macht eine auf das Einzelne gehende Vorsehung Gottes überflüssig. Thomas bemerkt, daß Einige dieß als Aristotelische Ansicht ausgeben, die sich indeß aus seinen Werken nicht nachweisen lasse [1]). Avicenna und Averroes schritten unter Festhaltung dieser Ansicht consequent zu der weiteren Behauptung fort, daß Gott auch kein Wissen um das Einzelne, sondern bloß eine universelle Erkenntniß der Dinge habe. Diese Behauptung steht in genauem Zusammenhange mit der Abschwächung oder gänzlichen Beseitigung des Schuldbegriffes. Wer Gott als intelligenten Schöpfer erkennt, muß ihm auch die Erkenntniß aller von ihm geschaffenen Dinge zuerkennen, da jedes Geschöpf die Verwirklichung eines göttlichen Gedankens ist. Eben so führt die Diversität der existenten Dinge auf einen alle besonderen Dinge erkennenden Gott. Sie kann nicht zufällig sein, da sie so planmäßig erscheint; sie kann aus keiner nothwendig wirkenden Ursache hergeleitet werden, weil solche Ursachen sich auf Wirkungen Einer Art beschränken. Sie muß also aus einer intelligenten, geistigen Ursache erklärt werden, und zwar aus der höchsten und universellsten Ursache, weil jede abgeleitete Causalität, auch die geistbegabte selbst zur Gesammtheit der planmäßig geordneten Diversa gehört. Gott muß die vollkommenste Erkenntniß haben;

---

[1]) Den Kirchenvätern war, wie schon an einem früheren Orte (S. 46) erwähnt worden, diese Beschuldigung wider Aristoteles geläufig; sie wird namentlich von Tatian, Clemens Alexandrinus, Origenes (contra Celsum I, 21), Eusebius (praep. evang. XV, 5), Cyrillus Alexandrinus (contra Julianum II) vorgebracht. Später dachte man anders. Der Wittenberger Theolog Salomon Gesner († 1605) hat gegen 30 Stellen aus des Aristoteles Schriften zusammengetragen, um die Überzeugung des Aristoteles von einer universellen und singulären Providenz Gottes zu erhärten. Als klassische Stellen gelten z. B. folgende: *Λέγεται δὲ καὶ ἕτερος κόσμος ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη.* De mundo c. 2. — *Διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμοτέρων ζώων ἐπίσκεψιν· ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστὸν, καὶ καθάπερ Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν, τοὺς βουλομένους αὐτῷ ἐντυχεῖν, οἱ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἴπνῳ ἔχησαν· ἐκέλευσε γὰρ αὐτοὺς εἰσίεναι θαῤῥοῦντας, εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς.* De partibus animalium I, 5. Vgl. auch De moribus I, 8 u. 9.

die vollkommenſte Erkenntniß iſt aber jederzeit auch die diſtincteſte. Wenn Gott ſich ſelbſt vollkommen erkennt, ſo muß er auch alle Grade erkennen, in welchen ſein univerſelles Sein nach Außen mittheilbar iſt [1]). — Steht es feſt, daß Gott Kenntniß alles Beſonderen und Einzelnen habe, ſo läßt ſich auch ſeine providenzielle Fürſorge nicht auf die allgemeinen Urſachen des Geſchehenden beſchränken. Man kann ihm weder das Vermögen, noch den Willen hiezu abſprechen; das Erſtere würde ſeiner unbegränzten Macht, Letzteres ſeiner Güte widerſtreiten. Zudem wirkt Gott in allen ſecundären Urſachen; alſo ſind auch alle ſingulären Wirkungen im Bereiche der Welt auf ihn und ſeine providenzielle Fügung zurückzuführen. Die Providenz gehört zur praktiſchen Erkenntniß, welche ſich von der ſpeculativen dadurch unterſcheidet, daß ſie auf's Einzelne geht; ſelbſt die ſpeculative Erkenntniß iſt erſt dann vollkommen, wenn ſie nicht beim Allgemeinen ſtehen bleibt, ſondern auf die Beſonderheiten ihrer Objecte eingeht. Um ſo weniger kann die göttliche Providenz als die vollkommenſte praktiſche Erkenntniß der Dinge von irgend welchem Einzelnen und Beſonderen abſehen. Wer den allgemeinen Zweck will, muß auch die ihm untergeordneten beſonderen Mittel wollen; alſo muß ſich die göttliche Providenz auf alles Particuläre beziehen, um ſo mehr, als das Allgemeine eben in Kraft der particulären Dinge beſteht [2]).

Die Remotion des unmittelbaren göttlichen Einfluſſes von allem Geſchehen in Zeit und Welt, verbunden mit der ungemeſſenen Steigerung der Einflüſſe himmliſcher Potenzen, führte den Avicenna auf eine eigenthümliche Theorie zur Erklärung wunderbarer Vorgänge ohne Vermittelung der gewöhnlichen natürlichen Urſachen. Er leitete ſolche Vorgänge, z. B. Regen, Krankenheilungen u. ſ. w., von den Seelen der Himmelsſphären ab, und ſuchte deren Einfluß durch den analogen Einfluß der menſchlichen Seele auf den menſchlichen Körper zu erklären. Eine ſtarke und aufgeregte Einbildungskraft bringt Bewegungen im Körper hervor, die ohnedem nicht eintreten würden; die Vorſtellung einer Gefahr macht den auf einem erhöhten Balken ſtehenden Menſchen ſchwindeln und herabſtürzen; der Zorn erhitzt, die Furcht macht erbleichen und erkalten; ſelbſt Krankheiten,

[1]) Gent. I, 50.

[2]) Gent. III, c. 75.

Fieber und Ausſatz entſpringen aus heftigen Seelenbewegungen. Eine reine Seele, die von Leidenſchaften frei iſt und eine ſtarke Einbildungskraft beſitzt, hat nicht nur über den eigenen, ſondern auch über fremde Körper Macht; daher die Wunder der Krankenheilungen u. ſ. w. Auch die Zauberei gehört hieher als überlegener Einfluß eines bösartigen Gemüthes auf ſchwache Naturen, z. B. auf Kinder. Um ſo mehr müßten ſo gewaltige Seelen, wie die Beweger der Himmelsſphären, ſolcher Wirkungen fähig ſein. Thomas bemerkt hierüber [1]), daß bei den vom Menſchen gewählten Beiſpielen überall die Mittelurſache überſehen ſei, nämlich der mit einer Umſtimmung des Körpers verbundene Affect, z. B. der Furcht, Freude u. ſ. w., der zunächſt mit einer gewiſſen Bewegung des Herzens verbunden iſt und von da aus auf den ganzen Körper wirkt. Bei der Zauberei iſt es Wirkung eines Körpers auf den anderen mittelſt des Blickes, durch welchen z. B. ein Weib, welches den Monatfluß hat, einen Spiegel inficirt. So treten auch die Wirkungen der himmliſchen Intelligenzen auf die Körper nur unter Vermittelung einer aus nächſten natürlichen Urſachen hervorgehenden Localbewegung ein, welche allerdings auch durch ſie ſelber veranlaßt ſein kann, deren ſie jedoch für den in Rede ſtehenden Zweck nicht entbehren können. Einer ſolchen natürlichen Vermittelung könnten ſie dann entrathen, wenn ſie nicht in eigener, ſondern unmittelbar in Gottes Kraft wirken, was wir nach chriſtlicher Lehre bei den Engeln für möglich halten. Nach des heiligen Gregorius Anſicht gibt es eine eigene Klaſſe von Engeln mit der beſonderen Beſtimmung zur Vollbringung wunderbarer Thaten.

Thomas ſtellt die arabiſche Philoſophie unſtreitig höher, als die Religion des Islam; allein, wie dieſe in rohe Sinnlichkeit verſunken iſt, ſo bleibt auch jene im Bereiche des Naturalismus ſtehen, und ſchließt ſich innerhalb der Gränzen deſſelben in rationaliſtiſcher Tendenz gegen allen Supranaturalismus ab, wenn ſie das Überirdiſche und Überweltliche zum Gegenſtand einer rein philoſophiſchen Erkenntniß machen will, und dieſe Erkenntniß, die ſie als das höchſte Ziel des Menſchen erklärt, für eine im Leben dieſer Zeit erreichbare ausgibt. Könnte der menſchliche Verſtand das Weſen

[1]) Gent. III, c. 103.

der reinen Intelligenzen erfaſſen, ſo hätte er allerdings auch von Gott eine vollkommenere Erkenntniß, als er auf dem Wege der Demonſtration oder durch den Glauben erlangen kann. Denn er würde im Weſen der reinen Intelligenzen etwas Gott höchſt Ähnliches erſchauen, gerade ſo wie das Auge in einer körperlichen Sache gewiſſermaaßen dieſe ſelber auffaßt. Über die Art nun, wie der Menſch zur Erkenntniß des Weſens reiner Intelligenzen gelangen könne, ſtellten Verſchiedene verſchiedene Anſichten auf. Avempace glaubte, daß man, von der Erkenntniß des Sinnlichen ausgehend, auf dem Wege ſpeculativer Forſchung dahin gelangen könne. Denn wenn der Verſtand etwas erkannt hat, das eine Quiddität hat, ſo kann er dieſe, von der Sache getrennt, ſelbſt wieder zum Objecte der Betrachtung machen, und an ihr Sein und Was unterſcheiden, dieſes Was abermals in ähnlicher Weiſe behandeln, bis er auf etwas kommt, was nicht mehr etwas Anderes als Quiddität eigen hat, und dieſes Letzte iſt eben die rein geiſtige Subſtanz. Das Verſtändniß einer Sache vervielfältiget ſich nur durch Vervielfältigung der geiſtigen Bilder in verſchiedenen Menſchen, welche die Eine Sache auffaſſen. Die Quiddität des Verſtandenen aber wird bildlos aufgefaßt, daher ihr Verſtändniß in Allen Eines iſt. Alſo kann unſer Verſtand eine Quiddität auffaſſen, deren Verſtändniß in Allen das gleiche iſt. Eine ſolche Quiddität iſt aber eben jene der reinen Intelligenz; alſo u. ſ. w. Indeß iſt dieſes ganze Raiſonnement verfehlt [1]). Denn: Die aus der ſinnlichen Vorſtellung abſtrahirte Quiddität bezieht ſich auf etwas Allgemeines, auf Art oder Gattung, deren Quiddität aber jederzeit Materie und Form in ſich ſchließt, während die reinen Intelligenzen immateriell ſind. Daher iſt die Quiddität dieſer durch keine Abſtraction zu erreichen. Dieß könnte nur ein Platoniker glauben, welcher zwiſchen die reinen Formen und die ſinnlichen Dinge die mathematiſchen Größen als metaphyſiſche Realitäten einſchiebt, und damit, über die ſinnlichen Objecte hinausgehend, Quiddidäten erreicht zu haben glaubt, in welchen bereits wirklich das Sein von der individuellen Materie losgelöſt exiſtire. Die immateriellen Subſtanzen fallen mit den materiellen unter daſſelbe Genus; daraus wird aber nicht ihre

[1]) Gent. III, c. 41.

Species erkannt. Wenn bereits die Quiddität einer ſinnlichen Species nicht aus der Quiddität einer anderen ſinnlichen Species erkennbar iſt, und z. B. der Blindgeborne nicht im Stande iſt, aus der Vorſtellung vom Tone auf die Vorſtellung von der Farbe zu kommen, um wie viel weniger iſt es möglich, von der Erkenntniß der Quidditäten ſinnlicher Dinge auf die Erkenntniß der Quidditäten überſinnlicher Dinge zu kommen, da dieſe von allen Sinnendingen ungleich weiter abſtehen, als ein Sinnending von dem anderen. Man kann auch nicht ſagen, daß das Weſen der himmliſchen Intelligenzen aus ihren für uns wahrnehmbaren Wirkungen, aus den Bewegungen der himmliſchen Sphären, erkannt werden könne. Zugegeben, daß ſie Himmelsſeelen ſind, ſo erſchöpft doch ihr Wirken auf die himmliſchen Körper keineswegs ihr geiſtiges Kraftvermögen, und das Gewirkte fällt mit dem Wirkenden nicht unter die gleiche Species; alſo wird in der Wirkung nicht das Weſen der Urſache anſchaubar und faßbar. Die himmliſchen Intelligenzen ſollen ein Gegenſtand ſpeculativer Erkenntniß ſein; die vom Sinnlichen ausgehende Speculation führt jedoch nur darauf hin, daß ſie ſind, nicht aber auf das, was ſie ſind.

Alexander's Anſicht über dieſelbe Sache weicht von jener Avempace's in einigen Puncten ab. Auch er glaubt, daß der Menſch noch im Leben dieſer Zeit das von Avempace in Ausſicht geſtellte Ziel erreichen werde, und zwar in Kraft des thätigen Verſtandes, welcher als intellectus adeptus zur Form des Menſchen und ſeines habituellen Verſtandes geworden, ſelber vollkommen von uns erkannt werden und alles andere durch ihn Erkennbare erkennbar machen wird. Denn aus ſich ſelbſt, kraft des möglichen Verſtandes könnte der Menſch nicht dazu kommen; der mögliche Verſtand kann nur in Kraft der Einwirkung des thätigen Verſtandes das habituelle Verſtändniß der Dinge ausgebären; er iſt aber bereits im Geburtsproceſſe begriffen, und dieſer muß endlich auch einmal an ſein Ziel kommen. Alexander's Anſicht unterſcheidet ſich von jener Avempace's dadurch, daß er nicht auf die menſchliche Thätigkeit, ſondern auf jene des thätigen Verſtandes das Hauptgewicht legt, das Verſtändniß des Überſinnlichen nicht durch Abſtraction ſondern durch Information zu Stande kommen läßt, und nicht das ſpeculative Erkennen, ſondern das Schauen im thätigen Verſtande für das Höchſte hält. Indeß ſteht es um dieſe Auffaſſung nicht beſſer als um die

vorige [1]). Alexander verlegt den thätigen Verstand deßhalb außer das Wesen des Menschen, weil das Ewige und Unzerstörbare nicht Form des Generablen und Corruptiblen sein kann. Nun hält er auch den habituellen Verstand für generabel und corruptibel; also kann dieser nie den thätigen Verstand als Form erlangen. Alexander spricht dem habituellen Verstande die Fähigkeit ab, den thätigen Verstand aufzufassen; also kann dieser auch niemals im Denken desselben erscheinen, niemals Form desselben werden. Man mag das intelligere aliquo wie immer nehmen, so läßt sich nach Alexander's Theorie keine Möglichkeit, die reinen Intelligenzen zu erkennen, auffinden. Soll das aliquo so viel heißen, als mittelst des thätigen Verstandes, so steht entgegen, daß weder der mögliche, noch der habituelle Verstand den intellectus agens erkennen kann, um so weniger daher etwas Anderes durch ihn. Heißt aliquo so viel, als mittelst einer intelligiblen Species, so setzt dieß ein intellectives Vermögen zur Erkenntniß der reinen Intelligenzen voraus, welches Alexander abermals weder dem möglichen, noch dem habituellen Verstande zugesteht. Bedeutet aliquo die intellective Kraft selber, so müßte der thätige Verstand zum Wesen des Menschen gehören, was von Alexander eben am meisten und zu allererst in Abrede gestellt wird.

Averroes sucht der Hauptschwierigkeit in Alexander's Ansicht dadurch abzuhelfen, daß er den möglichen Verstand als incorruptibel setzt und vom Wesen des Einzelmenschen trennt. Er erklärt sich des Näheren so [2]): Der thätige Verstand verhält sich zu den ersten unmittelbaren Denkprincipien wie die Form zur Materie; der mögliche Verstand ist das Subject beider, des thätigen Verstandes und der ersten speculativen Erkenntnisse. In Absicht auf diesen gemeinsamen Träger verhalten sich der thätige Verstand und die in's Denken aufgenommenen Objecte wie Licht und Farbe zum Auge. Die speculativen Erkenntnisse und Begriffe eignen uns durch die Sinnesvorstellungen, die gleichsam deren Subject sind, so wie die speculativ aufgefaßten Erkenntnisse wieder Subject des thätigen Verstandes sind. So lange diese bloß potenziell in uns sind, ist auch der thätige Verstand bloß potenziell in uns; in dem Grade,

[1]) Gent. III, c. 42.
[2]) Gent. III, c. 43.

als ſie ſich entwickeln, vollzieht ſich auch unſere Einigung mit ihm, was durch Forſchung und Studium bewerkſtelligt wird, bis die Menſchen unter wechſelſeitiger Förderung des Erkenntnißſtrebens an dem Puncte angelangt ſind, wo ihnen der thätige Verſtand vollkommen zu eigen geworden. Dann werden ſie durch ihn vollkommen erkennen, wie ſie jetzt als Forſchende durch den habituellen Verſtand auf ihre Weiſe vollkommen erkennen. Wie dem habituellen Verſtande die Erkenntniß der Speculabilien, ſo gehört dem thätigen Verſtande die Erkenntniß der reinen Intelligenzen an, welche die höchſte Glückſeligkeit wirkt und den Menſchen in ſeiner Art zu einem Gotte macht. — Dieſe ganze Entwickelung beruht auf Annahmen, welche bereits früher zurückgewieſen wurden, daher auch ihre Conſequenzen abzuweiſen ſind. Der mögliche Verſtand hat kein vom Weſen des Einzelmenſchen getrenntes Sein, kann daher auch nicht ſpecifiſches Subject der reinen Intelligenzen ſein; in ſeiner Beſtimmung, Allen ſich zu verähnlichen, iſt er Subject bloß deſſen, was bereits zum Verſtändniß erhoben iſt. Der mögliche und der thätige Verſtand ſollen ſich zu den bereits begriffenen Formen wie Materie und Form verhalten, und der mögliche Verſtand zu den ſinnlichen Vorſtellungen, wie das Auge zu den Farben. Nun aber kann z. B. dem Steine als Subjecte der Farbe weder das Sehen noch das Beleuchten zugeſchrieben werden; mithin auch dem Menſchen nicht die Thätigkeiten des möglichen und thätigen Verſtandes. Der thätige Verſtand ſoll bloß als Form der intellecta speculativa mit uns zuſammenhängen, und deren Form darum ſein, weil ſie gleich dem intellectus agens ein intellectum in actu wirken. Er kann alſo nur inſofern Form des Menſchenindividuums ſein, als die durch ihn actualiſirten Speculabilien an ſeiner Thätigkeit theilnehmen. Sie nehmen aber nicht Theil an dem ihm zugewieſenen Erkennen der reinen Intelligenzen, man wollte denn auf die bereits widerlegte Anſicht Avempace's zurückkommen. Alſo läßt ſich auf die von Averroes bezeichnete Weiſe nicht zur Erkenntniß des Weſens der reinen Intelligenzen gelangen. Zudem hat man zu beachten, daß ſich nach Averroes der thätige Verſtand zu den reinen Intelligenzen anders verhält, als zu den ſpeculativen Erkenntniſſen unſeres Verſtandes; letztere bringt er hervor, erſtere betrachtet er bloß. Alſo kann daraus, daß er in der einen Weiſe ſich mit uns einigt, noch nicht geſchloſſen werden, daß er auch nach der anderen ganz ver-

ſchiedenen Seite ſeiner Thätigkeit ſich mit uns einige. Daß wir durch den thätigen Verſtand die reinen Intelligenzen erkennen, kann lediglich dadurch geſchehen, daß er Form in uns geworden iſt; dieß wird er aber bereits durch die erſte Auffaſſung von Speculabilien; mithin müßten wir bereits anfangs die reinen Intelligenzen zu erkennen fähig ſein. Sagt man aber, daß die ſpeculativen Erkenntniſſe der Vollkommenheit des thätigen Verſtandes im Erkennen der reinen Intelligenzen noch nicht adäquat ſeien, ſo muß darauf erwidert werden, daß ſie es nie ſein werden, weil ſie es nie ſein können, indem die ſinnlichen Vorſtellungen nur inſoweit intelligibel ſind, als ſie wirklich begriffen werden, während die reinen Intelligenzen ihrer Natur nach intelligibel ſind. Alſo kann der thätige Verſtand auch dadurch nicht vollkommen Form in uns werden, daß wir alle ſpeculativen Intelligibilien erkennen, oder er müßte ſchon im erſten Erkenntnißacte zur Erkenntniß der reinen Intelligenzen befähigt ſein.

Es iſt aber überhaupt gar nicht richtig, daß die Erkenntniß der reinen Intelligenzen der höchſte Zweck des Menſchen ſein ſoll; ein unmöglicher Zweck kann ihm nicht geſetzt ſein, ſein natürliches Begehren muß auch erfüllbar ſein. Geſetzt, es könnten Einige das angebliche Ziel erreichen, ſo wären doch die meiſten Anderen davon ausgeſchloſſen; bis jetzt hat noch niemand gewagt, den wirklichen Beſitz einer vollkommenen philoſophiſchen Erkenntniß für ſich in Anſpruch zu nehmen; Ariſtoteles geſteht, daß ihm die Quadratur des Cirkels und die Anordnung des Himmelsſyſtems eine unlösbare Aufgabe ſei. Zudem nimmt man ihn ganz ungerechtfertigter Weiſe in den Mund, wenn man für die fragliche Anſicht auf ſein Anſehen ſich beruft. Er nennt die Weisheit die höchſte der Tugenden, die den Menſchen auf Erden ſelig mache; unter der auf Erden erreichbaren Weisheit meint er die durch ſpeculatives Erkennen erringbare Erkenntniß der göttlichen Dinge, nicht jenes von Alexander und Averroes in Ausſicht geſtellte angeblich ganz natürliche Erzeugniß einer abſoluten Erkenntniß. Die vollkommene Erkenntniß iſt überhaupt in dieſem Leben gar nicht erreichbar, da ſie in Anſchauung der ewigen Wahrheit beſteht, Gott aber von uns zeitlebens nicht geſchaut werden kann, und ſelbſt von den reinen Intelligenzen nicht auf natürliche Weiſe geſchaut werden kann; daher es der beſonderen Einſtrömung eines göttlichen Lichtes in den geſchaffenen Geiſt bedarf,

um ihn gottförmig zu machen, was im Leben dieſer Zeit auf unvollkommene Weiſe durch das Licht der Gnade, im Jenſeits auf vollkommene Weiſe durch das Licht der Glorie bewirkt wird. So wird im chriſtlichen Syſteme eine über der unvollkommenen natürlichen, von der Philoſophie (Ariſtoteles) gezeigten Seligkeit des dieſſeitigen Menſchen eine höhere, übernatürliche und vollkommene Seligkeit des jenſeitigen Menſchen aufgewieſen, die von nichtchriſtlichen Philoſophen (Alexander, Averroes) naturaliſtiſch erklärte Information durch eine höchſte Cauſalität als eine übernatürliche erkannt, und nebſtbei der natürlichen Erkenntniß ihr Recht und ihre Bedeutung für das Leben dieſer Zeit gewahrt [1]), ohne ſie jedoch in rationaliſtiſcher Weiſe für die höchſte und einzig ausreichende (Avempace) zu erklären.

Damit iſt nun dem Unglauben gegenüber, mag er mit philoſophiſchen Gründen oder mit der Berufung auf die Offenbarungen eines falſchen Propheten auftreten, die Denknothwendigkeit des Standpunctes nachgewieſen, welchen der offenbarungsgläubige Chriſt einzunehmen hat und nicht aufgeben kann, ſo gewiß er ſein höchſtes Ziel als Menſch nicht aufgeben will. Und ſomit ſind wir jetzt an der Stelle angelangt, wo wir, nach Vorausſchickung einiger geſchichtlicher Orientirungen, mit Thomas aus dem Gebiete der Philoſophie und der natürlichen Theologie in jenes der poſitiven Theologie hinüberzutreten haben, um den Erklärungen zu folgen, welche er vom Standpuncte der Wiſſenſchaft wider die Irrthümer und Ausſchreitungen innerhalb des Gebietes des Offenbarungsglaubens abgibt. Hier wäre nun zunächſt auf ſein Verhältniß zur jüdiſchen Polemik gegen das Chriſtenthum Rückſicht zu nehmen, wenn dieſe nicht als ungläubige Verneinung der ſpecifiſch chriſtlichen Dogmen über Trinität, Menſchwerdung, Sacramente unter den gleichen Geſichtspunct mit den Angriffen der mohamedaniſchen Theologie fiele, und daher mit dieſen zugleich zurückzuweiſen wäre. Überhaupt erklärt Thomas, daß es ihm nicht ſo ſehr darum zu thun ſei, einzelne Gegner der

[1]) Dieſes Recht wahrt Thomas factiſch durch die Anerkennung, die er dem Talente der von ihm bekämpften Gegner, Alexander und Averroes, zollt: In quo satis apparet — heißt es a. a. O. — quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur, si ponamus .... etc.

christlichen Wahrheit oder einzelne Classen derselben speciell zu widerlegen, als vielmehr, der Gesammtheit derselben gegenüber das System der christlichen Wahrheit methodisch zu entwickeln und mit Gründen zu vertheidigen, welche nicht etwa für den einen oder anderen Gegner Geltung hätten, sondern von allen zugleich anerkannt werden müßten [1]). Daher theilt er sein Werk gegen die Ungläubigen nicht nach Classen der Ungläubigen: Heiden, Mohamedaner, Juden u. s. w. ab, sondern nach Gründen, die aus dem inneren Zusammenhange der vertheidigten Wahrheit selber genommen sind. Anders verfährt in dieser Hinsicht Thomas' berühmter Ordensgenosse, Raimund Martin (aus Subirats in Catalonien gebürtig, † 1284), welcher, des Hebräischen, Chaldäischen und Arabischen kundig und im Koran und Talmud wohl erfahren, nicht nur mündlich mit Juden und Saracenen in Spanien und Africa disputirte, sondern auch besondere Werke wider sie verfaßte. Seine arabisch geschriebene Summe wider die Saracenen, so wie sein Capistrum Judaeorum sind vor der Hand noch nicht aufgefunden und veröffentlicht; wol aber ist sein Pugio fidei gedruckt [2]), welcher aus drei Theilen besteht, und gegen Heiden und Juden gerichtet ist. Im ersten Theile werden diejenigen bestritten, welche kein Gesetz haben; im zweiten die Juden, welche für sich den ersten Rang unter den nach einem Gesetze Lebenden in Anspruch nehmen; im dritten Theile wird dargelegt, daß der Glaube der Propheten, der heiligen Väter und der heutigen christlichen Welt derselbe sei. Der Inhalt des ersten Theiles verfolgt dieselbe Aufgabe, welche wir Thomas der heidnischen Philosophie gegenüber vollbringen sahen; nur in einer anderen Behandlungsart, da es Raimund speciell bloß um Widerlegung Jener zu thun ist, welche keine Offenbarung kennen oder anerkennen. Er theilt sie in drei Classen; zur ersten gehören die Temporales, auch Epicuraei oder Carnales genannt, welche Gott läugnen und die Wollust für das höchste Gut halten [3]). Zur zweiten Classe gehören Jene, welche zwar an Gottes Dasein glauben,

---

[1]) Gent. I, c. 2.

[2]) Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos. Paris 1642 (editio Maussac) — Leipzig 1687 (zweiter Abdruck mit den Berichtigungen und Anmerkungen Joseph's de Voisin).

[3]) Vgl. Thomas 1 qu. 2, art. 3 — Gent. III, c. 27—33.

aber die Menſchenſeelen gleich jenen der Thiere im Tode zu Grunde gehen laſſen; ihr Chorführer ſei der Arzt Galenus. Zur dritten Claſſe gehören die Philoſophen, welche — wie beſonders ein Sokrates, Plato, Ariſtoteles — über die angeführten Puncte richtiger dächten, als die vorhin genannten; doch habe ſelbſt Ariſtoteles mit allen ſeinen Anhängern, mit einem Avicenna und Alfarabi die Ewigkeit der Welt gelehrt, die göttliche Vorſehung auf die allgemeinen Urſachen der Dinge, und die Unſterblichkeit des Menſchen auf eine bloß geiſtige Fortdauer beſchränkt. In Charakteriſtik und Kritik aller drei Claſſen hält ſich Raimund vornehmlich an Algazel, welcher demnach vor allen nichtchriſtlichen Philoſophen den Vorzug erhält; aus einem Briefe des Averroes wird gezeigt, daß dieſer auch für alles Einzelne eine göttliche Providenz in Anſpruch nahm, und dieß ſogar beſſer und richtiger erhärtete, als Algazel.

Den Hauptinhalt dieſes Werkes bildet indeß die Polemik gegen das talmudiſche Judenthum. Es iſt eine vollſtändige Apologie des Chriſtenthums wider den jüdiſchen Unglauben; es ſteht aber in dieſer Beziehung nicht vereinzelt da, ſondern iſt gewiſſermaaßen der Abſchluß einer durch das ganze Mittelalter ſich hindurchziehenden langen Reihe von polemiſchen und apologetiſchen Schriften ähnlicher Art, deren Inhalt nachzuholen hier an der Stelle iſt, um die ſpeciellen Controverspuncte, und deren vielſeitige Behandlung in der chriſtlichen Theologie des Mittelalters näher kennen zu lernen. Die Reihe der chriſtlichen Polemiker beginnt mit dem heiligen Iſidor von Sevilla, aus deſſen Werken zwei an ſeine Schweſter, die heilige Florentia, gerichtete Schriften hieher gehören: De nativitate Domini — De venatione gentium [1]). In der erſteren dieſer Schriften wird die ganze Chriſtologie und Heilslehre der Kirche aus Stellen des alten Teſtamentes bewieſen: Zunächſt die ewige Geburt Chriſti aus dem göttlichen Vater und ſeine göttliche Machtherrlichkeit: Pſalm 109, 3; vgl. Pſalm 44, 1; 2, 7; Pſalm 2, 8; 21, 29. 30; Sprichw. 30, 4; Dan. 3, 92; Malach. 3, 1 und 2 Moſ. 23, 20. 21 vgl. mit Pſalm 88, 7; Jeſai. 6, 7—9. Chriſtus iſt die aus dem Vater geborne ewige Weisheit Gottes, die unerforſchlich iſt, wie ihr Urſprung: Sprichw. 8, 23. 24; Jeſai. 33, 8; Job 28, 12. Chriſtus iſt Herr und Gott: Jeſai. 45, 1 (wo *oi ó* nicht Cyro meo, ſondern

[1]) S. Isidori Opp. Paris 1601 (fol.) p. 543 — 579.

dem Sinne der Stelle weit gemäßer Christo meo haben) — mit dem Vater (1 Moſ. 1, 26; 19, 24; Pſalm 109, 1) und dem heiligen Geiſte (Job 33, 4). Die ganze Trinität iſt ausgedrückt in den Stellen 2 Kön. 23, 2. 3; Pſalm 32, 6; 147, 18; Hagg. 2, 6. 8; Jeſai. 41, 4 in Verbindung mit 48, 16; ferner Jeſai. 40, 1. 2; 6, 1. 2. Chriſtus iſt eine weſenhafte Subſiſtenz in Gott (Jeſai. 45, 14. 15; 2 Moſ. 23, 21). Die Menſchwerdung Chriſti des Sohnes Gottes iſt geweiſſagt bei Jeſai. 9, 6. 7 (vgl. dazu Pſalm 8, 6; 86, 5); Daniel 9, 24 (vgl. zum Verſtändniß die Stelle 3 Moſ. 25, 8). Der unausſprechliche Name Jeſu iſt geprieſen Pſalm 94, 1 (ſtatt Deo salutari nostro lieſt Iſidor: Deo Jesu nostro); 149, 4 (ſtatt exaltabit mansuetos in salutem: mansuetos in Jesu); 1 Moſ. 24, 2 (Eleazer's Schwur bei Abraham's Lende, d. i. bei Abraham's Geſchlecht, welches gemäß göttlicher Verheißungen (Jeſai. 1, 9; 65, 9) ſo lange herrſchen ſollte, bis der von den Völkern Erwartete gekommen ſein würde (1 Moſ. 49, 10). Jeſus Chriſtus ſtammt aus dem Geſchlechte David's: Pſalm 131, 11; 88, 36—38; 1 Chron. 17, 3. 12—14 (eine Stelle, welche von den Juden höchſt unpaſſend auf Salomo gedeutet wird); Jerem. 23, 5. 6; Jeſai. 11, 1 ff.; 15, 9; 16, 1. Chriſtus iſt der Sohn der Jungfrau (Jeſai. 7, 11. 13—15) [Butter und Honig bedeuten die jüdiſchen und heidniſchen Neophyten der Kirche] und hat Gott zum Vater (Pſalm 109, 3; Jeſai. 45, 8; 53, 8; Dan. 2, 45 vgl. mit Jeſai. 28, 16; Ezech. 44, 1 ff. vgl. mit Job 3, 10; weiters wird noch Pſalm 18, 6; 84, 10. 11 beigezogen). Chriſtus ſollte in Bethlehem geboren werden (Mich. 5, 2 vgl. Habak. 3, 3); den die Geburt verkündenden Stern hat Balaam geweiſſagt (4 Moſ. 24, 17). Die dem neugebornen göttlichen Kinde dargebrachten Gaben ſind geweiſſagt bei Jeſai. 18, 7; 60, 6; Pſalm 71, 10; ſeine Salbung mit dem heiligen Geiſte bei Jeſai. 61, 1; Pſalm 44, 7. 8. Er ſollte arm und niedrig in die Welt treten (Jeſai. 62, 11; 52, 13; 53, 1), weil er eben noch nicht als Richter kommen ſollte (Jeſai. 42, 2 ff.). Er ſoll Zeichen und Wunder thun (Jeſai. 35, 4; 61, 1 ff.), und, wenn auch unſcheinbar an Geſtalt (Jeſai. 52, 14), als Gott im Fleiſche erkannt werden (Jeſai. 52, 6; Pſalm 83, 8; 67, 25) — wenigſtens von den Heiden (Baruch 3, 36—38; Habak. 3, 2. 12; Jeſai. 62, 1; 52, 8. 10). Die Juden werden ihn nicht erkennen (Jerem. 5, 12; Jeſai. 52, 2; 1, 2. 3; 6, 9; Ezech. 12, 2; Jerem. 13, 23) und deßhalb ſich wider ihn zuſammenrotten (Pſalm 2, 1 ff.; 21, 13; Jeſai. 56, 10).

Er wird um dreißig Silberlinge verrathen und verkauft (Zach. 11, 12. 13; Sprichw. 19, 5); er selber zeigt auf seinen Verräther hin, indem er ihm den Biſſen reicht (Pſalm 40, 10; 54, 14; Jerem. 17, 1), und liefert ſich freiwillig (Jeſai. 53, 7; Jerem. 12, 17); er wird ergriffen (Klagel. 4, 20; Weish. 2, 12. 13. 18. 19), vor Gericht geſtellt (Pſalm 50, 6; Michä. 6, 1 ff.), von falſchen Zeugen angeklagt (Oſeas 7, 13 ff.; Malach. 3, 13. 14; Pſalm 26, 12; Sprichw. 19, 5; Amos 2, 6). Die Juden verlangen ſeine Kreuzigung (Jerem. 12, 7; Klagel. 2, 16; Jeſai. 3, 8; 5, 7) und rufen freiwillig den Fluch auf ihre Nachkommenſchaft herab (Jeſai. 14, 21; Klagel. 5, 7; Jerem. 2, 8. 9. 14. 15). Er empfängt Geißelhiebe und Backenſtreiche (Job 16, 11; Pſalm 37, 18; 34, 15; Jeſai. 50, 5. 6), ſein Haupt wird mit einem Rohre geſchlagen (Jeſai. 42, 3) und mit Dornen gekrönt (Hohel. 3, 11; Jeſai. 5, 2), ſein Leib mit einem Purpurgewande angethan (Jeſai. 63, 1). Er trägt dieß Alles ſchweigend (Jeſai. 53, 7; 42, 2; 50, 5; 42, 14), nimmt das Kreuz auf ſeine eigene Schultern (Jeſai. 9, 6; 1 Moſ. 22, 6), wird an das Marterholz gehangen und geheftet (Jerem. 11, 19 ff.; 5 Moſ. 28, 66; Pſalm 140, 2; Habak. 3, 4. 19. 20), an Händen und Füßen mit Nägeln durchbohrt (Pſalm 21, 17. 18; Hohel. 5, 5; Malach. 3, 8; Zach. 12, 10), zwiſchen zwei Miſſethätern aufgerichtet (Jeſai. 53, 6; Habak. 3, 2: in medio duorum animalium nach *oi ó*). Man theilt ſeine Kleider (Pſalm 21, 19), tränkt ihn mit Galle und Eſſig (Pſalm 68, 22; Jerem. 2, 21; 5 Moſ. 32, 32), reicht ihm den Eſſig in Schwamm an einem Hyſſopſtengel (Pſalm 50, 9; 3 Moſ. 14, 6; 4 Moſ. 19, 18); die Inſchrift ſeines Kreuzes darf nicht ausgetilgt werden (Pſalm 56, 1). Er betet am Kreuze für ſeine Feinde (Jeſai. 53, 12; Pſalm 108, 4; Habak. 3, 2), leidet und ſtirbt für uns (Jeſai. 53, 8. 9; 1 Moſ. 49, 9; Pſalm 67, 21; Jeſai. 53, 7). Die Juden, welche läugnen, daß der Meſſias leiden und auferſtehen ſoll, mögen antworten, wie folgende Stellen zu erklären ſeien: Jerem. 31, 14; Daniel 9, 25 ff.; Weish. 2, 19. 20. Während ſeines Leidens verfinſtert ſich die Sonne (Amos 8, 9; Jerem. 15, 9). Seine Gebeine werden nicht gebrochen (2 Moſ. 12, 46), aber ſeine Seite mit einer Lanze durchbohrt (Job 16, 13. 14; Pſalm 68, 27; Klagel. 3, 12; Zach. 12, 10), worauf Waſſer und Blut herausfließt (Zach. 9, 11; Ezech. 47, 12; Jeſai. 1, 16; Pſalm 50, 9). Er wird begraben (Pſalm 142, 3; Jeſai. 55, 13; 11, 10; 53, 9) und ein Stein auf ſein Grab gewälzt (Klagel. 3, 53. 9). Er ſteigt in den Infernus

hinab (Sirach 24, 45; Pſalm 87, 5), um die Gefangenen in demſelben zu erlöſen (Oſeas 5, 14; 13, 14); ſein Körper wird keine Beute der Verweſung (Pſalm 3, 6; 40, 11; 4, 9; 33, 10), ſondern ſteht am dritten Tage wieder auf (Oſeas 6, 1 ff.). Der wiedererſtandene Heiland ſendet ſeine Jünger als Prediger unter die Völker aus (Jerem. 16, 16; Jeſai. 66, 18; Pſalm 18, 4. 5) und fährt zum Himmel auf (Daniel 7, 13. 14; Pſalm 18, 6; 23, 7; 17, 11; 67, 19. 33. 34; Hohel. 2, 8; Amos 9, 6; Jeſai. 33, 10; 52, 13), ſitzet nunmehr herrſchend zur Rechten des Vaters (Pſalm 109, 1; 46, 9; 102, 19) und ſeines Reiches wird kein Ende ſein (Dan. 7, 13; 2, 44; Jeſai. 9, 7; Pſalm 71, 7). Er ſendet nach ſeiner Himmelfahrt den heiligen Geiſt über die Apoſtel (Pſalm 67, 19; Joel 2, 28 ff.; Zach. 12, 10), welche in allen Zungen reden (Pſalm 18, 4). Er wird einſt als Richter kommen und alles Gericht iſt vom Vater ihm gegeben (Ezech. 21, 26. 27; Jeſai. 42, 13 ff.; Pſalm 49, 3. 4; 65, 12; Jeſai. 30, 30; 51, 9; Michä. 6, 1 ff.; Zach. 12, 10; Job 19, 25; Joel 3, 2; Jeſai. 10, 23; Pſalm 73, 12). So iſt die ganze chriſtliche Lehre in den heiligen Büchern des alten Teſtamentes enthalten; auch dieß iſt darin geſagt, daß ſie von den Juden nicht verſtanden, ſondern für dieſelben ein verſchloſſenes Buch bleiben werden (Jeſai. 29, 11. 12; 8, 16).

Die Schrift de vocatione Gentium iſt eine Fortſetzung der vorigen, und handelt von der Abrogation des Moſaismus im neuen Bunde. Alle Völker ſind zum Heile berufen (4 Moſ. 14, 21; Pſalm 21, 28. 29; 97, 1; 101, 23), die Juden haben aufgehört, die beſonderen Träger der Offenbarungen des Heiles zu ſein (Pſalm 44, 11; Jeſai. 54, 1. 2; 57, 19; 65, 1 ff.; 66, 18. 19; Jerem. 3, 17; 4, 2; 16, 19; 6, 17. 18; Oſeas 2, 24; Sophon. 3, 9; 2, 11; Mich. 4, 1 ff.; Zach. 2, 10. 11; 8, 20. 21; 5 Moſ. 28, 44). Die Herrſchaft des verheißenen Meſſias ſoll ſich über alle Heidenvölker erſtrecken (1 Moſ. 49, 10; Pſalm 2, 7. 8; 17, 44. 45; 71, 17. 8; Jeſai. 11, 10; 5, 26; 42, 5—8. 16; 9, 2; 51, 4. 5; 52, 9. 10; 42, 1—4; 52, 13—15; 55, 4. 5; Habak. 2, 2. 3. 4; Hagg. 2, 6. 7); Heiden und Juden ſollen ihm unterthan ſein (Jeſai. 7, 21. 22; Jerem. 3, 14. 15; 30, 8. 9; 23, 5. 6; Pſalm 86; Ezech. 37, 22. 24; Jeſai. 62, 11; Zach. 9, 9; Dan. 7, 13; Amos 4, 12. 13; Jeſai. 2, 5; Pſalm 35, 10; Mich. 5, 2; Jeſai. 40, 9—11; Zach. 9, 9. 10). Zuerſt werden die Heiden glauben (Pſalm 67; 5 Moſ. 28, 44), zuletzt, wenn das Weltende naht, auch

die Juden (Oſeas 3, 4. 5; Jerem. 23, 5. 6; Malach. 4, 5; Jeſai. 6, 9—13; Jerem. 30, 24; Soph. 3, 19; Mich. 4, 6. 7; Pſalm 17, 46; Ezech. 38, 8; 36, 24—29; 1 Moſ. 49, 27; Oſeas 1, 10. 11), aber bei Weitem nicht alle (Jeſai. 53, 1; Jerem. 5, 10—12; 6, 10; Pſalm 17, 44; Jeſai. 6, 9. 10; Jerem. 5, 21. 22; 8, 8. 9; Jeſai. 46, 12. 13; 65, 1. 2. 10. 12). Darum verläßt Chriſtus Judäa und ſucht die Heiden auf (Jerem. 14, 7—9; 9, 2. 3; Malach. 1, 10. 11; Jeſai. 41, 27. 28; 42, 1). Die Juden werden wegen ihres Frevels am Gottmenſchen verworfen und die Heiden gehen in die Kirche ein (Jeſai. 43, 8; 26, 1 ff.; 25, 1 ff.; 65, 15. 16). Die Juden haben wegen ihrer Miſſethat Reich und Vaterland verloren (Jeſai. 63, 9. 10; Oſeas 7, 13—16; Jeſai. 53, 8. 9; Jerem. 12, 8. 9; Jeſai. 42, 25; Klagel. 1, 16; 2, 22). Weil ſie Chriſtum nicht als Heiland erkennen wollten, wurde Jeruſalem zerſtört (Jerem. 5, 10—12; 3, 8; Pſalm 68, 22. 23; Dan. 9, 26; Pſalm 110, 4; Jeſai. 5, 5; Pſalm 33, 8; Jeſai. 5, 6; 3 Moſ. 26, 19; 5 Moſ. 28, 23. 24) und die Synagoge verworfen (Jeſai. 50, 1; Oſeas 2, 2; Jerem. 12, 8; Jeſai. 1, 7). Jeruſalem bleibt für immer zerſtört (Jeſai. 1, 7. 8; 32, 13; Ezech. 26, 20; Jerem. 19, 10. 11; Sophon. 2, 15; Dan. 9, 26), die Juden dürfen auf keine nationale Wiederherſtellung mehr hoffen (Jerem. 13, 19; 18, 15. 16; 6, 30; 9, 2; 23, 39. 40; Amos 5, 1. 2; 8, 2. 3; 7, 8; 8, 2), ſondern nur auf das im neuen Bunde ihnen gebotene Heil (Jeſai. 43, 18—20; 42, 9; Jerem. 31, 31—33; Jeſai. 51, 4; Hoſeas 2, 16—20). Der Sabbat hat aufgehört und gilt fortan nur mehr im geiſtigen Sinne (Pſalm 77, 2), nicht mehr im fleiſchlichen (Ezech. 20, 25; Hoſeas 2, 11; Jeſai. 13); eigentlich war er ſchon am Anfange aufgelöst, da Gott ſelber am ſiebenten Tage ſeine Werke vollendete (1 Moſ. 2); und Jeſus Nave führte (Joſue 6) durch ſieben Tage ununterbrochen den Sturm gegen Jericho's Mauern an (vgl. auch 1 Makk. 2). Wie mit dem Sabbat, verhält es ſich auch mit der Beſchneidung (5 Moſ. 30, 6; Jerem. 4, 4; Jeſai. 43, 19; Jerem. 9, 26), mit den Opfern (Jeſai. 1, 11—15; 5, 25; 66, 3; Jerem. 6, 20; 7, 21 ff.; Hoſeas 8, 12; 9, 4; Joel 1, 13; Malach. 1, 10. 11) und Speiſeverboten (3 Kön. 17). Das Teſtament des Geſetzes iſt von den Juden auf die Heiden übertragen (Pſalm 21, 32; 70, 18; Jeſai. 2, 3. 4; Pſalm 125, 2. 3), und ſoll nicht bloß buchſtäblich, ſondern geiſtig (myſtiſch und tropologiſch) ausgelegt werden (Pſalm 77, 1; 48, 5; — die drei Kammern der Arche Noe [1 Moſ. 6] bedeuten den

dreifachen Schriftſinn). Die Juden verſtehen das Teſtament des Geſetzes nicht (Jeſai. 6, 9; 3, 1—3; 29, 11; Dan. 12, 9) und können es nicht verſtehen, ſo lange ſie nicht an Chriſtus glauben (Jerem. 15, 1; Jeſai. 57, 11). Es ſeien zwei Teſtamente überliefert (Hohel. 7, 13; Jerem. 5, 24). Die Taufe war ſchon im alten Bunde verheißen (Jeſai. 12, 3; 55, 1; Joel 3, 18; Zach. 13, 1; 14, 8; Ezech. 47; Mich. 7, 15—19; Jeſai. 1, 15; Ezech. 16, 1—4; 36, 24—26); eben ſo das Chriſma (2 Moſ. 30, 23—31), und daß alle Glaubenden im Zeichen des Kreuzes das Heil erlangen ſollten (Ezech. 9, 3—6); ferner die Beſtreichung der Thürpfoſten mit dem Blute des Lammes (2 Moſ. 12), zum Zeichen des Segens vom Kreuze (Pſalm 4, 7; Jeſai. 66, 19; 55, 13; 11, 12; Ezech. 21, 9. 10; 37, 16 ff.). Endlich wird auch Brot und Wein als Gott wohlgefälliges Opfer angedeutet (Sprichw. 9, 1 ff.; Jeſai. 65, 13 ff.). Auf die Erforſchung des tieferen Schriftſinnes kommt Alles an; er iſt verborgen, um vor Entweihung geſchützt zu ſein. Der buchſtäbliche Sinn iſt Silber; den verborgenen Goldglanz unter der Silberhülle entdeckt nur ein geweihter und erleuchteter Sinn.

Nach Iſidor iſt der heilige Erzbiſchof Julian von Toledo zu nennen, welcher, dem ſiebenten Jahrhunderte angehörig, in einer dem König Erwig dedicirten Schrift [1]) zu erweiſen ſucht, daß die jüdiſche Behauptung, der Meſſias könne erſt im ſechſten Jahrtauſende der Welt kommen, in den Schriften des alten Teſtamentes ſich vergeblich um irgend einen Halt umſehe. Daß ſeine Ankunft in das ſechſte Weltalter falle, iſt den Juden zuzugeben; nicht aber, daß jede dieſer Perioden 1000 Jahre dauern müſſe. Überhaupt wird in den bibliſchen Angaben, welche die Zeit ſeiner Ankunft beſtimmen, von den Jahren der bisherigen Weltdauer ganz abgeſehen, wol aber die Zeit ſeines Kommens durch gewiſſe Zeichen charakteriſirt, die mit dem Erſcheinen Chriſti ſo klar und unzweideutig zuſammentreffen, daß eine weitere Einrede unmöglich iſt. Die Propheten bezeichnen die Zeit der Ankunft des Meſſias als eine Zeit des Friedens (Pſalm 71, 7; Michä. 5, 2—5; 4, 1 ff.; Jeſai. 2, 2 ff.); nun wiſſen wir aus der Geſchichte der alten Völker, daß es bis zum 28. Jahre der Herrſchaft des Cäſar Auguſtus keinen allgemeinen

[1]) S. Juliani de demonstratione aetatis sextae contra Judaeos libri III. in Bibl. Magn. Patr., tom. VII, p. 495 ff.

Weltfrieden gab, wol aber zur Zeit der Geburt Chriſti, welche in das 41. Jahr des Auguſtus fällt (daher Luc. 2, 14). Daß noch jemals eine ſolche Zeit kommen werde, oder etwa der Abſchluß der Geſchichte eine ſolche Zeit herbeiführen werde, iſt nach den Worten des Herrn Matth. 24, 7 nicht anzunehmen. Michäas und Jeſaias nennen die Zeiten des Meſſias dies novissimos; daß darunter nicht die letzte Weltzeit, ſondern die letzten Zeiten des jüdiſchen Staates gemeint ſeien, erhellt aus den Segensworten des ſterbenden Jacob an ſeinen Sohn Judas (1 Moſ. 49, 10); abgeſehen davon, daß jene „letzten Tage" als Friedenszeiten bezeichnet werden, was, wie bereits erwähnt, nur auf die Zeiten des Cäſar Auguſtus paßt. Ein weiteres Zeichen iſt bei Malach. 3, 1 angegeben, wo vom Engel die Rede iſt, der dem Herrn vorangehen ſoll. Unter dieſem Engel wird von den Juden Elias, von den Chriſten Johannes verſtanden, gemäß den Worten Chriſti ſelber (bei Luc. 7, 27). Für dieſes Verhältniß des Täufers zu Chriſtus findet ſich ein Vorbild in dem Verhältniß des Schafhirten Iras des Odolamiten zu Judas. Denn Odolami heißt „Zeugniß im Waſſer"; Iras = fratris mei visio. Die Deutung des Engels auf Elias iſt unzuläßig; denn erſtlich iſt es auffallend, daß Elias, der an einer anderen Stelle bei Malachias (4, 5) ausdrücklich genannt wird, in Malach. 3, 1 nicht namentlich erwähnt iſt. Und dann können die Juden, wofern ſie doch meinen, daß ſie den rechten Glauben haben, nicht zugeben, daß ſie, wie es Malach. 4, 5 heißt, durch Elias zum rechten Glauben bekehrt werden ſollen. Aber freilich haben ſie jetzt nicht mehr den rechten Glauben (vgl. Jeſai. 6, 10—13), und ſo wird gemäß Malach. 4, 5 in der That Elias noch einmal zu ihnen kommen, und zwar, wie eben die Stelle beſagt, vor dem Tage des Gerichtes. Nicht aber kann die erſte Ankunft in dieſe letzte Zeit verlegt werden, überhaupt nicht über die Zerſtörung Jeruſalems hinaus; denn Malach. 3, 1 iſt vom Tempel die Rede, in welchem der Herr plötzlich erſcheinen wird; wo iſt aber jetzt dieſer Tempel? Oder ſoll ihn Elias aufbauen und den rechten Gottesdienſt herſtellen; wozu iſt dann das Kommen des Herrn noch nothwendig? Ein weiteres Zeichen, wodurch der Meſſias charakteriſirt wird, iſt, daß er die Erwartung der Völker ſei. An Chriſtus wurde dieſes Zeichen durch die von den Weiſen aus dem Morgenlande dargebrachte Huldigung erfüllt, gemäß Pſalm 71, 10. 11; vgl. Pſalm 2, 7. 8; Jeſai. 52, 15; 55, 4;

52, 10. Wäre es nicht ſo, wie könnte es Pſalm 97, 2 heißen, daß Gott ſein Heil geoffenbart und im Angeſichte der Völker ſeine Gerechtigkeit enthüllt habe? Wie könnte der Prophet ſagen, daß die Völker ihm huldigen werden und ſein Grab herrlich ſein werde (Jeſai. 11, 10), wie es thatſächlich der Fall iſt, wenn er noch nicht einmal geboren wäre? Seine Herrſchaft über die Welt (Pſalm 71, 8; Soph. 2, 11) iſt das fünfte Zeichen, an welchem er erkannt werden ſoll. Nun gibt es in der That kaum ein Volk, welches vom Chriſtenthum nicht mindeſtens wüßte; ungläubige Völker werden durch ihre chriſtlichen Herrſcher zur Bekehrung angehalten, die meiſten ſind der chriſtlichen Religion zugethan. Und nicht nur die Welt, ſondern auch die dämoniſchen Kräfte ſind Chriſto unterthan. Wo wäre da noch Platz für ein Reich des zukünftigen jüdiſchen Meſſias? Andere Zeichen ſind die geweiſſagte rathloſe Beſtürzung der Juden bei Eintritt und erſter Verbreitung des Chriſtenthums; das an den Juden ſichtlich vollzogene Strafgericht zufolge ihres Frevels wider Gott und ſeinen Geſalbten (Oſeas 7, 13; 9, 17; Jeſai. 53, 8. 9; Jerem. 5, 11. 12), ein Gericht, welches der Gekreuzigte an ihnen vollzieht (Pſalm 40, 11); das Aufhören des Königthums, Prieſterthums und Opfers, welches gleichfalls von den Propheten als zuſammentreffend mit der Ankunft des Meſſias vorausgekündet worden (1 Moſ. 49, 10; Malach. 1, 10. 11; vgl. Oſeas 3, 4; 1 Kön. 2, 31 ff.; Dan. 9); endlich die ſichtliche Erfüllung der Worte Jacob's (1 Moſ. 49, 8 ff.) an Chriſtus, während ſie ſich auf Judas ſelber nur gezwungen deuten laſſen; denn ſeine Reliquien werden von ſeinen Nachkommen nicht angebetet, er iſt nicht, etwa noch einmal geboren, zum Jungen eines Löwen geworden; auf ihn paßt nicht die Frage: wer ihn wieder erwecken werde, vielmehr iſt damit ein zur Zeit noch ungekannter Starker angedeutet. — Jacob weiſſagt, daß der Königsſtamm in Juda's Nachkommenſchaft nicht erlöſchen werde, bis derjenige gekommen ſein wird, der da kommen ſoll und die Erwartung der Völker iſt. Nun dauerte nach der Rückkehr aus der Babyloniſchen Gefangenſchaft in der That die Succeſſion der Machthaber aus Juda's Stamme von Jeſus dem Sohne Joſedech's und Zorobabel, dem Sohne Salathiel's, angefangen bis auf Ariſtobulus und Hirkanus, welchen letzteren Herodes, der Sohn des Antipater aus Askalon und der Araberin Cypris, tödtete und von den Römern das Reich zu Lehen nahm; und eben unter Herodes wurde Chriſtus

geboren. Wollen aber die Juden, von irgend einem unbekannten jüdiſchen Könige ſchwärmend, der noch heutzutage, man weiß nicht wo, im Morgenland herrſchen ſoll, die Epoche unter Herodes als diejenige zugeſtehen, in welcher der Meſſias geboren werden ſollte, ſo mögen ſie ſich an die Daniel'ſche Prophetie (Dan. 2, 44) erinnern, in welcher ausgeſagt wird, daß nach den vier Weltreichen, dem mediſchen, perſiſchen, macedoniſchen und römiſchen ein fünftes endlos dauerndes folgen ſoll. Daß dieſes unter Kaiſer Octavian ſeinen Anfang nahm, geht aus den Zeitbeſtimmungen hervor, welche durch die Daniel'ſchen Jahrwochen ausgedrückt ſind. Daniel ſpricht von 70 Jahrwochen, welche 490 Jahre ausmachen. Mag man dieſe nach des Euſebius Vorgang mit dem zwanzigſten Regierungsjahre des Artaxerxes, oder wie Tertullian mit dem erſten Regierungsjahre des Darius beginnen laſſen, ſo daß auch noch die Zerſtörung Jeruſalems mit inbegriffen iſt; jedenfalls iſt damit aufgewieſen, daß der Meſſias längſt ſchon gekommen ſei. Von der Art und Weiſe, wie die Juden heutzutage die Zeit der Ankunft ihres Meſſias berechnen wollen, wußte man zu Chriſti Zeiten nichts; überhaupt fragten die Anhänger Jeſu nicht nach chronologiſchen Gründen, ſondern hielten ſich an die Zeichen und Thatſachen, durch welche Jeſus ſeine göttliche Sendung beglaubigte; auch lieſt man nirgends, daß ungläubige Juden ſich Chriſto oder den Apoſteln gegenüber auf jene angeblichen chronologiſchen Angaben hebräiſcher Bücher geſtützt hätten. Paulus, der doch in der arabiſchen Wiſſenſchaft ſehr unterrichtet war, bekämpfte als Saulus das Chriſtenthum nicht mit Gründen, die jenen Büchern entnommen geweſen wären; vielmehr nennt er ſpäter als Apoſtel die Zeit der Ankunft Chriſti die Fülle der Zeiten. Daß Chriſtus im ſechſten Weltalter zu erſcheinen habe, iſt, wie geſagt, den Juden zuzugeſtehen, nicht aber, daß dieſe (den ſechs Schöpfungstagen entſprechenden) Alter nach Jahren zu beſtimmen ſeien; die Bibel rechnet vielmehr nach Generationen, und ſetzt auch nicht für jedes Weltalter eine gleiche Zahl Generationen an, ſondern für die erſten zwei, nämlich von Adam bis Noe, und von Sem bis Abraham zehn Generationen, für jedes der folgenden Weltalter vierzehn Generationen. Der Grund der Verkürzung der Generationszahlen in den zwei erſten Weltaltern iſt, daß dieſe das Kindheits- und Knabenalter der Menſchheit vorſtellen, welches bei vorherrſchend phyſiſcher Entwickelung auf das bloße Sinnenleben

beſchränkt iſt; nun ſind der Sinne fünf, deren Zahl mit Rückſicht auf die Zweiheit der Geſchlechter verdoppelt, die Zahl 10 gibt. Daher in jedem der beiden Alter zehn Generationen. In der weiteren Entwickelung des Menſchen tritt neben den Sinnen auch Verſtand und Wille beſtimmend hervor; daher ſtatt der Fünfzahl die Siebenzahl, welche mit Rückſicht auf die Zweiheit der Geſchlechter verdoppelt, die Zahl 14 gibt. Daher in jedem der folgenden Alter der adolescentia, juventus, gravitas 14 Generationen. Das Matthäusevangelium zählt nur die Generationen des dritten, vierten und fünften Weltalters auf, denn es will die irdiſche Herkunft Chriſti beleuchten; nun aber wird der Menſch erſt im Jünglingsalter zeugungsfähig, alſo iſt in der Reihe der Generationen das Kindes- und Knabenalter der Menſchheit nothwendig beiſeite zu ſetzen. Die Bibel beſtimmt die Epochen nirgends nach Jahren, ſondern nach Generationen; und dieß nicht etwa bloß nach menſchlich erfundenem Brauche, ſondern nach Gottes eigenem Worte (1 Moſ. 15, 16), welches ſich erfüllte, indem Eleazar, der mit ſeinem Vater Aaron aus Ägypten auszog, im vierten Gliede von Kahat abſteht, welcher mit ſeinem Vater Levi in Ägypten einzog. Eben ſo wird von Kain vorausgeſagt, daß er ſeine Sünde durch die Dauer von ſieben Generationen büßen ſoll; der im ſiebenten Gliede von Adam abſtehende Lamech vollzog die Sühnung, indem er Kain tödtete. Lamech's Schuld aber ſollte durch 77 Generationen gebüßt werden, bis ſie in der 77ſten Generation durch Chriſtus geſühnt wurde. Darum zählt Lucas, der den hoheprieſterlichen Charakter Chriſti in's Auge faßt, während Matthäus den königlichen berückſichtigt, 77 Generationen von Adam bis Chriſtus auf. Auf die ſiebenfache und ſiebenundſiebzigfache Rächung der Schuld bezieht ſich auch das Wort Chriſti des Verſöhners an Petrus, daß man dem Feinde nicht bloß ſiebenmal, ſondern ſiebenundſiebzigmal vergeben ſoll. Nicht auf die Zahl der Jahre ſeit Erſchaffung der Welt, ſondern auf die Zahl der Generationen ſeit Adam kommt es an; iſt doch die Zahl der Jahre ſelber nur aus der Computation der Generationen zu entnehmen. Die Generationen können mehr oder weniger Jahre dauern, aber jedes Jahr muß in irgend eine Generation fallen. Zugegeben, eine jede Generation hätte nur zwanzig Jahre gedauert, ſo iſt noch kein Grund vorhanden, das Factum in Abrede zu ſtellen, daß wir bereits im ſechſten Weltalter ſtehen; denn

die erforderliche Zahl der Generationen trifft zu, und dieß genügt. Auf die Differenz zwiſchen *oi ó* und den jüdiſchen Computatoren iſt demnach kein Gewicht zu legen, oder, wofern eine Bedeutung darauf zu legen wäre, den *oi ó* der Vorzug zu geben. Denn es läßt ſich nicht annehmen, daß 72 Männer, die mehr als Propheten, denn als Überſetzer anzuſehen ſind, einſtimmig ſich ſollten geirrt haben. Epiphanius ſtimmt ihnen unbedingt zu. Auguſtinus (aus deſſen civ. Dei weitläufige Stellen mitgetheilt werden) läßt die Sache dahin geſtellt ſein, ſieht indeß in der hebräiſchen Computation nichts dem chriſtlichen Glauben Gefährliches; Hieronymus, der Überſetzer des hebräiſchen Chronikon, gibt der Rechnung der Siebziger den Vorzug. Schließlich gibt Julian eine chronologiſche Tabelle der Generationen von Adam bis Chriſtus, und findet das 4325ſte Jahr der Welt als das Geburtsjahr Chriſti. Von da bis auf Abfaſſung dieſer ſeiner Schrift ſind, wie er zuletzt bemerkt, 686 Jahre verfloſſen.

Aus dem neunten Jahrhunderte ſind Hrabanus Maurus und Agobard von Lyon als Verfaſſer beſonderer Schriften gegen die Juden zu erwähnen. Des Erſteren Liber adversus Judaeos [1]) ſetzt ſich ſpeciell zum Zwecke, zu zeigen, wie die nach ihrem Literalſinn ſich widerſprechenden Stellen, Ausſprüche und Anordnungen in den Schriften des alten Teſtamentes mit Hilfe der ſpirituellen oder chriſtlichen Auslegung des alten Teſtamentes ſich vereinbaren laſſen. Die Ausführung dieſes Gedankens geſtaltet ſich zu einem förmlichen Nachweiſe der chriſtlichen Wahrheit aus dem alten Teſtamente, ähnlich wie bei Iſidor von Sevilla; indeß fällt das Hauptgewicht auf das exegetiſche Moment, welches wir durch einige Proben charakteriſiren wollen. In 2 Moſ. 21, 22; 5 Moſ. 19, 16 heißt es: Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Leben um Leben; in 3 Moſ. 19, 17 hingegen iſt die Rache verboten, und 5 Moſ. 25, 5 wenigſtens eine gelindere Strafe vorgeſchrieben. Der Widerſpruch verſchwindet, ſobald man unter den zur Strafe Verurtheilten die Häretiker verſteht; die Strafe am Leben iſt die ewige Verwerfung derſelben, in Folge deſſen, daß ſie auch Anderen den wahren Glauben geraubt haben; die in Folge von Mißhandlungen

[1]) Siehe Martene et Durand, Thesaurus novorum Anecdotorum, tom. V, p. 401—595.

abortirende Schwangere iſt die ſchwache, um das Wort des Glaubens kommende Seele. Die im Glauben Geärgerten ſind die durch Mißhandlung eines Auges verluſtig Gewordenen; die um einen Zahn Gekommenen diejenigen, deren ſittlich religiöſes Gefühl irre geleitet worden; die vom rechten Glaubensweg Abgezogenen bedeuten die eines Fußes Beraubten. Die Strafen, welche das Moſaiſche Geſetz über die Vollbringer ſolcher Übelthaten verhängt, ſind auf dem Standpuncte des neuen Teſtamentes im geiſtlichen Sinne zu verſtehen und zu verhängen, nicht zur Rache, ſondern zur Rettung, der Schuldigen vor dem ewigen Tode. Nach 2 Moſ. 20, 5; 5 Moſ. 5, 9; Jeſai. 65, 6; Jerem. 32, 17 ſollen die Sünden der Väter an den Söhnen und Nachkommen geſtraft werden bis in's vierte Glied; das Gegentheil davon iſt in 5 Moſ. 4, 16; Jerem. 33, 29; Ezech. 18, 4. 19 zu leſen. Die Ausſprüche beiderlei Art können neben einander beſtehen, ſobald man jene der erſteren Art auf die Fortpflanzung der Erbſünde, die anderen auf die Befreiung von der Erbſchuld durch die heiligende Gnade Chriſti bezieht. In 4 Moſ. 36, 7 ſind die Ehen unter Stammverwandten geboten, in 3 Moſ. 18, 6 hingegen verboten. In der chriſtlichen Kirche wird beiden Vorſchriften entſprochen, indem man keine leibliche Verwandte, ſondern ein Weib aus anderem Geſchlechte, jedoch keine Heidin, Jüdin oder der wahren Kirche Chriſti nicht Angehörende ehelicht. In 5 Moſ. 25, 5 wird geboten, die Wittwe des verſtorbenen Bruders zu ehelichen, im vierten Buche Moſis aber zweimal verboten. Das Verbot gilt für den Chriſten im buchſtäblichen Sinne, das Gebot im geiſtlichen. Der Prediger erfüllt es, indem er demjenigen, der für uns alle als Bruder geſtorben iſt, einen geiſtigen Samen erweckt. Nach 5 Moſ. 24, 1 iſt es erlaubt, der Ehegattin einen Scheidebrief zu geben, nicht ſo nach Malach. 2, 13. Die Erlaubniß und Verpflichtung zur Scheidung bleibt aufrecht ſtehen, wenn man unter dem zu entlaſſenden Weibe die Synagoge verſteht (Jeſai. 50, 1; Jerem. 3, 7). Nach 2 Moſ. 21, 2 ff. ſoll der Sclave nach ſieben Jahren frei werden, es wäre denn, daß er ſelber bei ſeinem Herrn bleiben und mit dem von ſeinem Herrn ihm gegebenen Weibe und ſeinen Kindern das Brot ſeines Herrn auch fürder zu eſſen vorzöge; nach 3 Moſ. 25, 39 ſoll er erſt nach ſiebenmal ſieben Jahren, im Jubeljahre, frei werden können. Im myſtiſchen Sinne bedeutet das fünfzigſte Jahr als Product aus 7 × 7 (um 1 vermehrt) daſſelbe,

was das ſiebente Jahr bedeutet; daher auch *oi ó* ſtatt Jubeljahr annus redemtionis überſetzt haben. Das ſiebente Jahr und auch das Jubeljahr bedeuten die letzte Geſchichtsepoche auf Erden, von der Ankunft Chriſti bis zum Ende der irdiſchen Zeit. Auf dieſe Zeit der geiſtigen Befreiung deutet auch das alte Teſtament hin (Jeſai. 45, 22; 63, 4; 61, 2; Pſalm 64, 21). Wer Weib und Kind als Sclave nähren, d. h. die Luſt des Fleiſches genießen und den Laſtern fröhnen will, kann nicht frei werden, d. i. an der Erlöſung nicht Theil haben. Die Juden überſchätzen in fleiſchlicher Denkart den Eheſegen auf Koſten der Jungfrauſchaft; dächten ſie geiſtig (Jerem. 16, 2; Jeſai. 56, 4), ſo würden ſie die geiſtliche Zeugung, d. i. die Wiederzeugung in Gott und die Sohnſchaft der göttlichen Verheißung für das ſeligmachende Glück halten, oder auch die Vermählung mit dem Geiſte der heiligen Schriften (Sprichw. 5, 16; Pſalm 117, 3; Pred. 9, 8; Weish. 8, 2; Sirach 15, 2; Pſalm 66, 37; 78, 11; Ezech. 37, 25). Von Philoſophen und Ketzern wird die Weisheit dieſer Welt geminnt (Sprichw. 9, 13; 12, 22; 14, 1; Pred. 7, 27; Weish. 3, 12; Job 5, 4; 20, 10; 27, 14; 30, 8; 39, 16; Oſeas 9, 11; 14, 1). In ähnlicher Weiſe werden andere Vorſchriften des alten Teſtamentes: Beſchneidung, Speiſeverbot, Opfer, Sabbatfeier u. ſ. w. beſprochen, die Namen von Städten, Ländern den zwölf Stämmen Israels erklärt.

Stellt Hrabanus das alte Teſtament durch die Myſtik der chriſtlichen Schriftdeutung in's rechte Licht, ſo weist ſein Zeitgenoſſe Agobard [1]) auf die falſche und entartete jüdiſche Myſtik hin, wie ſie ſich in der Kabbalah ausbildete. Sie weiß von einem körperlichen Gotte, der nach Art der Menſchen gebildet iſt, ausgenommen, daß ſeine Finger ſtarr und unbeweglich ſind, weil er nicht mit den Händen zu arbeiten braucht; er ſitzt auf einem Throne, welcher von vier Thieren nach Art eines Wagens gezogen wird, und wohnt in einem Pallaſte wie ein irdiſcher König. Er denkt viel Überflüſſiges und Eitles, was ſich nicht zur Ausführung bringen läßt; aus ſolchen Gedanken werden die Dämonen. Die Buchſtaben des hebräiſchen Alphabetes halten ſie für ewig; denſelben ſind bereits vor Anfang

[1]) De judaicis superstitionibus ad Ludovicum Imperatorem. Eine in Verbindung mit zwei anderen Biſchöfen bei Ludwig dem Frommen eingereichte Schrift. Siehe Bibl. Magn. Patr., tom. IX, p. 563 ff.

der Welt verschiedene Ämter zugewiesen worden, die sie nun als Vorsteher der Weltordnung ausüben. Das Mosaische Gesetz war schon viele Weltalter vor der Schöpfung geschrieben. Es gibt mehrere Erden, mehrere Unterwelten, mehrere Himmel. Einer derselben, Rakkha oder Firmament genannt, enthält Gottes Mühlen, auf welchen das englische Manna gemahlen wird. Der Himmel, welchen Gott bewohnt, heißt Araboth, und dieser ist in der Stelle des Psalmes gemeint: Iter facite ei qui caballicat super Araboth. Gott besitzt sieben Posaunen, deren jede 1000 Ellen lang ist. Dieß ist nur Einiges aus dem Unzähligen, womit jedes Blatt der Schriften entstellt wird. Jesus sei ein Schüler Johannis des Täufers gewesen, und habe als Lehrer einem seiner eigenen Schüler wegen dessen hartköpfiger Ungelehrigkeit den Namen Kephas gegeben. Da er an einem Festtage vom Volke erwartet wurde, seien ihm einige Knaben seiner Schule mit dem Rufe Hosianna entgegengelaufen. Zuletzt sei er wegen einiger Lügen angeklagt und auf Tiberius' Befehl in den Kerker geworfen worden, weil er der Tochter desselben, nachdem er ihr einen Sohn ohne Beischlaf mit einem Manne versprochen, einen Stein in den Schooß gezaubert; er wurde zuletzt an einem Gabelholz aufgehangen, und ihm mit einem Steine der Kopf zerschmettert, die Leiche aber in ein Grab neben einen Canal gelegt; eine plötzliche Anschwellung des Canals schwemmte die Leiche fort, und nachdem Pilatus sie durch zwölf Monde vergeblich hatte suchen lassen, erklärte er, es sei offenbar, daß Jesus von den Todten auferstanden sei und von den Juden angebetet werden müsse. Petrus ist nicht durch einen Engel, sondern durch die Gnade des Herodes aus dem Kerker befreit worden; die Christen beten Götzen an, und erlangen, was sie der Fürbitte der Heiligen zuschreiben, durch den Teufel. Solche Schmähungen der heiligsten Dinge rufen wol gerechten Haß hervor — jenen Haß wider die Ruchlosigkeit, welchen der Psalmist angesichts Gottes betheuert. Auch der heilige Hieronymus empfindet diesen Haß, und erwähnt nebstdem der traditionellen Fabeleien, welche von den Pharisäern Deuteroses genannt werden. Sie sind zum Theile so anstößig, daß man sie ehrbarer Weise gar nicht nacherzählen kann. Unter ihre lächerlichen und abgeschmackten Satzungen gehört, daß man am Sabbat zu Hause sitzen, beileibe aber nicht gehen oder stehen soll. Dringt man auf eine Antwort, warum sie sich nicht daran halten, so sagen sie,

unſere Lehrer Barachias, Simeon und Hillel haben uns befohlen, daß wir am Sabbat 2000 Schritte gehen ſollen u. ſ. w. Daraus folgt nun, daß ſie jenen vom Propheten erwähnten Unreinen gleichen (Hagg. 2), deren Berührung Alles ſchmutzig macht; daher die alten kanoniſchen Satzungen, welche die möglichſte Beſeitigung jedes jüdiſchen Einfluſſes auf die chriſtliche Bevölkerung anſtreben, auch heutzutage nicht außer Acht gelaſſen werden ſollten.

Aus dem eilften Jahrhunderte iſt neben zwei kurzen Abhandlungen des Petrus Damiani, welche im Weſentlichen nichts Neues bringen[1]), die Schrift des bekehrten Rabbi Samuel von Marocco: De adventu Messiae[2]), an einen ſeiner ehemaligen Glaubensgenoſſen gerichtet, der Erwähnung werth. Die Juden müſſen eine große, ſchwere Schuld auf ſich geladen haben, daß ſie, nachdem nunmehr 1000 Jahre ſeit Zerſtörung der heiligen Stadt verfloſſen, noch immer in der Verbannung herumirren, ohne Gottesdienſt und Opfer, und ohne Ausſicht auf Wiederherſtellung. Die Weiſſagungen der Propheten ſind theils ſchon erfüllt, theils ſind ſie bedingnißweiſe vorgetragen worden, daher auf ihre Erfüllung auch nur bedingnißweiſe zu hoffen iſt. Der gegenwärtige Zuſtand des jüdiſchen Volkes berechtigt nicht, dieß zu hoffen; denn es ſchmachtet augenſcheinlich im Stande tiefer Verſchuldung, und übt deßhalb ſeine religiöſen Satzungen ohne Recht und Verdienſt. Die vielbeklagte babyloniſche Gefangenſchaft endete nach 70 Jahren; die jetzige wird, wenn der Prophet Daniel (Cap. 9) wahr ſpricht, bis zum Ende der Welt dauern. Das Verbrechen, was hiemit beſtraft wird, iſt das letzte aus jenen vier, welche beim Propheten Amos (Cap. 2) erwähnt ſind — jenes nämlich, daß der Gerechte für ſchnöde Silberlinge verkauft wurde. Vergeblich ſuchen die Juden dieß auf den ägyptiſchen Joſeph zu deuten, deſſen Verkauf vielmehr — der richtigen Zeitfolge gemäß — das erſte der erwähnten vier Verbrechen ſein muß, ſo wie die Anbetung des goldenen Kalbes das zweite, die Tödtung des Propheten das dritte. Es folgen nunmehr reichliche Anführungen aus den Büchern des alten Teſtamentes zum Zeugniſſe für Chriſtus, den von den Chriſten verehrten Meſſias;

---

[1]) Antilogus contra Judaeos. — Dialogus inter Judaeum et Christianum. Opp. Paris. 1663, tom. III, p. 11—20.

[2]) Bibl. Patr. Magn. XI, p. 421—432.

namentlich wird die Unterſcheidung einer doppelten Ankunft Chriſti und ſeine Himmelfahrt ſorgfältig mit Stellen des alten Teſtamentes belegt. Auch Mathuſalem, Henoch, Elias und Moſes ſind in ihren Leibern zum Himmel aufgefahren. An die Stelle des jüdiſchen Geſetzes iſt der chriſtliche Glaube getreten, an die Stelle der Propheten die Apoſtel, an die Stelle des jüdiſchen Opfers die chriſtlichen Sacramente, an die Stelle der Synagoge die Kirche. Das wahre ewige Opfer beſteht in Brot und Wein; Melchiſedek, der dieſes Opfer brachte, empfieng die Verheißung eines ewigen Prieſterthums, nicht ſo Aaron. Gott verwirft öfter die blutigen Opfer, niemals aber jenes andere. Das Opfer des Brotes durfte nur von Prieſtern ohne Fehl und Makel dargebracht werden; vor die Bundeslade mußten nach einem göttlichen Befehle Brote gelegt werden, und dieſe galten, wie aus Abimelech's Worten an David hervorgeht, als heilige Brote. Der chriſtliche Gebrauch des Waſſers beim Opfer iſt ebenfalls durch David's und Elias' Vorgehen aus dem alten Teſtamente zu rechtfertigen; die wunderbare Stärkung, durch welche der Engel den Elias kräftigte (3 Kön. 19), beſtand in Brot und Waſſer; Brot und Wein wurde bereits von Aaron dargebracht, und das dereinſt von den Heidenvölkern in dieſen Geſtalten darzubringende Opfer in den ſchönen Worten Sprichw. 9, 2 ff. angedeutet. Selbſt der Koran mit ſeinen Ausſprüchen über Jeſus und Maria zeugt wider die Juden, wenigſtens inſofern, als er zum Beweiſe dient, wie Andere, welche weder Juden noch Chriſten ſind, den Sinn der heiligen Bücher und ihrer Vorherſagungen auffaſſen. Die Sache der Juden iſt eine völlig verlaſſene; ihre geringe Zahl verſchwindet vor der wachſenden Zahl der Saracenen, und noch mehr vor jener der Chriſten, deren Glaube über die ganze Welt verbreitet iſt [1]).

Samuel ſchrieb in Spanien [2]), welches der klaſſiſche Boden der

---

[1]) Übrigens wird dieſer Samuel Marokki jüdiſcher Seits für eine apokryphe Perſönlichkeit erklärt. Siehe Steinſchneider in Frankl's Zeitſchrift, II, 109 ff. — und in Erſch' und Gruber's Encyklopädie, Sect. I, 27. Thl., S. 411, Note 45.

[2]) Auch aus der orientaliſchen Kirche ſind noch arabiſch abgefaßte Streitſchriften wider die Juden vorhanden, z. B. von Abraham von Anu (um 854), Iſa ben Zeraah in Bagdad gegen den jüdiſchen Mathematiker Baſchar (997),

Controverse zwischen den drei Religionen war [1]). Die berühmtesten Controvertenten aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhunderte waren Jehuda Halevi [2]), Joseph Kimchi (1160), Jacob ben Reuben (1170), Moses Ibn Tibbon (1240), Meir ben Simeon (1245), Jechiel ben Joseph, der nebst Juda ben David, Samuel ben Salomo und Moses aus Coucy zu Paris mit dem Convertiten Nicolaus disputirte (1252), so wie Nachmanides mit dem Mönche Paulus in Gegenwart des Raimundus Martin (1263), Mordechai ben Jehosepha, welcher wahrscheinlich gegen denselben Paulus schrieb (1280). Aus den christlichen Polemikern des zwölften Jahrhunderts sind vornehmlich der Convertit Petrus Alphonsus (um 1105), Odo von Cambrai, Rupert von Deutz, Guibert von Nogent, Gislebert von Westminster, Peter der Ehrwürdige, Richard von St. Victor, Peter von Blois, und ein Anonymus, dessen Werk im Thesaurus von Martene und Durand abgedruckt ist [3]), zu erwähnen.

Petrus Alphonsus [4]) theilt seine Schrift in zwölf größere Abschnitte, deren einer auch auf die Saracenen Rücksicht nimmt. In der Einleitung gibt er kurz das Jahr seiner Bekehrung an (1106), erzählt, wie er zu Osca von dem Bischofe dieser Stadt die Taufe empfangen, und nach dem Könige Alphons, welcher Pathenstelle an ihm vertreten, sich genannt habe; wie seine Bekehrung von seinen ehemaligen Glaubensgenossen ausgelegt worden sei und er deßhalb gegenwärtige Schrift zu seiner eigenen Rechtfertigung und zur Wider-

---

Sabar Jesu (1000), Daniel Ibn ol Chattâb (im zwölften Jahrh.), Jesujabas Bar Malkon, Erzbischof von Nisibis (1190), von dem Convertiten Abd al Massih zu Kairo (1241), von Tekriti, von dem Mönche Tabarani. — Aus der griechisch redenden Kirche sind zu erwähnen: Leontius von Cypern (Bibl. Magn. Patr. VII, p. 231 ff.), Abt Anastasius (Ibid. VIII, p. 319 ff.), Euthymius Zygabenus im achten Abschnitte seiner Panoplia.

[1]) Die arabisch-polemische Literatur der Christen, Juden und Mohamedaner — bemerkt Steinschneider in der Ersch-Gruber'schen Encykl. a. a. O., S. 409 — wäre einer besonderen Zusammenstellung werth. Es seien ihm über achtzig einschlägige Schriften bekannt, von welchen noch keine einzige gedruckt sei.

[2]) Sein schon oben erwähntes Buch Khozari ist aber mehr gegen Mohamedaner, Aristoteliker und Karäer, als gegen die Christen gerichtet.

[3]) Tom. V, p. 1507—1570.

[4]) Dialogus Petri cognomento Alphonsi ex Judaeo Christiani et Moysi Judaei. Bibl. Magn. Patr. XII, 1. Abth., p. 358—404.

legung ſeiner Gegner abgefaßt habe. Er greift zuerſt die talmudiſchen Fabeln an, um ziemlich ausführlich zu zeigen, daß ſich dieſelben mit vernunftgemäßen Vorſtellungen über Gott und Welt ſchlechterdings nicht vertragen, und eben ſo wenig in den Stellen des alten Teſtamentes, auf welche die Rabbiner ſich berufen, einen Halt finden; ſo z. B. was mit Berufung auf 2 Moſ. 33, 23 — Jeſai. 62, 8 über Gottes Haar und Kopfband geſagt wird, ſo wie über das daran befeſtigte Futteral mit den das Lob der Juden enthaltenden vier Zetteln, und über das andere Futteral, das er in ſeiner linken Hand trägt, mit gleichem Inhalte; oder über den Engel Mitatron, der ihm täglich die Krone auf's Haupt ſetzt; daß Gottes Thron in der Richtung gegen Weſten zu ſuchen ſei (2 Esdra 9, 6); daß Gott im Raume ſei (Dan. 10, 20); daß Gott täglich einmal weint und einmal lacht, und dreimal vor Schmerz wie ein Löwe brüllt oder auch wie ein Täublein girrt, mit den Händen klatſcht, mit den Füßen ſtampft und auch jeden Tag betet, laute Wehrufe ausſtößt, weil er den Tempel zu Jeruſem zerſtört und ſein Volk in die Verbannung geſchickt habe; daß er in der nördlichen Gegend der Himmelskugel ein großes Loch offen ließ, um Jeden, der ſich vermeſſen möchte, Gott gleich zu ſein, mit der Aufforderung zur Vollendung des unvollendet gelaſſenen Werkes Gottes zu demüthigen u. ſ. w. Ein weiterer Punct der Erörterung ſind die Urſachen der gegenwärtigen, ſo überaus langen Leidensepoche des jüdiſchen Volkes. Die Juden ſagen, ihre Sünden ſeien daran Urſache, gemäß den Vorausſagungen ihrer Propheten. Aber volle drei Jahrhunderte vor Zerſtörung Jeruſalems iſt kein Prophet mehr erſchienen, der dieß vorausgeſagt hätte; überdieß behaupten die Juden, daß ſie nach Wiedererbauung des Tempels den Fürſten der Sünde in ihre Hände bekommen, gebunden und ihm ein Auge eingeſchlagen hätten, ſo daß er ſie nicht mehr zu jenen Sünden, für welche ſie in der babyloniſchen Gefangenſchaft büßen mußten, verleiten könne. Überhaupt ſei von jener Epoche an die Zeit der Propheten vorüber geweſen; es hätten viele fromme Männer gelebt, die in früheren Jahrhunderten gewiß zu Propheten berufen worden ſein würden, in ihren Tagen aber die Gabe der Prophetie nicht mehr erlangten. Und hätten vor der babyloniſchen Gefangenſchaft Männer gelebt, denen ſolche Huld und Gunſt beſchieden geweſen, wie nach jüdiſcher Verſicherung einem Johannes, dem Sohne des Zachai, Ananias,

Sohn des Dosa, Nikodemus, Sohn des Guirion, Akiba u. A. zu Theil geworden, so würde selbst die bloß siebenzig Jahre dauernde babylonische Gefangenschaft nicht eingetreten sein, geschweige denn der jetzige Zustand, der bereits 1040 Jahre dauert. Der neue Tempel stand nicht viel länger, als der Salomonische; also kann man nicht sagen, die Zahl der gewöhnlichen Sünden sei in der Epoche nach dem Exil zu einem die Sünden der vorausgehenden Epoche so übersteigenden Maaße angewachsen. Zudem fielen auch jene Gesetzesübertretungen hinweg, zu welchen die Juden in der früheren Epoche durch das böse Beispiel und den Zwang verderbter und abgöttischer Könige veranlaßt worden. Und doch müssen jetzt die Juden Leiden ausstehen, welche mit jenen der babylonischen Gefangenschaft, abgesehen von deren ungleich kürzerer Dauer, gar nicht in Vergleich kommen. Damals lebten sie als Coloni in ungestörter Ruhe; seit Jerusalems Zerstörung aber haben sie Unsägliches geduldet: sie wurden erschlagen, verbrannt, als Sclaven verkauft, in solcher Menge, daß man dreißig Juden für einen Silberling bot, sie wurden auf Schiffen ohne Ruder und Steuer in's Meer hinausgestoßen, es wurde ihnen Sabbatfeier und Beschneidung ihrer Kinder strengstens verboten, wer eine Jungfrau ehelichen wollte, mußte sie für die erste Nacht dem Herrn seines Gebietes überlassen, und jede andere erdenkliche Schmach wurde auf die Juden gehäuft. Zur Erklärung alles dessen reicht keine geringere Ursache aus, als die schwerste aller Arten von Schuld, die Lästerung und Tödtung Christi, des Sohnes Gottes. Die Juden selber wissen von wunderbaren Zeichen zu erzählen, welche, vierzig Jahre vor Jerusalems Zerstörung (d. i. im Todesjahre Christi) sich zutrugen und den Rabbi Johannes ben Zachai zu dem Ausrufe bewegen, daß hiemit die nahe bevorstehende Zerstörung des Tempels angekündigt werde. Sie erzählen ferner, daß am Beginne ihrer jetzigen langen Gefangenschaft zehn ihrer angesehensten Männer von einem Fürsten ihres Landes gefangengesetzt und unter verschiedenartigen Foltern zu Tode gemartert worden wären, weil sie den Gerechten verkauft hätten. Daß sie damit die Strafe für die Tödtung Christi getroffen habe, läßt sich aus der Zusammenstellung von Jesai. 24, 16; 30, 8. 12; 65, 11; Amos 5, 1; 8, 2; 2, 6 genau erweisen. Gott vertilgte das Volk Israel wegen des an seinem Sohne begangenen Mordes nicht augenblicklich, wie es verdientermaaßen geschehen wäre, weil mit

der Vernichtung deſſelben auch das Andenken an deſſen Schuld allmählig in Vergeſſenheit gerathen wäre, und weil Gott vorausſah, daß auch aus dieſem Volke ſich noch Einige zu Chriſtus bekehren würden. Die Juden hoffen auf das früh oder ſpät kommende Ende ihrer jetzigen Leidensperiode und auf die Wiederherſtellung ihres Reiches auf Erden, worauf auch alle ihre Todten erweckt würden, um zu eſſen und zu trinken, Weiber zu nehmen und Kinder zu zeugen, wie ſie es früher gethan haben. Sie berufen ſich vornehmlich auf 5 Moſ. 32, 19; Jeſai. 26, 19; Daniel 12, 2. Indeß enthält die erſte der citirten Stellen kein Verſprechen des Gehofften, ſondern bloß ein Zeugniß der göttlichen Macht; die Stelle bei Jeſaias bezieht ſich entweder auf das letzte Gericht oder auf die Befreiung aus der babyloniſchen Gefangenſchaft; jene bei Daniel auf das letzte Gericht. Die abſurden Conſequenzen der ſinnlichen jüdiſchen Anſicht werden ausführlich gezeigt; wenn jedes Weib jeden Tag empfangen und gebären müßte, ſo würde die Erde die Menge der Juden nicht faſſen können; ein Weib, welches in ihrem vorigen Leben nach einander zwei Männern angehörte, würde ſich in jedem Fall gegen das Moſaiſche Geſetz verfehlen, ob ſie nun den erſten oder zweiten Mann wieder nähme; wenn alle Hohenprieſter wieder aufſtünden, und doch keiner degradirt werden ſollte, ſo gäbe es einen neuen Conflict mit dem Moſaiſchen Religionsgeſetze, oder es müßten ſtatt des Einen Tempels viele erbaut werden u. ſ. w. König über Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes und Propheten könnte nur ein Menſch ſein, der zugleich Gott iſt; einem Anderen ſich zu unterwerfen, könnte man den Patriarchen, Moſes und den Propheten nicht zumuthen. Die Auferſtandenen müßten, wofern ſie ein Leben, wie das geſchilderte, führen würden, nothwendig als ſterbliche gedacht werden; und da wäre es eine Frage, ob ſie ihre Auferſtehung als eine Belohnung, und nicht vielmehr als eine Strafe anzuſehen hätten, beſonders wenn ſie im Zwiſchenſtande bereits aller Leiden enthoben ſind u. ſ. w. — Die Juden beobachten gegenwärtig nur mehr einen geringſten Theil ihres Geſetzes; ihr Gottesdienſt und Prieſterthum haben aufgehört, ihre Gebete werden nach Ausſage ihrer eigenen Lehrer ſeit Zerſtörung des Tempels nicht mehr erhört, die Möglichkeit, ſich von den vielen Verunreinigungen durch Monatfluß, Berührung der Todten u. ſ. w. zu reinigen, iſt ihnen benommen. — Die von den Juden beſtrittene Trinität läßt ſich vorſtellig machen, wenn man unter dem Sohne ſich die

Weisheit Gottes, unter Gottes Willen den heiligen Geiſt denkt. Zudem iſt ſie im alten Teſtamente in dem von Gott gebrauchten Plural Elohim und Adonai angedeutet. Daß Chriſtus am Kreuze den Singular „Elohi“ gebrauchte, iſt kein Einwand, ſondern eine Beſtätigung der Gotteslehre des alten Teſtamentes. Wenn das mit den genannten Pluralformen verbundene Zeitwort im Singular gebraucht wird, ſo wird damit die ſubſtanzielle Einheit der drei Perſonen affirmirt; es kommt aber an ein paar Stellen (1 Moſ. 35: riglu; 2 Kön. 7: halcu) auch im Plural vor. Die hebräiſche Schreibung des Namens Jehova enthält in vier Zeichen eigentlich nur drei Buchſtaben, indem eines der vier Zeichen doppelt vorkommt; er iſt demnach auch ein Bild der Dreiheit in der Einheit, der Einheit in der Dreiheit. Nebſtdem ſucht Petrus Alphonſus noch mehrere andere myſtiſche Beziehungen auf die Trinität in den drei oberen Knoten der fimbriae, in der Erhebung von drei Fingern zum Schwure u. ſ. w.; eben ſo in den Stellen Jeſai. 6, 3; Pſalm 104, 4. Im Nachweiſe der übernatürlichen Geburt Chriſti aus der Jungfrau wird zu Jeſai. 7, 11 ff. bemerkt, daß „Al'mah“ nur jugendliche Jungfrau bedeuten könne; für eine bereits Geſchwächte hat die hebräiſche Sprache: „Nahra“, für eine Jungfrau ohne Unterſchied, ob ſie jung oder alt ſei: „Bethula“. Wie der Sohn ohne Vater und Geiſt incarnirt werden konnte, wird analogiſch durch das Beiſpiel von der Wärme erläutert, welche ohne Feuer und Licht von oben zu uns gelangen kann, obwol ſie an ſich mit beiden auf das Engſte verbunden iſt. Die Rabbinen ſagen, daß der Meſſias ſieben Namen haben werde; dieſe laſſen ſich aus Jeſaias ſowol für die Gottheit Chriſti (Jeſai. 9, 6), als auch für ſeine menſchliche Seele (Jeſai. 11, 2), ſo wie für ſeinen Leib (Jeſai. 41, 19) nachweiſen. Die Menſchwerdung des Sohnes Gottes iſt ſchon 1 Moſ. 1, 26 geweiſſagt; denn da ſchon früher bemerkt wurde, daß kein Geſchöpf ſeinem Schöpfer ähnlich ſei, ſo können die citirten Worte nur im Hinblick auf die ſpäter erfolgende Incarnation geſprochen ſein. Im Folgenden werden nun noch die Zeit der Ankunft Chriſti, ſein Leiden und Sterben, Auferſtehung und Himmelfahrt in ähnlicher Weiſe beſprochen und ſchließlich nachgewieſen, daß das chriſtliche und Moſaiſche Geſetz einander nicht widerſprechen. Das Mitgetheilte reicht hin, Geiſt und Gehalt dieſer merkwürdigen Schrift zu charakteriſiren.

Der Biſchof Odo von Cambrai berichtet über ein Geſpräch, zu welchem er in Senlis 1106 von einem Juden aufgefordert worden war [1]). Gegenſtand deſſelben war die Genugthuung für die Sünden der Menſchen durch Chriſtus. Der chriſtliche Biſchof ſucht in Anſelm'ſcher Weiſe durch ſpeculative Gründe die Nothwendigkeit einer Sühnung einleuchtend zu machen. Das Geſetz reicht wol aus, die Vergebung der Sünden zu erwirken; nicht aber, um den verwirkten Anſpruch auf die Herrlichkeit des zukünftigen Lebens wieder zu verſchaffen, um deſſen willen doch der Menſch geſchaffen worden. Zur Wiedergewinnung dieſes verwirkten Anſpruches iſt eine Genugthuung nothwendig, welche durch einen Gottmenſchen geleiſtet werden muß. Als allmächtiger Gott hatte Chriſtus das Vermögen, für alle Sünden der Welt Genugthuung zu leiſten; als Menſch war er dieſe Genugthuung ſchuldig, nicht ob eigener Schuld, ſondern aus Liebe und Erbarmen — nicht aus einer Schuldigkeit des Rechtes, ſondern aus einer Schuldigkeit der Gnade. Gott wäre nicht ſchuldig geweſen, für uns genugzuthun, wenn er nicht Menſch geworden wäre; da er es aber nach ſeiner unbeſchreiblichen Gnade geworden, ſo machte er es ſich hiedurch ſelber zur Schuldigkeit, als ein Bruder für ſeine Brüder zu leiden und zu ſterben, und hiedurch für ſie genugzuthun. So der chriſtliche Biſchof. Der Jude entzieht ſich der Anerkennung der vorgebrachten Gründe durch die Bemerkung, er wolle die Religion ſeiner Väter nicht den Vernünfteleien der Chriſten Preis geben.

Über eine ähnliche Controverſe ſtattet der Abt Gislebert von Weſtminſter einen Bericht an den heiligen Anſelm von Canterbury ab [2]). Der Jude begreift nicht, wie es erlaubt ſein könne, ſich über das Geſetz Moſis hinwegzuſetzen, da es doch von Gott iſt; wie man noch überdieß die Beobachter deſſelben allenthalben mit thätlicher Gewalt zu verfolgen für erlaubt und gerecht halten möge. Gislebert bemerkt hierauf, daß das Geſetz nach ſeinem göttlichen Verſtande, und nicht nach ſeinem buchſtäblichen Sinne genommen werden müſſe; nach ſeiner göttlichen Abſicht ſei es eben nur für

---

[1]) Dialogus cum Leone Judaeo de adventu Christi filii Dei. In der Bibl. Patr. Maxima Lugdun., tom. XXI, p. 241—244.

[2]) Disputatio Judaei cum Christiano de fide Christiana in Gerberon's Ausgabe der Werke Anſelm's, p. 512—523.

eine bestimmte Zeit berechnet gewesen, wie schon daraus hervorgeht, daß die menschliche Wahl und Willkür in mancherlei Dingen vor Eintritt des Gesetzes unbeschränkt gewesen, und erst durch das Gesetz beschränkt worden sei; vgl. 1 Mos. 1, 29 mit 2, 16; 2 Mos. 20, 24. 25; 37, 25; 38, 1. 30; 40, 4. 5. Dem beschränkenden Verbote muß ein geheimer Sinn zu Grunde liegen; und in diesem Sinne bleibt allerdings das Gesetz für immer verbindlich. Aber wo bleibt die Unveränderlichkeit Gottes, wenn der Buchstabe seines Gesetzes solchen Wandlungen unterliegt? Ist es nicht das Richtigste, die Beobachtung von Geist und Buchstabe mit einander zu verbinden? Und zudem, darf man auf das Ansehen eines bloßen Menschen, für welchen auch der — zudem noch gar nicht erschienene — Messias zu halten, sich von der Beobachtung des Buchstabens für enthoben erachten? Der Abt gibt zu, daß die Gesetze Gottes unveränderlich seien; Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen. Zu dieser vollkommenen Erfüllung verhalten sich aber die Mosaischen Legalien, wie das Bild zur Wahrheit, der Schatten zur Sache. Dieß wird am Verbote des Schweinefleisches, des Zusammenkoppelns von Ochs und Esel an Einem Joche gezeigt. Für die bereits wirklich erfolgte Ankunft Christi diene die Christianisirung der ganzen Welt als giltiger Beweis; Heiden in allen Gegenden verehren Christum in ihren Gotteshäusern (nicht Häusern der Heiligen, wie der Jude meint); die musterhafte evangelische Moral und ihr Einfluß auf die allgemeine Gesittung sei ein evidentes Zeugniß für Christus und entspreche der prophetischen Ausmalung des Friedens, der durch den Messias der Welt gebracht werden soll; wenn der Jude die prophetische Vorhersagung auf das Aufhören aller Welthändel deutet, so vergißt er, daß die größten und schwersten Bedrängnisse gerade für die letzten Zeiten auf Erden geweissagt worden sind. Der Jude will nicht zugeben, daß der Erlöser ein Gottmensch sein und aus der Jungfrau geboren sein soll. Möge er die Stellen beherzigen: Baruch 3, 36—38; Ezech. 44, 2. 3; Psalm 18, 6; 87, 6; Ezech. 44, 3; Jesai. 9, 62; 7, 14. Die Nothwendigkeit einer Erlösung von leiblichem und geistlichem Elend legt sich aus 1 Mos. 3, 19; Job 14, 1 — 1 Mos. 37, 35; 42, 38; Job 17, 13 nahe genug. Die Altväter hofften auf die Erlösung aus der Macht des Todes und der Unterwelt (Job 19, 15; Psalm 48, 16); David feierte sie in prophetischem Geiste (Psalm

29, 4) und bezeichnete denjenigen, von welchem er sie hoffte (Psalm 67, 5; vgl. Jesai. 38, 10. 17). Der Jude ist mit der spirituellen Deutung der verschlossenen Pforte Ezech. 44, 1—3 nicht zufrieden; die Stelle soll in buchstäblichem Sinne ausgelegt werden. Gislebert bemerkt, daß dieß nicht angehe; wie kann man im buchstäblichen Sinne annehmen, daß Gott, der seinem Wesen nach unbegränzt ist (Jerem. 23, 24), durch eine enge Pforte gehe oder Brot esse? Nachdem noch mehrere andere christologische Stellen des alten Testamentes erörtert werden, äußert sich der Jude mit Beziehung auf Mos. 20, 4 wider den christlichen Bilderdienst; Gislebert antwortet ihm mit Berufung auf 2 Mos. 25, 8. 9; 28, 36. 10. 11; 3 Kön. 6, 29; 7, 23. 25; 6, 23; 8, 6. 11; Jesai. 6, 1. 2; Ezech. 1, 10, woraus hervorgeht, daß nicht die religiöse Bildnerei, sondern die Anbetung der Bilder verboten sei. Dem Einwand gegen die Verehrung des Kreuzes wird Psalm 98, 5 entgegengehalten. Das Gespräch endet ohne Erfolg; jedoch berichtet Gislebert in dem an Anselm gerichteten Vorworte, daß er einen anderen aus den damals in London anwesenden Juden bekehrt habe [1]).

Auch Rupert von Deutz faßte zum Gebrauche für angehende Theologen ein solches Gespräch in drei Büchern ab [2]). Das erste Buch spricht von der Nothwendigkeit der Taufe, welche an die Stelle der Beschneidung getreten; selbst die Altväter, obwol sie im Infernus keine Strafe litten und sogar am Verkehre mit den Engeln sich erquickten, konnten, als Ungetaufte den christlichen Katechumenen vergleichbar, zur Anschauung Gottes nicht gelangen (vgl. Jesai. 64, 6), bis ihnen durch Christus den Erlöser das Himmelreich aufgethan wurde (Zach. 13, 1). Das zweite Buch handelt von den Zeichen und Vorbildern des alten Testamentes, Gott hat den levitischen Gottesdienst nicht eigentlich befohlen, sondern nur zugelassen. Nebstdem wird der Beweis geführt, daß der Messias bereits gekommen sei. Im dritten Buche wird neben Anderem auch der die

---

[1]) Gislebert oder Gillebert wird auch als Verfasser der disputatio synagogae et ecclesiae gemuthmaßt, welche im Thesaurus Anecdotorum von Martene et Durand V, p. 1498—1506 sich findet.

[2]) Annulus seu dialogus Christiani et Judaei de Fidei Sacramentis. Zum ersten Male abgedruckt in der Gerberon'schen Ausgabe von Anselm's Werken, p. 524—544.

chriſtliche Bilderverehrung betreffende Vorwurf mit der Bemerkung abgewieſen, daß Moſes ſelbſt auf Gottes Befehl die Cherubim verfertigen ließ und Salomon mit den Standbildern derſelben ſeinen Tempel ſchmückte.

Guibert von Nogent ſchrieb eine Abhandlung gegen die Juden in drei Büchern [1]), in welchen er die Geburt Chriſti aus der Jungfrau, ſeinen gottmenſchlichen Charakter, Leiden, Tod und Auferſtehung aus den Weiſſagungen des alten Teſtamentes nachweist und mit den ſonſtigen gewöhnlichen Gründen vertheidigt; eben ſo zeigt er, daß der Vorwurf der Bilderanbetung grundlos ſei, und daß die Chriſten in dem dreieinigen Gott nicht drei Götter zu haben meinen. Im Eingange der Schrift wird über einen Grafen von Soiſſons Klage geführt, welcher die Juden auffallend begünſtige und beſchütze; die Juden von heute ſtehen dem Verſtändniß der altteſtamentlichen Offenbarung ferner, als die Juden zu Chriſti Zeit; dieſe hielten den Meſſias für eine unſterbliche Perſönlichkeit (Joh. 12, 34), während ihm die heutigen einer natürlichen Nothwendigkeit des Todes unterwerfen wollen.

Die Schrift Peter's des Ehrwürdigen gegen die Juden [2]) zerfällt in fünf größere Abſchnitte, in deren vier erſten von Chriſtus, im letzten von den Widerſinnigkeiten des Talmud gehandelt wird. Chriſtus iſt wahrhaft Gottes Sohn. Sollte Gott, der Urheber aller Vaterſchaft, keinen Sohn haben (Jeſai. 66, 7)? Daß Chriſtus dieſer Sohn ſei, geht unwiderleglich aus Pſalm 2 hervor, der ſich unmöglich auf David oder ſonſt Jemanden außer Chriſtus deuten läßt. Gott verheißt in dieſem Pſalme ſeinem Sohne alle Länder der Erde, und heißt ihn ſelbe begehren. Läßt ſich dieß auf David beziehen, oder paßt es nicht ungleich beſſer auf jenen, welchen David (Pſalm 109, 1) ſeinen Herrn nennt, und zu dem eben wieder Gott der Herr (Pſalm 109, 3) ſpricht: Du biſt mein Sohn, vor dem Morgenſterne habe ich dich gezeugt? Unter dieſem Sohne kann kein Engel verſtanden ſein; denn die Engel werden in der Schrift wol Herren, aber nicht Herren der Menſchen genannt. Eben ſo wenig läßt ſich die ewige Zeugung jenes Herrn oder Sohnes wegdeuten, mag man

---

[1]) Opp. Paris. 1651, ed. d'Achery, p. 260—281.

[2]) Tractatus adversus inveteratam Judaeorum duritiem. Bibl. Patr. Magn. XII, 2. Abth., p. 154—220.

unter Lucifer (109, 3) den Morgenstern oder den abtrünnigen Engelfürsten (bei Jesai. 14, 12) verstehen; beide wurden vor der Schöpfung des Menschen, letzterer vor der Erschaffung aller Engel geschaffen (Job 40, 14). Eben so verunglückt ist die Auslegung von Psalm 109, 1, als ob dieß Worte Eliezer's an Abraham wären. Es ist von mächtigen Feinden die Rede, welche der Angeredete besiegen wird; wann hat sich je Abraham als Kriegsheld hervorgethan? Wie würde es passen, Abraham einen Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedek's zu nennen? In Sprichw. 30, 4 ist die Ewigkeit der göttlichen Macht des Sohnes klar ausgesprochen, und jeder Versuch einer Deutung auf Engel oder irgend einen geschaffenen Geist unzuläßig. Eben so kann auch 1 Mos. 19, 24 nur der wesensgleiche Sohn Gottes gemeint sein, wenn es heißt: Der Herr regnete über Sodom und Gomorrha Feuer und Schwefel vom Herrn. Unter dem Herrn, welcher regnen machte, kann kein Engel gemeint sein; denn die Engel hatten sich nach der biblischen Erzählung bereits entfernt, und nennen sich selber im Vorausgehenden nicht Herren, sondern Boten des Herrn; zudem nöthigt die Rücksicht auf 1 Kön. 12, 17; Psalm 17, 14; 2 Mos. 20, 18; Psalm 10, 7, den Herrn, der das Unwetter sandte, für Gott zu halten. Für die Incarnation dieses Sohnes Gottes, der selber Gott ist, spricht unwiderleglich Baruch 3, 36—38. Hier wird gesagt, daß Gott, nachdem er seinem Sohne Jacob das Gesetz gegeben, auf Erden geschaut wurde, und unter den Menschen herumgieng. Dieß läßt sich nicht auf Jacob's oder Mosis Verkehr mit Gott deuten; denn die Schrift sagt öfter als einmal (2 Mos. 19, 21; 33, 20), daß Gottes Wesen vom Menschen nicht geschaut werden könne. Eben so beweisend ist die Stelle Jesai. 9, 6 ff. Die Epitheta, welche dem zur ewigen Herrschaft auf David's Throne bestimmten Kinde beigelegt werden, sind wol in der Übersetzung der *oi ó* unterdrückt, und statt derselben magni consilii angelus gesetzt. Aber den Juden kann nicht unbekannt sein, daß der hebräische Text die ächten Worte enthält, und daß dieselben von den Siebzigern aus einem besonderen Grunde weggelassen worden sind, nämlich aus Rücksicht auf den König Ptolomäus, der bereits an den Einen Gott glaubte, aber ganz gewiß die Lehre von der Mehrheit der Personen in Gott mißverstanden haben und an der Bibel selber irre geworden sein würde. Eben so entscheidend ist Habak. 3, 2. Hier

iſt von einem Werke Gottes die Rede, welches in der Mitte der Jahre geoffenbart werden ſoll. Alle großen Thaten Gottes im Volke Iſrael waren bereits vor Habakuk's Auftreten gewirkt worden; nur Eines war noch übrig; welches — darüber kann kein Zweifel ſein — bei Jerem. 31, 22 iſt es genannt: Femina circumdabit virum. Der Prophet kündiget dieß als etwas Neues, noch nie Dageweſenes an. Dieß kann wohl nichts Anderes, als die übernatürliche Empfängniß der Jungfrau ſein. Bei Mich. 5, 1 ff. wird derjenige, der in Ephrata geboren werden ſoll, der vom Anfange vor den Tagen der Ewigkeit Ausgehende genannt (vgl. Sprichw. 8, 22 ff.). Die in Pſalm 71 dem Königsſohne beigelegten Epitheta können vermöge ihrer Überſchwenglichkeit unmöglich auf Salomo bezogen werden. In ähnlicher Weiſe wird mit vielem Aufwande von Wohlredenheit aus dem alten Teſtament noch weiter gezeigt, daß der Meſſias kein irdiſches Reich ſtiften ſollte und bereits erſchienen ſein müſſe. Die Daniel'ſchen Jahrwochen werden nach Tertullian's Vorgange vom erſten Jahre des Darius an gezählt; daß in einer corrumpirten Abſchrift von Tertullian in der Summirung der Regierungsjahre der römiſchen Kaiſer die dreizehn Jahre des Kaiſers Claudius vergeſſen ſind, thut nichts zur Sache. Geſetzt, es hätte Tertullian ſelber ſich dieſes Verſehen zu Schulden kommen laſſen, ſo würde auch da noch ſeine Berechnung in der Hauptſache zuſammengehen, beſonders da das Leiden Chriſti, um welches es ſich vornehmlich handelt, in die Zeit vor Claudius fällt. Die bereits von früheren Polemikern gegebene Blumenleſe talmudiſcher Fabeln wird durch Peter den Ehrwürdigen mit einigen neuen Proben unter Beigabe einer ausführlichen Beleuchtung ihres Widerſinns bereichert; ſo die Erzählung über den Rabbi Nehemias, welcher Gott im Diſpute beſiegte und verlegen machte; von dem rieſenhaften König Og von Baſan, den Moſes erſchlug; von der Tochter des Jeremias und deren Sohne; daß Gott täglich im Talmud ſtudire u. ſ. w.

Peter von Blois ſammelte in einer Schrift gegen die Juden [1]) alle Stellen und Zeugniſſe aus dem alten Teſtamente für die chriſtlichen Lehren über Gott, Dreieinigkeit, Chriſtus, Erlöſung, Abrogation des alten Bundes, Sacramente, Ausbreitung der Kirche, Bekehrung der Heiden, Auferſtehung, Gericht, Himmel und Hölle.

[1]) Contra perfidiam Judaeorum. Bibl. Magn. Patr. XII, 2. Abth., p. 949—967.

Dieſe Schrift hat große Ähnlichkeit mit den beiden oben angeführten Schriften Iſidor's von Sevilla. Unter den profanen Zeugniſſen für Chriſtus erſcheint neben einigen Anführungen aus Philo und Joſephus Flavius auch der apokryphe Brief des Pilatus an Tiberius, ſo wie die aus der Historia ecclesiastica geſchöpfte Nachricht, daß Tiberius dem Senate die Aufnahme Chriſti unter die Reichsgötter vorgeſchlagen habe; den Schluß des Buches macht das aus Auguſtin entlehnte ſibylliniſche Akroſtichon, welches den Namen des Sohnes Gottes und Heilandes Jeſu Chriſti ausdrückt.

Über Jeſai. 7, 14 ſchrieb Richard von St. Victor eine beſondere Abhandlung [1]). Zur Abfaſſung derſelben veranlaßten ihn die ungenügenden und zum Theile befremdlichen Erklärungen, die er in dem Commentar eines Pariſer Magiſters Andreas fand. Dieſer ſchloß ſich enger, als billig, den jüdiſchen Auslegern an, und ließ ihre angeführten Erklärungen zum Theile unwiderlegt, ſo daß es ſcheinen konnte, er bezöge das Vaticinium nicht auf Chriſtus und die heilige Jungfrau, ſondern auf das Weib des Jeſaias und deren Sohn. Richard zeigt zuerſt die hiſtoriſche Unmöglichkeit dieſer Auslegung, und ſucht dann nach Darlegung und Rechtfertigung der chriſtlichen Auslegung das Verſtändniß der Stelle durch erbauliche, allegoriſche und myſtiſche Digreſſionen zu vertiefen. Die Geheimniſſe unſerer Erlöſung mußten unter mehrſinnigen (ambiguis) Worten verborgen werden, weil ihr Verſtändniß erſt bei ihrer Erfüllung vollkommen enthüllt werden ſollte; ſonſt hätte dieſe durch böſe Geiſter oder Menſchen vereitelt werden können. Die Juden würden Chriſtum gewiß nicht gekreuziget haben, wenn ſie die Sacramenta der göttlichen Verheißungen vollkommen verſtanden hätten. Die Deutung der Weiſſagung auf den Sohn des Jeſaias iſt unzuverläſſig, weil Samaria erſt im ſechſten Jahre des Ezechias erobert wurde, mithin der neugeborne Knabe durch eben ſo viele Jahre hätte ſtumm bleiben müſſen, weil erſt, wenn er ſeine Eltern rufen könne, dieſes Ereigniß eintreten ſollte. Überhaupt handelt es ſich gar nicht um Befreiung von irdiſchen Feinden, indem gleich darauf die Unterdrückung des jüdiſchen Volkes durch die Babylonier geweiſſagt wird. Ferner bleiben für die jüdiſche Deutung die 7, 16 erwähnten zwei Könige unverſtändlich. Es können nicht die in

[1]) De Emmanuele libri II, Opp. (ed. Rothomag. 1650) p. 280—312.

V. 8 erwähnten zwei Könige von Syrien und Israel, Rasin und Phaceä gemeint sein, denn es ist von zwei Königen Eines Landes die Rede. Eben so wenig können die zwei letzten, zur Zeit des Vaticiniums noch für Israel erübrigenden Könige Phaceä und Oseas gemeint sein, die nach einander herrschten. Denn wurde der Prophetensohn unter Phaceä geboren, so erreichte er bis zur Zerstörung des Reiches Israel sein zehntes Jahr, und es ist widersinnig anzunehmen, daß er bis dahin noch nicht Vater und Mutter hätte rufen können; wurde er aber unter Oseas geboren, so passen die Worte V. 16 nicht, daß das Land von zwei Königen werde beraubt werden, da ja nur Einer mehr vorhanden war. Diese Schwierigkeiten lassen sich so lange nicht beseitigen, als man unter den zwei Königen bloß zwei Personen versteht, statt zwei Königsreihen (series). Daß die heilige Schrift mit den Namen einzelner Personen öfter auch eine collective Mehrheit ausdrücke, läßt sich beispielweise aus Ezech. 14, 14 zeigen. Die zwei Könige Israels haben als Repräsentanten einer doppelten Königsreihe, einer ächten und einer unächten, zu gelten; die erste war aus dem Stamme Juda und Geschlechte David's, die andere nicht; die erstere herrschte immer auch über das Reich Juda, letztere bloß über Israel. Beide Reiche sollen erlöschen, ehe der verheißene Knabe das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen versteht; in der That gieng um die Zeit der Geburt unseres Emmanuel das Reich für immer auf ganz fremde Herrscher über, deren erster Herodes gewesen. So drängt also die an den Buchstaben sich haltende Kritik der vermeintlich buchstäblichen jüdischen Auffassung von selbst auf die christliche Auslegung der Stelle hin. Aus den daran sich schließenden spirituellen Deutungen heben wir nur noch hervor, daß die Worte des Engels an die Jungfrau (Luk. 1, 35) das Versprechen einer vollkommenen Reinigung von den Gebrechen der Concupiscenz und Ignoranz enthalten sollen.

An diese Streitschriften schloßen sich mündliche Besprechungen an, welche zum Theile auf den Wunsch christlicher Fürsten veranlaßt wurden; so auf Wunsch des Königs Jakob von Arragonien 1263 zu Barcellona ein Gespräch des Rabbi Moses Nachmanides mit Raimund Martin und dem Mönche Paulus Christiani, einem bekehrten Juden [1]). Es existirt ein von jüdischer Seite abgefaßter

[1]) Vgl. J. Ch. Wagenseil, Tela ignea Satanae. Altdorf 1681, in 4°. In

Bericht über das Gespräch, welcher entweder von Nachmanides selber oder einem späteren Juden herrührt, und insofern interessant ist, als er uns mit den Gründen bekannt macht, welche der Rabbiner den christlichen Theologen gegenüberstellte [1]). Als Hauptpuncte der Disputation waren folgende Fragen festgestellt worden: Ob der Messias bereits gekommen oder nicht? Ob er Gott, oder bloßer Mensch sein sollte? Ob die Juden den wahren Glauben haben? Die Behauptung des Mönches Paulus, daß bereits die Talmudisten Jesum für den Messias und für einen Gottmenschen gehalten hätten, wurde nicht zugegeben. 1 Mos. 49, 10 rede nicht von einem definitiven Aufhören der königlichen Gewalt bei den Juden, sondern besage nur, daß sie, so lange sie bestehe, oder auch, so oft sie wiedererneuert werde, immer beim Stamme Juda bleiben werde. Der in Jesai. 53 erwähnte Knecht Gottes ist das israelitische Volk. Wäre der Messias bereits erschienen, so müßten auch die Strafleiden der Menschheit aufgehört haben, welche seit Adam ununterbrochen fortdauern; zudem soll der Messias nach Psalm 72, 8 die ganze Welt beherrschen, während Jesus gar kein Reich besessen hat; Jesus ist 200 Jahre vor Ablauf der 70 Daniel'schen Jahrwochen geboren worden; unter dem Messias der Daniel'schen Stelle müsse Zerubabel verstanden werden; die Stelle Psalm 109, 1: Dixit Dominus Domino meo — ist von David mit Rücksicht auf die Person des Psalmsängers abgefaßt, der bei den Worten Domino meo an David, seinen königlichen Herrn, zu denken habe. Wenn es heiße, daß Jesus vom Geiste Gottes erfüllt gewesen sei, so sei eben damit auch schon gesagt, daß er an sich nur Mensch gewesen. Konnte er bereits bei Lebzeiten seine Zeitgenossen von seiner Gottheit nicht überzeugen, so wird dieß jetzt noch weniger möglich sein. Die analogischen Erläuterungen der Trinität beweisen keine Dreiheit der Personen; Weisheit, Wille und Verstand sind in Gott Eines. Wenn die Dreieinigkeit ein so großes Geheimniß ist, daß es selbst die Engel nicht begreifen, so sind dieselben auch nicht schuldig, es zu glauben. Damit wurde das Gespräch abgebrochen, und dem Rabbi die Erlaubniß zur Abreise ertheilt. Übrigens gab der König

---

diesem Buche ist der Verlauf dieser, wie der nachfolgend zu erwähnenden Disputation zwischen Jechiel und Nicolaus berichtet.

[1]) Wagenseil, p. 24—60.

die Hoffnung nicht auf, daß auf dem Wege mündlicher Besprechung Judenbekehrungen erzielt werden könnten; er erließ einen Befehl an die Juden seines Reiches [1]), zu Raimund zu kommen, wann und wohin er es verlangte, ihm mit rücksichtsvoller Aufmerksamkeit zuzuhören, seine Fragen ehrerbietig und aufrichtig zu beantworten, ihre Bücher, sofern er derselben benöthigte, bereitwillig vorzulegen; auch sollten sie die Kosten zur Fortschaffung seiner Bücher bestreiten, wofür sie jedoch durch entsprechende Abzüge von ihren Steuern entschädigt werden sollten.

Um dieselbe Zeit (1250) fand zu Paris in Gegenwart von Ludwig's IX. Gemahlin ein Gespräch zwischen dem Rabbi Jechiel und Nicolaus, einem bekehrten Juden statt. Auch darüber existirt ein, jedoch nicht vollständig erhaltener, Bericht von jüdischer Hand [2]). Gegenstand des Gespräches war der Talmud. Der Rabbi ereiferte sich gegen Nicolaus angebliche Behauptung, daß der Talmud nicht viel über 400 Jahre alt sei; derselbe sei bereits vor 1500 Jahren geschrieben worden; Gott habe ihn den Juden gegeben, damit sie die Geheimnisse der Schrift verstehen lernten, und über die Dunkelheiten oder scheinbaren Widersprüche der Schrift aufgeklärt würden. Er enthalte allerdings Manches, was mehr zum Vergnügen oder zur Übung des Nachdenkens als zur eigentlichen lehrhaften Unterweisung diene; Manches dürfte Uneingeweihten sogar unglaublich vorkommen, ist aber eben deßhalb gar kein Gegenstand des Streites. Es verhalte sich mit der Schrift nicht anders; die redende Eselin, die in eine Salzsäule verwandelte Frau des Loth, der Kürbis des Jonas u. s. w. seien gleichfalls Dinge, über welche sich mit jenen, die daran nicht glauben wollen, nicht streiten lasse. Der Vorwurf, daß der Talmud anstößige Dinge, Lästerungen gegen Christus und die heilige Jungfrau enthalte, wurde mit ausweichender Vorsicht abgelehnt; bei dem weiteren Vorwurfe, daß die Juden keinem Christen Treue und Eid zu halten schuldig zu sein glaubten, bricht die Erzählung ab.

Der in diesem Berichte erwähnte Nicolaus ist vielleicht derselbe, welcher 1236 bekehrt und getauft, zwei Jahre später als Ankläger des Talmud auftrat. Er begab sich 1238 nach Italien, und suchte

[1]) Lindenborg, Cod. Legg. antiquar. p. 235.

[2]) Wagenseil, p. 4—23.

bei Papſt Gregor IX. Gehör, um ihm zu entdecken, daß die Juden außer den Schriften Moſis noch ein anderes Geſetz hätten, welches nach ihrem Vorgeben die in der Schrift nicht aufgezeichneten Belehrungen der Propheten durch Gott enthielte; die Zuſammenſtellung dieſer angeblichen Belehrungen werde von ihnen Talmud genannt, und enthalte die abſcheulichſten Irrthümer und Gotteslästerungen — der Talmud erhalte vornehmlich die Juden in ihrer Verſtockung wider das Chriſtenthum. Demzufolge trug der Papſt 1239 den Biſchöfen von Frankreich, England und Spanien auf, den Juden bei der nächſten Sabbatverſammlung alle Religionsbücher abnehmen zu laſſen; dieſelben ſollten von den Dominicanern und Franciscanern in Verwahrung genommen werden. Eben ſo wurden die Könige jener Reiche aufgefordert, alle Bücher der Juden, an welchen ſich die wider ſie vorgebrachte Klage beſtätigen würde, verbrennen zu laſſen. Zugleich ſchickte der Papſt einen Auszug aus dem Talmud in 35 Sätzen, deren Richtigkeit ſelbſt von jüdiſchen Rabbinern zugeſtanden war, mit dem Beiſatze, daß die Wiſſenſchaft des Talmud bei ihnen höher ſtehe, als die Kenntniß der Schrift; daß nach ihren Lehren im jenſeitigen Leben kein Jude länger als zwölf Monate leiden werde, daß Gott alle Tage Schule halte, ſeine Kinder unterrichte, mit dem Leviathan ſcherze u. ſ. w. Die Pariſer Theologen fanden nach genauer Unterſuchung, daß die ihrer Prüfung überwieſenen Bücher ſowol dem Wortverſtande als dem geiſtlichen Sinne der Schrift widerſprächen und ungereimte Fabeln in dieſelben einführten. Es wurden demnach alle Bücher ähnlichen Inhaltes, ſo viele man deren erlangen konnte, zwanzig Karren voll, öffentlich verbrannt [1]). Auch Gregor's IX. Nachfolger, Innocenz IV., ſchrieb

[1]) Vgl. Bulaeus III, p. 176. 177. Als eifrigſter Verfolger dieſer Sache wird daſelbſt der Dominicaner Heinrich von Cöln genannt. Thomas von Cantimpré erzählt von einem Gottesgerichte, das einen franzöſiſchen Erzbiſchof getroffen. Derſelbe habe ſich durch Bitten und Geld der Juden bewegen laſſen, den König zur Zurückgabe der ausgelieferten Bücher zu vermögen; ein Jahr ſpäter ſei dieſer Prälat, als er ſich gewohnter Weiſe in den Rath des Königs zu Vincennes verfügen wollte, plötzlich von fürchterlichen Schmerzen in den Eingeweiden befallen worden, und habe unter gräßlichen Rufen ſeinen Geiſt aufgegeben, ſo daß der König mit ſeiner Familie entſetzt von Vincennes wegfloh, aus Furcht, es möchte ihn daſſelbe Schickſal treffen. Bald darauf wurde die öffentliche Verbrennung der talmudiſchen Bücher anbefohlen und in's Werk geſetzt.

in dieſer Angelegenheit an Ludwig IX. [1]), lobt ſeinen Eifer und Beiſtand, und erſucht ihn, die Unterſuchung noch weiter verfolgen zu laſſen. Seinem Legaten ertheilte er jedoch die Weiſung, ſolche Bücher, welche nichts Anſtößiges enthielten, ihren Eigenthümern wieder zurückzugeben. Der Legat ſchrieb zurück, es würde zum großen Ärgerniſſe gereichen, wenn man Bücher, die bereits öffentlich verurtheilt worden ſeien, wieder freigeben würde. Es wurde demnach die Unterſuchung eifrig fortgeſetzt, an welcher der Biſchof Wilhelm von Paris, der Abt von St. Victor, die Würdenträger und theologiſchen Lehrer der Univerſität ſich betheiligten; unter letzteren auch die drei Dominicaner Albert der Große, Johannes Pungensaſinum und Stephan von Auxerre. Das im Jahre 1248 veröffentlichte Urtheil [2]) beſtätigte die wider den Talmud erhobenen Beſchuldigungen; rückſichtlich anderer jüdiſcher Bücher wurde die Entſcheidung einer ſpäteren Gelegenheit vorbehalten.

Für den bedeutendſten Kenner der talmudiſchen Literatur darf aus dieſem Jahrhunderte wol Raimundus Martini gelten, aus deſſen Pugio fidei [3]) hier Einiges als Nachtrag zu dem oben erwähnten Berichte über ſeine Disputation mit Nachmanides eine Stelle finden möge, und zwar vornehmlich dasjenige, was er aus dem Talmud zu Gunſten des Chriſtenthums beibringt. Das Werk iſt in ſeinem zweiten und dritten Theile, welche beide gegen die Juden gerichtet ſind, voll von Citaten aus der hebräiſchen Bibel und rabbiniſchen Theologie, und alle Beweisführungen ſind darauf geſtützt. Der zweite Theil führt ſpeciell aus, daß der Meſſias bereits gekommen ſei; der dritte Theil behandelt in drei Unterabtheilungen die Lehre von der Trinität, von Sündenfall und Erlöſung durch Chriſtus. Der im zweiten Theile geführte Nachweis wird eingeleitet durch die aus talmudiſchen Zeugniſſen belegte Behauptung, daß die Juden aufgehört haben, das erwählte Volk Gottes zu ſein; aus den Äußerungen R. Eleaſer's, R. Juda's, R. Jochanan's, aus der Erklärung R. Jonathan's über Zach. 9, 6 und aus einer Stelle im Buche Jebammot geht hervor, daß die Juden ſich in ihrem gegenwärtigen Zuſtande ſelber für Heiden und

---

[1]) Das Schreiben bei Bulaeus III, p. 191.

[2]) Vgl. Sighart, Albertus Magnus, S. 46.

[3]) Siehe oben S. 622.

Unbeſchnittene, für unächte Söhne Gottes halten müſſen. Ihre Einwendungen gegen die chriſtliche Auslegung der meſſianiſchen Stellen des alten Teſtamentes ſind unhaltbar. Dieß wird ſofort an der Daniel'ſchen Prophetie von den 70 Jahrwochen nachgewieſen. So begehen ſie gleich bei Erklärung von Dan. 9, 2 den Fehler, daß ſie den daſelbſt erwähnten 70 Jahren, während welcher der Tempel zerſtört bleiben ſollte, unmittelbar die Daniel'ſchen 420 Jahre anſchließen, welche von Wiederherſtellung des Tempels bis zu ſeiner letzten Zerſtörung verfließen ſollen. Abgeſehen davon, daß in der fraglichen Stelle von den 420 Jahren überhaupt keine Rede iſt, laſſen ſie die Zeit ausfallen, welche vom Beginne bis zur Vollendung des Wiederaufbaues des Tempels verſtrich, ein Verſehen, welches auch R. Abraham ben Azra zu rügen ſich genöthigt fühlt. Um ihre Berechnungsweiſe feſtzuhalten, müſſen ſie falſche chronologiſche Daten annehmen, und auch da gelingt es ihnen noch nicht, das erwünſchte Reſultat zu erzielen. Sie müſſen nach Esdras 6 zugeben, daß der Neubau im ſechſten Jahre des Königs Darius fertig ſtand; nach dem Buche Erachin ſtand von da an der Tempel 420 Jahre. Nach der Berechnung der Bücher Ahaboda Zara und Seder Olam iſt dieſe Angabe verificirt durch Specificirung der beſonderen von den 420 Jahren umfaßten Epochen: 34 Jahre = Perſerherrſchaft, 180 Jahre = griechiſche Herrſchaft, 103 Jahre Hasmonäerdynaſtie, 103 Jahre Regentſchaft des Hauſes Herodes. Der Tempel wurde nach Jeremias Angaben im 19ten Regierungsjahre des Nabuchodonoſor zerſtört. Nabuchodonoſor regierte nach der Megilla 45 Jahre, nach der Zerſtörung des Tempels noch 27 Jahre (nicht 26, indem nach dem Talmud auch ein einziger Tag über ein volles Jahr ſchon als Jahr gerechnet wird). Zu dieſen 27 Jahren müſſen die Regierungsjahre ſeiner Nachfolger bis auf das ſechſte Jahr des Darius hinzugezählt werden. Aber ſelbſt die unrichtig geſchmälerten Daten der Juden angenommen, bringt man ſtatt 70 Jahren 78 Jahre heraus; nämlich Evilmerodach regierte nach der Gemara 23 Jahre, Baltaſar nach Daniel (Cap. 8) 3 Jahre, der ältere Darius 2 Jahre, Cyrus nach falſcher jüdiſcher Angabe 3 Jahre, Ahasver 14 Jahre, wozu noch 6 Jahre ſeines Nachfolgers Darius zu rechnen ſind. Dieß alles zuſammen gibt aber die Summe von 78 Jahren, und es iſt eine jüdiſche Unredlichkeit, den Überſchuß von 8 Jahren, der aus ihren eigenen Angaben erfolgt, zu verſchweigen. Nun aber hat überdieß

Cyrus nicht 3 Jahre, ſondern nach Joſeph ben Gorion, Euſebius, Paulus Oroſius, Beda u. ſ. w. 30 Jahre regiert, daher noch ein weiterer Überſchuß von 27 Jahren hinzutritt, im Ganzen 35 Jahre, welche als die Zeit vom Beginne bis zur Vollendung des Neubaues genommen werden müſſen. Es handelt ſich nun im Beſonderen, von welcher Zeit an die 70 Jahre und Jahrwochen ſammt der zwiſchen beide einzuſchaltenden Erbauungszeit des Tempels gezählt werden ſollen. Bei Dan. 9, 25 heißt es: Ab egressu verbi; damit kann offenbar nur das in Jerem. 29, 10. 14; 30, 18 erwähnte verbum gemeint ſein, und die Zeit, zu welcher dieſes Wort geſprochen wurde, iſt Jerem. 28, 1 angegeben: Im vierten Jahre des Zedekias. Vergeblich ſtellen die jüdiſchen Ausleger in Abrede, daß von Jerem. 28, 1 bis 29, 10 immer in demſelben Contexte fortgefahren werde und an letzterer Stelle von derſelben Sache die Rede ſei, wie in erſterer. Aus Jerem. 29, 1 kann nicht gefolgert werden, daß der beginnende neue Abſchnitt zu einer anderen Zeit geſchrieben worden, als das Vorausgehende; und dieß iſt es, um was es ſich eigentlich handelt; denn von der Zeit an, zu welcher Jeremias das verbum egressus ſchrieb, ſind die genannten Jahre zu zählen. Die Zählung gibt nun, von des Zedekias viertem Jahre oder dem zwölften Jahre Nabuchodonoſor's angefangen bis zur Vollendung des Tempels im ſechſten Jahre des Darius 112 Jahre (nämlich die noch übrigen 35 Jahre des Nabuchodonoſor + 23 Jahre des Evilmerodach + 3 Jahre des Baltaſar + 2 Jahre Darius + 30 Jahre Cyrus + 14 Jahre Ahasver + 6 Jahre Darius); dazu die 420 Jahre der Dauer des neuhergeſtellten Tempels gezählt, gibt eine Epoche von 532 Jahren. Zieht man davon die 70 Jahrwochen = 490 Jahre ab, ſo erhält man 42 Jahre, d. i. die Zeit, welche vom Tode Chriſti bis auf die letzte Zerſtörung des Tempels verfloß. Noch muß Jenen begegnet werden, welche, um eine falſche Chronologie zu rechtfertigen, die Regierungsjahre aller Könige vor Cyrus in einander geſchoben wiſſen wollen. In dieſer Beziehung iſt zu erinnern, daß Jeremias drei Dinge vorausſagt: 1) Die Heimſuchung des Volkes (Jerem. 29, 10; vgl. 25, 11); dieſe erfolgte im 71ſten Jahre nach der Prophezeihung, im dritten Jahre des Königs Baltaſar. 2) Die Rückkehr des Volkes, die im erſten Jahre des Cyrus erfolgte. 3) Die Wiedererbauung des Tempels, welche unter Cyrus begann, dann aber durch ihn eingeſtellt, und erſt nachmals unter Darius wieder

aufgenommen wurde. Mithin haben Jene Unrecht, welche die 70 Jahre des Jeremias ſchlechthin, ohne weitere Unterſcheidung und Unterſuchung mit dem erſten Jahre des Cyrus enden laſſen wollen.— Nun einige Einzelheiten in Dan. 9, 24 ff. Was iſt unter den abgekürzten Wochen zu verſtehen? Die chriſtlichen Ausleger verſtehen darunter Epochen von Mondesjahren; die jüdiſchen Ausleger überſetzen praecisae, und erklären dieß durch praedefinitae, d. i. angedeutet durch die Zahl der 70 Jahre des Jeremias. Die justitia sempiterna und das Sanctuarium Sanctuariorum iſt nach der Bereſchit Raba, nach dem Buche Sanhedrin und Moſes Nachmanides auf den Meſſias zu beziehen. Das Salben (ungetur) bedeutet nach David Kimchi die göttliche Berufung und Einweihung in den meſſianiſchen Beruf. Der Prophet theilt (aus einem myſtiſchen, die Doppelnatur Chriſti betreffenden Grunde) die Wochen in ſeiner Aufzählung; er ſpricht von 7, dann von 62 Wochen. Dieß benützen die Juden, und nehmen die erſterwähnten Wochen für ſich, um ſie auf Cyrus zu deuten, welcher unter Chriſtus dem Fürſten gemeint ſein ſoll. Aber die 7 Wochen wurden nicht unter Cyrus, ſondern unter Baltaſar voll, und zudem würden die weiteren 62 Wochen auf den falſchen Meſſias Ben Kosba hinführen, wie wir Chriſten auf Jeſus Chriſtus hingeführt werden. Überdieß würde es im Munde des Engels gar nicht paſſen, den König Cyrus Meſſias nagid (principalis) zu nennen. Ferner iſt im Sanhedrin zu leſen, daß es zu Cyrus' Zeiten kein heiliges Salböl gab, mithin auch kein Geſalbter (Meſſias) exiſtiren konnte. Nach talmudiſcher Erklärung (im Buche Megilla) iſt auch in Jeſai. 45, 1 unter Cyrus der Meſſias ſelber zu verſtehen; R. Salomo ſagt, daß dieſe Auslegung bei den älteren jüdiſchen Auslegern gemeinhin galt. — Als zweite Beweisſtelle wird 1 Moſ. 49, 10 geltend gemacht. Der daſelbſt erwähnte Siloh wird auch von Onkelos als Meſſias verſtanden; Stab oder Scepter (Schebet) bedeutet nach demſelben Ausleger die königliche Herrſchaft; Stab und Geſetzgeber (Mechoſek) nach verſchiedenen erklärenden Stellen aus Bereſchit Rabba, Bereſchit Ketzara, aus dem Jeruſalemitiſchen und Babyloniſchen Sanhedrin u. ſ. w. das Synedrium der heiligen Stadt, welchem in der That 40 Jahre vor der Zerſtörung der Stadt und des Tempels die Gewalt entriſſen worden iſt. Mithin beſagt 1 Moſ. 49, 10 daſſelbe, was Dan. 9, 24 ff. zu leſen iſt. Nach einer anderen talmudiſchen Auslegung

welche R. Kimchi in ſeinem liber radicum ſprachlich rechtfertiget, bedeutet Siloh ſo viel als Secundinus, von Silijah = Secunda oder Nachgeburt, welche aus dem mütterlichen Samen gebildet wird; demnach iſt durch die betreffende Stelle die übernatürliche (ohne männliche Einwirkung vor ſich gehende) Zeugung Chriſti geweiſſagt. Mechokek bedeutet nach derſelben Auslegung einen Schriftgelehrten, und ſind darunter die Söhne (unmittelbare und mittelbare Schüler) Hillel's zu verſtehen. Nun wird im Buche Baba Batra erzählt, daß Herodes alle Hilleliten tödten ließ, weil ſie ihm vorwarfen, daß er ein Uſurpator ſei. Iſt dieß richtig, ſo war nach 1 Moſ. 49, 10 die Regierungszeit des Herodes der Zeitpunct, in welchem der Meſſias geboren werden ſollte; mithin iſt derſelbe vor der Zerſtörung des Tempels erſchienen. Daß er vor Zerſtörung des Tempels erſcheinen müſſe, leuchtete auch dem Rabbi Akiba ein, der aus dieſem Grunde ſich an Ben-Kosba anſchloß, jenen falſchen Meſſias, welchen die Juden dann ſelber tödteten, in der Hoffnung, den bereits vor Jeruſalem lagernden Titus noch zu begütigen. — In der Daniel'ſchen Prophetie (Dan. 2, 31 ff.) iſt der ohne Menſchenhände vom Felſen losgeriſſene Stein auch nach der Bereſchit Rabba auf den Meſſias zu deuten; aus einer Erzählung im Buche Sanhedrin geht hervor, daß bei den gläubigen Juden unter ſtrengſtem Geheimniß eine Tradition von Vater auf Sohn vererbt wurde, der Meſſias werde nach Zerſtörung der zwei Häuſer der Väter Israel's, der Fürſten der Gefangenſchaft (Zorobabel) und des Fürſten im Lande Israel (Matathias und Hasmonäer) kommen, und er werde den beiden Häuſern zur Heiligung und zum Steine des Anſtoßes ſein. Dieſes letztere bringt R. Salomo mit dem Daniel'ſchen Steine in Verbindung, welcher die Füße der von Nabuchodonoſor im Traume erſchauten Statue zertrümmert. Die beiden Füße aus Miſchung von Eiſen und Thon deuten auf den Bund zwiſchen dem römiſchen Reiche und dem Reiche Israel hin; daß unter dem Thon Israel zu verſtehen ſei, geht aus Klagel. 4, 2; Jeſai. 45, 9; 64, 8 hervor — im Talmud wird das Römerreich immer regnum nequam genannt, und im Buche Aboda Zara geſagt, daß dieſes regnum nequam nach einem mit Israel eingegangenen Bündniſſe 180 Jahre bis zur Zerſtörung des Hauſes Macht gehabt habe. Die Miſchung aus Thon und Eiſen iſt im eigentlichſten Sinne durch Herodes repräſentirt, welcher ein beſchnittener Proſelyth und von den Römern

bestellter Zinsfürst war; mit dem Aufhören seines Reiches nahm das Bündniß zwischen Römern und Juden ein Ende, 6 Jahre vor Ende seiner Regierung wurde Christus geboren. Da nun Christus auf übernatürliche Art gezeugt wurde, so kann niemand Anderer als er der vom Felsen losgerissene Stein oder Messias sein, welcher gerade in dieser Zeit nach Daniel 2, 44 ff. geboren werden sollte. Die Tradition von einer übernatürlichen Geburt des Messias findet sich auch in der Bereschit Ketannah, in der Bereschit Rabba und in der Midrasch Ruth. In welchem Sinne aber der Messias als vom Felsen losgerissener Stein die Natur zertrümmere, ist abermals aus jüdischen Erklärungen zu entnehmen; im Sanhedrin wird ausdrücklich gesagt, daß unter dem Haupte der Statue der Götzendienst zu verstehen sei. Er besiegte die falschen Götter durch seine Wundermacht; der Ruf derselben verbreitete sich so allgemein, und ihre Erweise waren so beglaubigt, daß die Juden selber eine Fabel ersannen, um sie zu erklären. Im Tempel zu Jerusalem — erzählen sie — befand sich ein Stein, der einst der Bundeslade zur Unterlage gedient hatte; auf ihm war das Semhamephorasch (Tetragrammaton Jehova) eingegraben. Wer dasselbe erlernte und im Gedächtniß behielt, war im Stande, Wunder zu wirken. Um nun die Erlernung dieses Namens zu verhüten, goßen die Weisen Israels zwei große eherne Hunde, welche, vor die Schwelle des Heiligthums gestellt, jeden Heraustretenden so fürchterlich anbellten, daß Jeder den bereits erlernten Namen wieder vergaß. Jesus der Nazarener aber machte es klüger; er schrieb sich die Worte auf ein Blatt, schnitt die Haut seines Fußes auf, und verbarg innerhalb desselben das Blatt. So rettete er sich das Gedächtniß jener Worte, und trat nunmehr, auf seine Wundermacht sich stützend, mit der Prätension auf, als Messias zu gelten. So die jüdische Erzählung. Auch zwei Wunder des Apostels Jacobus sind in den Büchern Midrasch Kohelet und Sabbat (Jerosolymitana) bezeugt. — Auch die Versicherung bei Malach. 3, 1. 2, daß der Herr in seinen Tempel kommen werde, wird zu einem Beweise für die bereits geschehene Ankunft des Messias benützt; der Tempel ist bereits zerstört, um nimmer erbaut zu werden, also muß der Messias bereits gekommen sein. — Im Buche Sanhedrin ist eine Tradition der Schüler des Elias erwähnt, welcher zufolge die Welt 6000 Jahre dauern soll; diese scheiden sich in drei Epochen, jede zu 2000 Jahren, die erste

die Epoche Tohu bis auf die Zeit des Geſetzes, die zweite die Epoche unter dem Geſetze, die dritte die Epoche des meſſianiſchen Reiches. Allerdings iſt noch der Zuſatz zu leſen, daß der Eintritt der dritten Epoche wegen der Sünden der Juden hinausgeſchoben ſei. Daß aber dieſer Zuſatz ſpäteren Urſprunges ſei, und weder von Elias, dem Urheber jener Tradition, noch von deſſen Schülern herrühre, geht daraus hervor, daß er im Buche Aboda Zara etwas anders formulirt iſt und eine Erweiterung enthält, welche die Erwartung der Juden geradezu Lügen ſtraft. Denn es wird daſelbſt ein beſtimmter Termin der Verſchiebung angegeben und auf 714 Jahre ausgedehnt; dieſe ſind verfloſſen, ohne daß der von den Juden erwartete Meſſias gekommen wäre. Können ſie glauben, daß von Elias eine lügenhafte Weiſſagung herrühren ſollte? Zudem iſt im Sanhedrin wol zu leſen (unter Citation von Jeſai. 60, 22), daß Gott die Zeit der Ankunft des Meſſias beſchleunigen könne, die Verzögerung aber wird in Abrede geſtellt, denn es heißt: Verdienen die Juden es nicht, daß ſeine Ankunft beſchleunigt werde, ſo wird er nicht eher als zur feſtgeſetzten Zeit (mithin nicht ſpäter) erſcheinen. — Das Mitgetheilte möge hinreichen, um eine beiläufige Vorſtellung über das von Raimund befolgte Verfahren im Streite mit der rabbiniſchen Theologie zu geben. Der reiche Schatz ſeltener Gelehrſamkeit, der in ſeinem Werke aufgehäuft iſt, iſt von Späteren vielfach ausgebeutet worden, ſo insbeſondere von dem italieniſchen Franciscaner Galatinus aus dem ſechzehnten Jahrhunderte, der in ſeinem Werke Arcana catholicae veritatis ſich Vieles aus dem Pugio fidei aneignete, ohne ſeine Quelle zu nennen. Voiſin hat die von Galatinus ausgeſchriebenen Stellen in ſeinen Randgloſſen zu Raimund's Werke ſämmtlich namhaft gemacht.

Thomas hat kein Werk hinterlaſſen, welches ſpeciell gegen die jüdiſche Theologie gerichtet wäre. In ſeinen Schrifterklärungen nimmt er, wie wir oben ſahen, gelegentlich auf die jüdiſche Interpretation Rückſicht, hat aber die wenigſten jener Bücher commentirt, aus welchen die chriſtlichen Polemiker ihre Beweisſtellen zuſammentrugen. In dem Eingange ſeiner Summe contra gentiles erklärt er ausdrücklich, daß er zwiſchen beſonderen Claſſen ſeiner Gegner nicht unterſcheiden, daher auch nicht speciell gegen die Juden aus dem alten Teſtamente argumentiren wolle. Er konnte dieß um ſo eher unterlaſſen, da an Schriften für ſolche Zwecke kein Mangel war,

und er den weit höheren Beruf empfangen hatte, der kirchlichen Wiſſenſchaft ſeiner Zeit im Allgemeinen Ziel und Richtung zu weiſen. Wol aber iſt uns die Nachricht von einem Geſpräche aufbehalten, welches er einmal auf einem Landgute des Cardinals Richard mit zwei Rabbinen führte und zu ſeiner Freude auch von einem glücklichen Erfolge gekrönt ſah [1]). Zu dieſem Erfolge trug ſein eigenes Verhalten bei der Unterredung und nach derſelben am meiſten bei; die rückſichtsvolle Schonung und Achtung, mit welcher er den beiden Rabbinen begegnete, die edle und großartige Auffaſſung des göttlichen Heilsplanes, welche er aus den im alten Bunde niedergelegten Zeugniſſen und Thatſachen begründete, die ſichere Ruhe und Klarheit, mit welcher er ſeine Gedanken entwickelte und ihren Fragen und Einwürfen begegnete, konnten eines tieferen Eindruckes auf ſie nicht verfehlen. Dieſer Eindruck ſteigerte ſich, als er am Schluſſe des Geſpräches auf das Entſchiedenſte zu erkennen gab, daß es ihm durchaus nicht um einen Sieg im geiſtigen Wettkampfe, ſondern um die Ehre des Herrn zu thun ſei, deſſen Erleuchtungen allein das wahre Verſtändniß ſeiner heiligen Fügungen und Führungen verleihen. Er bat ſie, das Beſprochene für ſich wol zu überlegen, und wofern es ihren Wünſchen gemäß ſei, am nächſten Tage — es war am Vorabend des Weihnachtsfeſtes — an demſelben Orte zur Fortſetzung der begonnenen Unterredung ſich wieder einzufinden. Die Rabbinen verſprachen es, und Thomas durchwachte die geweihte Nacht im Gebete um Erleuchtung und Bekehrung der beiden Männer Israels, mit welchen Gott ihn zuſammengeführt hatte. Die Rabbinen fanden ſich am nächſten Tage im Landhauſe wieder ein, und erklärten ſich bereit, an den Erlöſer der Chriſten zu glauben, und die chriſtliche Taufe zu empfangen. 116 Jahre nach Thomas' Tode wurde ein ſpaniſcher Jude, vielleicht der gelehrteſte in ſeinem Lande, durch die der theologiſchen Summe des engliſchen Lehrers eingeſchaltete Abhandlung über den myſteriöſen und prophetiſchen Sinn der altteſtamentlichen Heilsordnung (2, 1 qu. 101—103) zur völligen Anerkennung der chriſtlichen Wahrheit vermocht, und nahm, als Jude Salomo Levi geheißen, in der Taufe den Namen Paulus a St. Maria an. Er wurde nach dem Tode ſeiner Gattin Prieſter und Biſchof, zuerſt

[1]) Bolland. p. 667, n. 23.

von Cartagena, ſodann von Burgos und zugleich Erzkanzler des Königs Johann III. von Caſtilien und Leon; er ſtarb als Patriarch von Aquileja 1435. Er bereicherte, mit großer Sprachkenntniß ausgerüſtet, das berühmte Bibelwerk des Nicolaus von Lyra durch zahlreiche Verbeſſerungen, namentlich an jenen Stellen, an welchen ihm Nicolaus aus mangelhafter Kenntniß des Hebräiſchen gefehlt zu haben, oder andererſeits ohne hinreichenden Grund den Erklärungen jüdiſcher Ausleger mit Übergehung chriſtlicher Erklärer, namentlich des heiligen Thomas Aquinas, gefolgt zu haben ſchien. Mit Paulus waren ſeine drei Söhne Alphonſus, Gonſalva und Alvarez Garcia zum Chriſtenthum übergetreten; der erſte folgte ſeinem Vater auf dem Biſchofsſtuhle zu Burgos, der zweite wurde Biſchof von Palenzia, der dritte machte ſich durch mehrere wiſſenſchaftliche Werke bekannt [1]).

Weit gefährlicher, als Islam und Judenthum, waren der Kirche die Feinde, die in ihrem eigenen Schooße erwuchſen, und ſie mit gänzlichem Umſturze ihrer Lehre, Disciplin und Verfaſſung bedrohten. Das Sectenweſen hatte inmitten der Stürme und Zerrüttungen der abendländiſchen Kirche ſo ſehr um ſich gegriffen, daß es aller Machtanſtrengung der Kirche bedurfte, ihren eigenen Beſtand gegen die ringsum auftauchende und in die mannigfaltigſten Geſtalten ſich kleidende häretiſche Oppoſition zu behaupten. Die erſten Regungen derſelben zeigten ſich in der erſten Hälfte des eilften Jahrhunderts in Norditalien und Frankreich; ſie trat aber mannigfaltig verzweigt auch in Deutſchland und England hervor, wenn ſchon nicht ſo ausgebildet und verbreitet, wie in den erſtgenannten Ländern, welche überhaupt der vorzugsweiſe Schauplatz der kirchlichen Lebensentwickelung waren, und bei der großen geiſtigen Lebhaftigkeit ihrer Bewohner, der Italiener und Südfranzoſen, welche zudem am meiſten in den damaligen Weltverkehr gezogen waren, auch den entzündlichſten Boden für neue religiöſe und kirchlich politiſche Ideen darboten. So hatte, durch Vermittelung der von byzantiniſchen Kaiſern nach Thracien verpflanzten Paulicianer, ſeit Langem eine gnoſtiſch-dualiſtiſche Richtung um ſich gegriffen, welche unbemerkt längs der Donau ſich nach Oberitalien, Südfrankreich und bis an den Nieder-

[1]) Über die Bekehrung des Paul von Burgos iſt das Buch XIX der ſpaniſchen Geſchichte von Mariana zu vergleichen.

rhein verzweigte. Eine erſte Entdeckung derſelben wurde 1017 in Orleans gemacht, als zwei in großem Anſehen ſtehende Kleriker, die Canonici Heribert und Liſoi, einen anderen glaubenstreuen Prieſter in Rouen in ihre geheime religiöſe Verbindung zu ziehen trachteten. Die Anzeige gelangte mittelbar an König Robert, welcher unverweilt eine genaue Unterſuchung durch mehrere Äbte und Biſchöfe des Reiches veranlaßte. Die Angeklagten geſtanden [1]), daß ſie weder an die Dreieinigkeit, noch an die Schöpfung glaubten; die chriſtliche Frömmigkeit ſei eine überflüſſige Anſtrengung, auf fleiſchliche Genüſſe ſei von Gott keine Strafe geſetzt [2]). Wie an ihnen, ſo wurde 1025 auch an mehreren anderen Geiſtlichen von Orleans, welche zu ähnlichen Anſichten ſich bekannten, das Verbrechen der Gottloſigkeit mit dem Feuertode beſtraft; daſſelbe widerfuhr den zu Toulouſe entdeckten Manichäern [3]). Intereſſant iſt ein Bericht über die aus gleichem Anlaß zu Arras 1025 gehaltene Synode, auf welcher Biſchof Gerhard die Anhänger der neuen Secte verhörte und belehrte [4]). Wir theilen den Inhalt des Berichtes ausführlicher mit, einmal, weil er etwas näher in die Meinungen und Anſichten der Secte einführt; ſodann auch, weil er zeigt, daß die Häreſie, obwol an jedem Orte ihrer Entdeckung auf Einen Ort ihres Urſprunges, nämlich auf Norditalien zurückweiſend, doch nicht allenthalben in derſelben Geſtalt und Ausbildung ſich zeigte, vielmehr da, wo ſie erſt Eingang ſuchte, vorläufig auf bloße Negation des traditionellen Kirchenthums ſich beſchränkte. Biſchof Gerhard hatte

---

[1]) Nach Glaber Radulf. Histor. Lib. III, c. 8, p. 32 ff. in Duchesne Scriptores Franciae, tom. IV.

[2]) Das Geſtändniß ſchändlicher Unzucht wird ihnen auch in einem bei d'Achery Spicileg. (Paris 1723), tom. I, p. 604—606 abgedruckten Berichte zur Laſt gelegt; nicht aber die Läugnung der Schöpfung. Ihre übrigen Sätze: daß Chriſtus nicht von der Jungfrau Maria geboren worden ſei, nicht wirklich gelitten, noch im Grabe gelegen habe, auch nicht auferſtanden ſei; daß die Sünden durch die Taufe nicht abgewaſchen würden; daß die Conſecration des Prieſters kein Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti bewirke — berühren ſich mit den Behauptungen, welche Petrus Siculus an den Paulicianern bekämpft. Vgl. Nov. Patr. Bibl., tom. IV, 3. Abth., p. 48—80.

[3]) Nach Ademar bei Labbe Nov. Bibl. Manuscript., tom. II, p. 176 ff.

[4]) Synodus Atrebatensis, a Gerardo Cameracensi et Atrebatensi Episcopo celebrata a. 1025 bei d'Achery, Spicileg. I, p. 607—624.

in Erfahrung gebracht, daß Sendlinge aus Italien mit der Lehre von einer ohne alle Sacramente rein machenden Gerechtigkeit Propaganda machten. Er ließ den Anhängern dieser Lehre nachspüren, und sie nach einigen vorläufigen Fragen über ihre Meinungen in Haft setzen; am nächstfolgenden Sonntage wurden sie vor eine vom Bischofe berufene Synode gestellt, und über ihre Meinungen und deren Urheber befragt. Sie nannten einen gewissen Gundulf aus Italien als ihren Lehrer; derselbe hätte sie in den evangelischen und apostolischen Vorschriften unterwiesen, an diesen wollten sie halten und einzig dabei verbleiben. Da nun der Bischof wußte, wie sie über Taufe, Buße und Abendmahl dachten, daß sie die legitime Ehe verwarfen und außer den Aposteln und Martyrern keine Heiligen gelten ließen, so legte er ihnen folgende Fragen vor: Erstlich, wie sie behaupten könnten, an der evangelischen Lehre festzuhalten, und deßungeachtet die Taufe verwürfen, während doch der Heiland zu Nicodemus sagt, daß Niemand in's Himmelreich eingehen könne, der nicht im Wasser und aus dem Geiste wiedergeboren ist? Sie antworteten, nach evangelischer Lehre komme Alles auf die Gerechtigkeit des Lebens an, ohne welche auch die Taufe nicht selig machen könne; die Taufe selber aber sei unnütz, indem den Täuflingen durch einen unwürdigen Spender keine Gnade vermittelt werde, die in der Taufe abgeschwornen Sünden später dennoch wieder begangen werden und der unmündige Täufling von den in der Taufe übernommenen Verpflichtungen nichts wisse und verstehe. Darauf erwiderte nun der Bischof: Wir wissen aus evangelischer und apostolischer Lehre, daß der Sohn Gottes aus der unbefleckten Jungfrau rein und sündelos geboren worden; daß er die Gerechtigkeit selber war und Andere gerecht macht. Wenn er nun dennoch von Johannes sich taufen ließ, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Matth. 3, 15), so konnte er damit nicht seine, sondern nur unsere Gerechtigkeit gemeint haben; mithin muß die Taufe ein heilswirkender Act sein. Eben darum wird sie auch ein Sacrament genannt; die heilswirkende Kraft des Sacramentes ist der heilige Geist, daher die Wirkung des Sacramentes von der sittlichen Disposition des Ausspenders ganz unabhängig ist (1 Kor. 3, 7): derselbe spendet die Taufe nicht in eigenem Namen, sondern im Namen des dreieinigen Gottes und im Auftrage Jesu Christi (Marc. 16). Auf die sittliche Würdigkeit des Taufenden kommt es nicht an; auch

Judas taufte, und die von Johannes dem Täufer Getauften mußten deßungeachtet noch einmal im Namen Christi getauft werden. Nach der Erzählung der Schrift haben einmal Angehörige Babylons die Angelegenheiten des jüdischen Staates, und nicht zum Schaden desselben, verwaltet; um so mehr wird selbst ein schlechter Priester, da er als Ausspender der Sacramente nicht selbst wirkt, sondern bloß Werkzeug Gottes ist, die Sacramente ohne Schaden der Gläubigen verwalten können. Darum wird auch Joh. 4, 1 gesagt, daß Jesus taufte, obwol der Act der Taufe nicht durch ihn, sondern durch seine Schüler verrichtet wurde. Christus wollte, daß die unsichtbare Gnade durch ein sichtbares Zeichen gespendet werde; er wählte das Wasser, das Element der körperlichen Reinigung als Sinnbild der geistigen Reinigung. Wie am Anfange der Geist Gottes über den Gewässern schwebte, so verbindet sich auch nach Anrufung Gottes der Geist des Herrn mit dem Taufwasser, um es zu heiligen und heilskräftig zu machen. Wie Gott den ersten Menschen aus jungfräulicher Erde als einen Reinen und Unbefleckten schuf, so bringt der Erlöser den Getauften aus dem gereinigten Schooße der Taufquelle wieder rein hervor. Allerdings verleiht die Taufe dem Wiedergebornen nicht die Gnade der ursprünglichen Fähigkeit zur leiblichen Unsterblichkeit; und zwar deßhalb nicht, damit der Mensch vor falscher Sicherheit sich hüte, und Angesichts des ihm bevorstehenden Todes desto eifriger nach dem ewigen Leben strebe. — Bezüglich der Eucharistie bemerkt der Bischof, daß sie als ein göttliches Geheimniß eben so das geistige Fassungsvermögen übersteige, wie das Geistige den bloßen Sinn. Das Essen vom Fleische des Menschensohnes ist nicht im groben fleischlichen Sinne zu verstehen, als ein Zermalmen seines Leibes durch die Zähne, sondern als ein Assimilirtwerden der Genießenden in Kraft der geistlichen Gnade, in welcher Christus sich selbst den Genießenden giebt. Christus ist unter der Gestalt des Brotes sichtbar. Daß das Brot den ganzen Christus faßt, ist nicht wunderbarer, als daß der Schooß der Jungfrau ihn faßte; und wenn das Wort zugleich ganz im Schooße der Jungfrau und ganz bei dem göttlichen Vater war, wenn Gottes Sohn versprach, daß er nach seinem Hingange zum Vater zugleich auch bei den Seinen bleiben werde bis an's Ende der Welt — so ist es auch nicht undenkbar, daß die in den Himmel erhobene verklärte Leiblichkeit Christi auf Erden unter den Gestalten des Sacra-

mentes aller Orten und Zeiten geboten werde. Freilich iſt, um dieß recht zu faſſen, vor Allem der Glaube nöthig; dieß hat bereits der Apoſtel Andreas erinnert, als er zum Götzendienſte gezwungen werden ſollte; wer aber mehr durch ſenſible Beweiſe erbaut zu werden bedarf, möge an den Vorgang zwiſchen Papſt Gregor und dem Weibe erinnert werden, welches nicht glauben konnte, daß das von ihr gebackene Brot nun ſo plötzlich Chriſti Leib geworden ſei; oder auch einige andere wunderbare Vorgänge, durch welche Ungläubige von ihren Zweifeln bekehrt wurden. — Alle dieſe Ausführungen und Erzählungen des Biſchofes wurden mit großer Aufmerkſamkeit und zuletzt mit Rührung angehört; die nachdrückliche, klare und beredte Sprache Gerard's machte einen tiefen und günſtigen Eindruck auf die Beklagten. Sie bezeugten die ſchmerzlichſte Reue; der Biſchof tröſtete ſie und fuhr dann fort, ihre noch übrigen Irrthümer zu widerlegen. Sie waren beſchuldigt, die beſondere Heiligkeit der geweihten Gotteshäuſer zu läugnen. Gerard zeigte aus der Schrift, wie Chriſtus für die Ehre des Hauſes Gottes eiferte und mit Vorliebe ſich im Tempel aufhielt (Luc. 19, 46; 4, 16; 2, 19; Joh. 8, 2; Matth. 21, 14). Deßgleichen die Apoſtel (Apſtgſch. 2, 46; 3, 1; 1 Kor. 11, 22. 33. 34. 13. 14). Er ſchilderte die Verheißungen, die Salomo bei Einweihung des Tempels von Gott empfieng, die Ehrfurcht, welche Gott vor dem heiligen Orte ſeiner Gegenwart anbefahl (2 Moſ. 3, 5); und wie der heilige Martyr Urban das Haus der heiligen Cäcilia zu einem Tempel weihte. In ähnlicher Weiſe verbreitete ſich der Biſchof unter beſtändiger Beziehung auf Stellen der Schrift über Altäre, Weihrauch, geweihte Öle, Glocken, die er mit den Poſaunen von Jericho verglich, Begräbnißplätze, deren Heilighaltung die Beklagten der Habſucht der Prieſter zuſchrieben. Etwas länger verweilte Gerard bei der Entwickelung der Rangſtufen der kirchlichen Hierarchie; begründete die Ämter der minderen Weihen aus der heiligen Schrift (Joh. 10, 9; 1 Kor. 12, 8; Matth. 7, 22; Apſtgſch. 19, 15) und ſchilderte die in der Schrift den Diakonen, Presbytern und Biſchöfen zugewieſenen Ämter und Pflichten. Er führte alle kirchlichen Ämter letztlich auf das ewige hohe Prieſterthum Jeſu Chriſti zurück (Hebr. 7, 24), deſſen gradativ abwärts ſteigende Ausflüſſe ſie ſeien, ein Abbild der nach abgeſtuften Rangſtellungen geordneten himmliſchen Hierarchie. Jedes Amt muß mit einer beſtimmten Machtvollkommenheit bekleidet ſein; es muß eine Regierung der

Kirche geben, wie es in allen anderen menſchlichen Verhältniſſen eine Leitgewalt geben muß. Dieſer zu gehorchen iſt durch die Schrift vorgeſchrieben; der Gegenſatz von Klerikern und Laien reflectirt den allgemeineren Gegenſatz von Engeln und Menſchen, welche zuſammen die Kirche ausmachen. Mit beſonderer Ausführlichkeit wird die Buße beſprochen; zuerſt deren Heilſamkeit und Nothwendigkeit (Luc. 15, 7; Matth. 9, 13; Offenb. 2, 5), ſodann das Recht der kirchlichen Jurisdiction im Bußgeſchäfte (1 Kor. 5, 1; 2 Kor. 12, 21). Auch den Verſtorbenen kann man durch fromme Werke nützen. Wenn es Sünden gibt, die weder in dieſem, noch in dem anderen Leben nachgelaſſen werden können, ſo muß es andere geben, die im Jenſeits nachgelaſſen werden, theils in Folge der Läuterung durch das Reinigungsfeuer, theils in Kraft einer vicariirenden Satisfaction durch die Überlebenden (2 Makk. 12, 43 ff.). Die Beklagten machen ſich einen falſchen Begriff von der chriſtlichen Ehe, wenn ſie in derſelben nur eine legitime Form der ſinnlichen Genußſucht erblicken, und deßhalb den Verehelichten den Antheil am Reiche Gottes abſprechen. Die Schrift hält die Ehe heilig, ohne ſie zu überſchätzen, und gibt die Anweiſung zu ihrer Gott wohlgefälligen Führung. Paulus räth bloß, gebietet aber nicht, daß man den eheloſen Stand wähle. Endlich wird auch noch von der Verehrung der heiligen Bekenner, von Pſalmodie, Anbetung des heiligen Kreuzes, Bildniſſen des Gekreuzigten und der Heiligen gehandelt. Es gibt nicht bloß ein Martyrium des Todes, Viele haben durch Gebet, Opfer und Erſtehung von Drangſalen aller Art ſich Gott zum Opfer dargebracht; Maria hat nicht den Martyrtod erlitten und iſt doch eine Martyrin (Luc. 2, 35), von den beiden Zebedäiden (Matth. 10, 23) iſt der Eine eines natürlichen Todes geſtorben. Das Kreuzesholz iſt freilich nichts Göttliches, iſt aber im Gegenſatze zum Todesbaum im Paradieſe jener Baum, auf welchem für uns die Frucht des ewigen Lebens gereift; es iſt deßhalb nicht bloß für Menſchen, ſondern auch für die Engel ein Gegenſtand der Verehrung. Wie die Apoſtel es ehrten, möge aus den Worten voll Inbrunſt und heiliger Freude erſehen werden, mit welchen es der Apoſtel Andreas begrüßte, der auf demſelben ſterben ſollte. Schließlich wirft ihnen der Biſchof die Selbſttäuſchung ihrer falſchen Gerechtigkeit vor; ſie meinen in ſtolzem Separatismus, daß ſie ohne die Mittel und den Beiſtand der göttlichen Gnade ein frommes Leben führen und durch

ſelbſteigenes Verdienſt ſich des Himmels würdig machen könnten. Dieſem Wahne wird die Gnadenlehre der Schrifttheologie entgegengehalten: Jac. 1, 17; Röm. 7, 24; 1 Kor. 15, 10; Joh. 15, 5 u. ſ. w.

Man erſieht aus dieſer Darſtellung, daß bei den in Arras zur Verantwortung Gezogenen die Paulicianiſche Häreſie — den Punct über die Ehe ausgenommen — ſich faſt bis zu einer einfachen Verneinung des poſitiven Kirchenthums abgeſchwächt hatte, ohne der kirchlichen Lehre poſitive gnoſtiſche oder manichäiſche Behauptungen entgegenzuſtellen; daß aber die Bewegung auch erſt in ihrem Anfangen begriffen geweſen ſei, da ſie mit ſo leichter Mühe wieder zum Stillſtand gebracht werden konnte [1]).

Zu anderen Ergebniſſen und anderem Ausgange führte eine Entdeckung, welche um dieſelbe Zeit der Erzbiſchof Heribert von Mailand bei einer kirchlichen Bereiſung ſeines Sprengels zu Turin machte [2]). Er hörte, daß auf dem benachbarten Schloſſe Mons fortis religiöſe Zuſammenkünfte von verdächtigem Charakter gehalten würden, und ließ einen Genoſſen derſelben, Namens Girard, vor ſich bringen. Girard bekannte mit dem Anſcheine frommer Aufrichtigkeit, daß alle Mitglieder der Genoſſenſchaft, auch die Verehelichten, in keuſcher Enthaltſamkeit lebten, kein Fleiſch genößen, häufig faſteten, unaufhörlich beteten und Gütergemeinſchaft unterhielten; Keiner aus ihnen ſterbe ohne Martern, damit ſie den ewigen Peinen entgiengen. Sie glaubten an den Vater, Sohn und heiligen Geiſt, ließen ſich binden und löſen von Jenen, die dazu Macht hätten, läſen täglich das alte und neue Teſtament, auch die Kirchengeſetze. Der Erzbiſchof ahnte, daß durch die ſchlaue Zweideutigkeit dieſer und ähnlicher Ausſagen etwas verhehlt werden wolle, was man ihn nicht wiſſen laſſen wollte; näheres Nachforſchen beſtätigte ſeine Vermuthung. Denn Girard verſtand unter dem Sohne Gottes

---

[1]) Viel weiter hatte ſich das Unweſen dieſer Secte bereits in Aquitanien entwickelt; daſelbſt waren (nach Ademar's Bericht bei Labbe a. a. O.) bereits um a. 1010 Sectirer entdeckt worden, welche ebenfalls die Taufe und die Verehrung des heiligen Kreuzes verwarfen, vor der Welt den Schein großer Enthaltſamkeit annahmen, unter einander aber in geheimen Zuſammenkünften die ſchändlichſten Dinge trieben.

[2]) Muratori, Scriptores rerum Italicarum, tom. IV, p. 88.

nichts anderes, als das fromme Menschengemüth; die Geburt des Sohnes Gottes aus der heiligen Jungfrau sei die Geburt des frommen Sinnes aus der Lesung der heiligen Schrift, das rechte Verständniß der Schrift der heilige Geist. Er entdeckte ferner, daß sie ihren eigenen Vorsteher hatten, den sie Bischof nannten, und welcher ihnen Vergebung ihrer Sünden ertheilte; daß sie an die Möglichkeit einer zukünftigen Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes ohne Ehe und Beischlaf glaubten; daß sie diejenigen unter ihnen, die eines natürlichen Todes zu sterben im Begriffe wären, durch Martern tödteten. Endlich bekannte Girard auch, daß sie Taufe und Abendmahl und überhaupt das ganze sichtbare Kirchenthum verwärfen. Diese Geständnisse reichten hin, den Erzbischof Heribert zur Aufhebung der ganzen Secte zu vermögen, darunter auch die Besitzerin des Schlosses. Alle Bemühungen, die Anhänger der Secte zu bekehren, waren vergeblich; vielmehr erregte der ganze Vorgang ein bedrohliches Aufsehen, so daß endlich, wider den Willen des Erzbischofes, die Obrigkeit der Stadt zu einem letzten entscheidenden Gewaltschritte sich entschloß. Es wurde außerhalb der Mauern Turin's ein großer Holzstoß aufgeschichtet, und demselben gegenüber ein Kreuz aufgerichtet; auf diesen Platz wurden nun die Sectirer geführt, und ihnen die Wahl gelassen, ob sie zur Verehrung des Kreuzes oder zum Tode in den Flammen des Scheiterhaufens sich entschließen wollten. Nur Wenige entschloßen sich zu Ersterem; alle übrigen stürzten sich, das Angesicht mit den Händen bedeckend, in die Flammen.

Die bisher erzählten Vorgänge gelten als vereinzelte Vorkommnisse, und das Sectenwesen fand seit dem letzterzählten Turiner Processe durch ein ganzes Jahrhundert keine besondere Beachtung. Desto mehr häufen sich die Berichte und Widerlegungsschriften in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, und setzen sich in ununterbrochener Folge bis auf Thomas' Zeiten und darüber hinaus fort. Welche Verbreitung mittlerweile die Secte gewonnen, ist aus den Äußerungen eines englischen Geschichtsschreibers zu ersehen. „Im Jahre 1160" — sagt der fast gleichzeitige Wilhelm von Newbridge[1]) — „kamen einige Irrlehrer, wie man glaubte, von jener Art, die man

[1]) Siehe Ricchini in seiner dissertatio praevia zu dem von ihm herausgegebenen Werke des Moneta: Adversus Catharos et Waldenses, Rom 1743, p. XV.

Publicani (Pauliciani) nennt, nach England [1]). Sie ſtammten aus Gascogne und hatten das Gift ihrer Hartnäckigkeit in mehrere Länder ausgegoſſen; indem in den weiten Landſchaften von Frankreich, Spanien, Italien und Deutſchland ſo Viele von dieſer Peſt angeſteckt ſein ſollen, daß ſie nach dem Propheten mehr als der Sand am Meere vervielfältigt zu ſein ſcheinen." „Der Abt Ekbert" — heißt es in der Hirſchauer Chronik [2]) —, „Mönch des heiligen Florinus im Kloſter Schönau, wurde 1162 von dem Cölner Klerus gerufen, um mit den Häretikern zu disputiren, welche ſich mit einem griechiſchen Worte Cathari, d. i. Reine, nannten [3]); er erwarb ſich hiebei einen großen Ruf von Gelehrſamkeit und brachte ſie zum Schweigen." Ähnlicher Weiſe berichtet Evervin, Propſt zu Steinfelden, an den heiligen Bernhard über gewiſſe Irrgläubige zu Cöln [4]). Einige derſelben hätten ſich mit der Kirche wieder vereinigt, zwei aber, darunter ihr geiſtlicher Anführer, um ſo hartnäckiger auf ihren Meinungen beſtanden; nach mehrtägigen, fruchtlos an ſie ergangenen Mahnungen habe ſie das Volk, ohne vom Klerus ſich weiter zurückhalten zu laſſen, ergriffen und in's Feuer geworfen; ſie hätten dieſen grauſamen Tod mit freudigem Muthe gelitten. Sie behaupteten, nur unter ihnen ſei die wahre Kirche, da ſie gleich Chriſtus und den Apoſteln nichts Eigenes beſäßen, während ſelbſt die Vollkommenſten unter den Katholiſchen, wie die Mönche und regulirten Chorherren, wenigſtens viele gemeinſchaftliche Beſitzungen hätten. Jeder thieriſchen Nahrung müſſe man ſich enthalten. Speiſe und Trank weihten ſie täglich durch Gebet zu Fleiſch und Blut Jeſu Chriſti, deſſen Glieder ſie wären; die Katholiken hätten nur einen Schatten des wahren Sacramentes. Statt

---

[1]) Die Genannten, dreißig an der Zahl, werden näher als verſprengte Arnoldiſten, d. i. Anhänger des in Rom verbrannten Arnold von Brescia bezeichnet. Auf Arnold's Lehren nehmen ſpeciell Bonacurſus und Lucas von Tuy Rückſicht.

[2]) Ricchini l. c.

[3]) Von Cathari kommt vielleicht das deutſche Wort Ketzer; Mosheim denkt bei Herleitung des deutſchen Wortes Ketzer an die Chazari, d. i. aus dem tauriſchen Cherſonnes Kommende, weil es dort Manichäer oder Paulicianer gab, ehe ſie ſich nach dem Abendlande verzweigt.

[4]) Mabillon, Analect. Vet., tom. III, p. 452.

der Wassertaufe kannten sie nur eine Taufe mit Feuer und Geist, diese sei unter der Händeauflegung gemeint, von welcher in der Geschichte Jesu Christi und seiner Apostel die Rede ist. Jeder, dem diese Taufe zu Theil geworden, dürfe Andere taufen, und das Fleisch und Blut Jesu Christi weihen. Die Ehe wurde von ihnen verworfen. Neben ihnen gebe es noch Andere, deren Meinungen von den eben angeführten in etwas abweichen. Diese behaupten, daß in der katholischen Kirche die Macht zu consecriren durch Verweltlichung der Träger der apostolischen Würde verloren gegangen sei; sie verwerfen die Kindertaufe und die zweite Ehe, das Fegfeuer, die Anrufung der Heiligen, das kirchliche Fasten und viele andere kirchliche Bräuche, welche nachweislich nicht durch Christus und die Apostel eingeführt worden wären. Der Abt bittet zuletzt, der heilige Bernhard möge für ihn Gründe zur Bestreitung dieser gefährlichen Ketzer sammeln, welche fast in allen Ländern, und zwar in großer Anzahl, selbst unter dem Klerus sich fänden. Bernhard kam dem Verlangen Evervin's durch zwei Vorträge nach, welche sich unter seinen Reden über das hohe Lied befinden [1]). An die Stelle Hohel. 2, 15 (Capite nobis vulpes parvulas, quae demoliuntur vineam) anknüpfend, tadelt er vor Allem die lichtscheue Heimlichkeit der Angeschuldigten, die so weit geht, daß sie nicht anstehen, durch falsche Schwüre ihre wahren Gesinnungen zu verläugnen [2]), während sie sonst, strenger als das Evangelium, das Schwören für schlechthin unerlaubt halten. Sie wollen die ächte apostolische Lehre und Lebensweise erneuern. Haben Christus und die Apostel aus ihrer Lehre ein Hehl gemacht, oder sie nicht vielmehr laut und offen verkündet und vertreten? Oder ist vielleicht das ärgerliche Zusammenleben mit Weibern eine Nachahmung apostolischer Lebensweise? Gatten verlassen ihre Gattinen, Weiber ihre Männer, Geistliche ihre Kirchen und Gemeinden, um sich ihnen anzuschließen, und sich mit ihnen in Häusern zusammenzuthun, wo Personen beiderlei Geschlechtes, gewöhnlich mit Weberei beschäftigt, in der engsten Lebensgemeinschaft zusammenwohnen. Wer möchte glauben, daß es da

---

[1]) Super Cantica, Sermo 65 et 66.

[2]) Wie denn überhaupt die manichäischen Secten: Priscillianisten und Paulicianer Accomodation und Täuschung zur Verheimlichung ihrer Lehre für erlaubt hielten.

ganz ehrbar und ſittſam hergehe? Muß man es nicht für die ſchlimmſte Heuchelei halten, daß ſie einerſeits die Ehe verwerfen, andererſeits aber unter dem Vorgeben eines Strebens nach beſonderer Frömmigkeit und Enthaltſamkeit ſich den gefährlichſten Reizungen der Sinnesluſt ausſetzen? Zwar nicht Alle verwerfen die Ehe, wie ſie überhaupt unter ſich nicht ganz einig ſind. Einige erlauben die Ehe, aber nur unter ſolchen, die jungfräulichen Standes ſind, nach dem Muſter der Ehe der erſten Eltern, die das Vorbild aller anderen Ehen ſei. Aber ſagt denn die Schrift irgendwie, daß Adam und Eva darum durch Gott einander als Gatte und Gattin zugeführt wurden, weil beide noch Jungfrauen waren? Wie ſtände es dann mit Gottes Befehl an den Propheten, daß er eine Buhlerin zum Weibe nehmen ſolle? Wie mit der Erlaubniß, die der Apoſtel den Wittwen zur Wiederverehlichung ertheilt? Aber freilich war bereits zu hören, daß Einige auch den Apoſtel Paulus nicht als chriſtlichen Lehrer gelten laſſen wollen, weil er nicht den perſönlichen Umgang des Herrn genoſſen hatte. Sie fordern ſtrenge Abſtinenz; nichts von dem, was vom Thiere kommt oder erzeugt wird, darf genoſſen werden. Gegen die Enthaltſamkeit an ſich wäre nichts einzuwenden; wol aber gegen die häretiſche Motivirung derſelben, weil nichts von dem, was Gott geſchaffen, verachtet werden darf, ſondern Alles mit Dank genoſſen werden ſoll. Sie verwerfen die Kindertaufe; die von den Verwandten und von der Mutter Kirche übernommene Stellvertretung des Willens des unmündigen Täuflings genügt ihnen nicht. Aber dann hätte Chriſto ja auch der Glaube des kananäiſchen Weibes nicht genügen dürfen, auf deren Bitte ihre abweſende Tochter wieder geſund wurde. Eben ſo verwerfen ſie die Gebete für die Todten. Aber Chriſtus wollte allen Menſchen den Segen der Erlöſung zuwenden, auch den Verſtorbenen; darum hat er ſelbſt auch den Tod auf ſich genommen, gleichwie er in Kindesgeſtalt geboren worden iſt. Gegen die Verwerfung des Fegfeuers ſpricht Matth. 12, 32 (jene Stelle, welche bereits Gerard geltend gemacht). Eben ſo wenig läßt ſich durch Anſchuldigungen des ärgerlichen Wandels geiſtlicher Perſonen die Verwerfung der kirchlichen Auctorität rechtfertigen. Kaiphas war Biſchof, und hat als ſolcher in prophetiſchem Geiſte geſprochen; Judas war einer der zwölf von Chriſtus Erwählten, beide mithin von Gott ſelbſt in ihren Ämtern anerkannt. Chriſtus gebot, zu thun, was die Schrift-

gelehrten und Phariſäer ſagen, weil ſie auf dem Stuhle Moſis ſitzen. Man ſtaunt hin und wieder über den Todesmuth der Sectirer. Zu dieſem Muthe ermannen ſie ſich, wenn es kein Mittel zu entrinnen mehr gibt; ſo z. B. wenn ſie die Waſſerprobe nicht beſtanden und ſofort als Lügner und Fehler ertappt waren. Das Volk hat ſie an mehreren Orten mit Gewalt zu Martyrern ihrer ſchlimmen Grundſätze gemacht; dieſer Eifer iſt nicht zu tadeln, jedoch das Geſchehene nicht zur Nachahmung zu empfehlen, obſchon es für das gemeine Beſte erſprießlicher wäre, ſie mit dem Schwerte hinzurichten, als ſie ihre Grundſätze weiter verbreiten zu laſſen. Ihr Heldenmuth im Tode ſteht nicht höher, als der Muth der Selbſtmörder. Da ſie rohe und unwiſſende Leute ſind, ſo iſt eine gelehrte Widerlegung ihrer Irrthümer nicht angezeigt; es genügt, ſie zu kennzeichnen und vor ihnen zu warnen. Wo man ſie entdeckt, ſoll man ſie zwingen, entweder ſich nach Geſchlechtern zu ſondern, und mit ihrem angeblichen Streben nach evangeliſcher Vollkommenheit unter geregelter Leitung Ernſt zu machen, oder aus der Kirche auszutreten, der ſie nach ihrem jetzigen Verhalten nur zum Ärgerniſſe gereichen. Leider handeln nicht bloß weltliche Fürſten, ſondern auch Prieſter und ſogar Biſchöfe anders, nehmen Geld von ihnen an, und ſchützen ſie unter dem Vorgeben, daß man gegen ſolche, die ihrer Irrthümer nicht geſtändig und auf keine andere Art überwieſen ſind, nichts unternehmen könne.

Ausführlicher als Bernhard, handelt Ekbert von Schönau über die Katharer in einem wider ſie gerichteten Werke [1]), welches aus dreizehn Sermonen beſteht. Er gibt zuerſt ihre Lehren an und ſchildert ihre von Manes ererbten Inſtitutionen. Manes habe ſich für den von Chriſtus verheißenen Paraklet gehalten, und ſich deßhalb auch den Apoſtel Chriſti genannt, nach Chriſti Muſter zwölf Meiſter und zweiundſiebzig von den Meiſtern zu ordinirende Biſchöfe eingeſetzt, die hinwiederum eine entſprechende Anzahl von Prieſtern und Diakonen ordiniren und Erwählte genannt werden; alle Übrigen heißen Hörende. Sein Name Manes (Raſender) ſei von ſeinen Schülern in den Namen Manichäus umgewandelt worden. Über ſeine Lehre, welche ſchon vor ihm von den perſiſchen Magiern Zaron und

[1]) Sermones adversus Catharos, dem Erzbiſchof Reginald von Cöln gewidmet. Siehe Bibl. Magn. Patr. XII, 1. Abth., p. 898—928.

Arphaxat vorgetragen worden, ist in Augustin's Werken contra Manichaeos, de moribus Manichaeorum, de haeresibus, Aufschluß zu finden, und ein Auszug derselben den Sermonen als Anhang beigegeben. Die von Manes gestiftete Secte spaltete sich in drei besondere Secten: Manichäer, Mattharier und Katharer; letztere hießen einst Katharisten, und waren die schlimmsten; denn sie wurden schändlicher Unzucht bezüchtiget. Die heutigen Katharer, die in Frankreich Texerani, in Flandern Piphles genannt werden, scheinen nach Allem, was man über sie weiß, eine Fortsetzung jener Katharisten zu sein. Gegen sie ist nun vor Allem zu erinnern, daß das wahre Christenthum nach klaren und unzweideutigen Aussprüchen der Schrift keine Geheimlehre sei, die vor dem Lichte des Tages verborgen werden soll (Joh. 18, 20; Matth. 10, 27; Marc. 16, 15. 20; Psalm 18, 5; Apstgsch. 9, 15; Matth. 5, 14; 1 Tim. 2, 4; Jesai. 40, 9; Joh. 3, 20). Die wahre christliche Lehre wurde von den Aposteln laut vor aller Welt gepredigt; Petrus war offenkundiger Bischof von Antiochien, und legte zu Rom, das er zum größten Theile bekehrte und 25 Jahre als Bischof leitete, vor dem Kaiser Nero offen das Bekenntniß seines Glaubens ab. Er hatte eine ununterbrochene Reihe von Nachfolgern, unter welchen Silvester den Kaiser Constantin bekehrte und von demselben die offenkundigsten Beweise der Huldigung empfieng; der Kaiser stieg von seinem Throne, um den Papst darauf zu setzen, führte das Pferd des Papstes am Zügel, und baute ihm einen königlichen Pallast, übertrug ihm die Herrschaft von Rom, und an den Klerus senatorische Ehren und Würden, siedelte mit seinem eigenen Senate nach Byzanz über, und behielt sich nur den Titel eines römischen Kaisers vor. Wie Petrus zu Rom, so begründeten die anderen Apostel in den übrigen Theilen der Welt die Kirche. Nach Deutschland wurde das Christenthum durch drei von Petrus abgesandte Glaubensboten gebracht: Eucharius, Valerius und Maternus, die nach einander Bischöfe von Trier waren, letzterer auch von Cöln und Tongern. Die Kirche zu Mainz wurde durch Crescens, einen Schüler des Apostels Paulus, gegründet; Metz durch Patiens, einen Schüler des Apostels Johannes. Clemens, der nächste Nachfolger des heiligen Petrus (Linus und Kletus waren Coadjutoren des heiligen Petrus) sandte den heiligen Dionysius Areopagita mit drei Genossen Marcellus, Saturninus, Lucianus nach Gallien; Marcellus gieng nach

Spanien, Saturnin nach Aquitanien, Lucianus gründete die Kirche zu Beauvais, Dionysius, der den durch ein Wunder verherrlichten Martyrtod litt, die Kirche zu Paris. Unter den Zeugen des dort gepflanzten Glaubens glänzen später Hilarius von Poitiers, Martinus von Tours, Remigius von Rheims, welcher den König Chlodwig bekehrte, aus dessen Geschlechte Karl der Große entsprossen ist, mit seinen Nachfolgern, den römisch-deutschen Kaisern und französischen Königen demselben Glauben zugethan, wie seine Väter seit Chlodwig. Somit können wir Katholiken das Erbe unseres Glaubens in ununterbrochener geschichtlicher Überlieferung bis auf Christus, den Sohn Gottes, zurückleiten; die katharische Tradition aber geht bis auf Manichäus zurück, der nicht Gottes, sondern des Teufels, nicht Christi, sondern des Antichrist's Bote gewesen. Die Katharer klagen, daß es in der katholischen Kirche nur einen todten Glauben gebe, und das ächte christliche Leben erloschen sei. Wir wollen uns nicht als fehlerlos hinstellen, und die Schrift sagt, daß in vielen Dingen Alle fehlen. Aber die Katharer haben bei ihrer berüchtigten Lebensführung kein Recht zu derartigen Vorwürfen. Sie behaupten, daß die Sacramente der katholischen Priester vermöge des schlechten Wandels derselben keine Kraft mehr haben; ähnlicher Weise müßte man behaupten, daß die Medicamente eines seine eigene Gesundheit vernachlässigenden Arztes an Anderen unwirksam seien. Ekbert geht nunmehr an die Widerlegung der einzelnen Irrthümer der Katharer. Sie behaupten, daß die Verheiratheten wenigstens noch vor Ende ihres Lebens ihre Verbindung auflösen müssen, um selig werden zu können. Dawider wird nun aus evangelischen und Pauliniſchen Stellen argumentirt, und namentlich die Behauptung widerlegt, als ob unter dem Baume, von dessen Früchten Adam nicht essen sollte, Eva gemeint sei. Dies streitet gegen den Context; die Pflanzung dieses Baumes wird vor Eva's Erschaffung erzählt; und andererseits ließe sich gar kein Zweck denken, warum Gott dem ersten Menschen ein Weib zur Gehilfin gegeben hätte, wenn es nicht die Rücksicht auf die Zwecke der Ehe gewesen. Die Katharer berufen sich auf Chrysostomus, der die zweite Ehe verwarf; allein eben so viele Geltung als die Ansicht eines Chrysostomus hat auch die Ansicht des Augustinus und Hieronymus, die das Gegentheil lehren; zudem ist es zweifelhaft, ob Chrysostomus so zu verstehen sei, wie die Katharer meinen. Gewiß

iſt, daß die Schrift eine Wiederholung der Ehe erlaubt. Der zweite Punct betrifft das angebliche Verbot des Fleiſcheſſens. Dagegen ſpricht 1 Moſ. 9, 3; Abraham bereitete den Engeln Gottes ein Fleiſchgericht, ein ſolches verlangte Iſaak von ſeinem Sohne Eſau, den jüdiſchen Prieſtern war befohlen, das Opferfleiſch zu eſſen. Eben ſo unzweideutig ſind die neuteſtamentlichen Ausſprüche: Luc. 10, 8; Matth. 15, 11; 1 Kor. 10, 25. Der Rath des Apoſtels Röm. 14, 21 gilt hinſichtlich ſeines Grundes von jeder Speiſe, ſofern ihr Genuß Anderen zum Ärgerniß gereicht. Wenn es verboten wäre, zu genießen, was durch Zeugung entſteht, ſo dürften die Katharer auch keine Fiſche eſſen. Die Manichäer halten alles Fleiſch für eine Schöpfung des Teufels; dagegen 1 Moſ. 1, 24; Joh. 1, 3 — und von anderen Gründen abgeſehen im Beſonderen auch die edle Bildung des menſchlichen Leibes. Gegen die Verwerfung der Kindertaufe bringt Ekbert nebſt dem, was ſchon von Gerard und Bernhard erinnert worden, noch vor, wie grauſam Gott wäre, wenn er nach Abſchaffung der Beſchneidung die Kinder, welche das Alter der Mündigkeit nicht erreichen, der ewigen Verwerfung Preis gäbe, wie die Katharer ſelber zugeſtehen. Ob dieß mit der Kinderfreundlichkeit Chriſti ſtimme? Den Taufritus anbelangend wird erzählt, daß die Katharer, die Waſſertaufe verwerfend, die Taufe in einem ſorgfältig verfinſterten Gemache bei Fackelſchein in Form einer Segnung ertheilen, und dieß die Taufe mit Geiſt und Feuer nennen. Die Katharer läugnen das Fegfeuer in Widerſpruch gegen das apoſtoliſche und Athanaſianiſche Symbol und gegen Pſalm 23, 7. 9; 67, 19; Oſeas 13, 14; Kol. 2, 15. Sie berufen ſich auf Luc. 23, 43; Ezech. 33, 12. 14 ff. Aber in erſterer Stelle iſt nur von einer ſingulären, einem Einzelnen zu Theil gewordenen, unbedingten Erlaſſung der jenſeitigen Strafe die Rede, bei Ezechiel nur von einer Erlaſſung der ewigen Strafe, nicht aber jeder anderen jenſeitigen Strafe. Wollte man die Worte der Schrift ohne die nöthige Reſtriction nach Art der Katharer ausdeuten, ſo müßte man z. B. aus 1 Petr. 3, 13 folgern, daß die treuen Anhänger Chriſti gar niemals etwas Schlimmes befahren können, während ihnen doch in Matth. 10, 22; Joh. 16, 33 Verfolgungen aller Art vorausgeſagt ſind. Die von den Katharern angezogene Stelle Pred. 11, 3 beſagt dem Contexte zufolge nur, daß wir unſer jenſeitiges Loos durch unſer dieſſeitiges Wirken entſcheiden. Das Wort judicium bei Joh. 5, 24 bedeutet

das letzte Gericht, welches nach bibliſcher Lehre auf das Fegfeuer folgt. Für das Fegfeuer ſprechen die Stellen 1 Kor. 3, 13; Matth. 12, 32. Die Katharer klagen, in der römiſchen Kirche ſei das wahre Prieſterthum nicht mehr vorhanden. Sie wiſſen freilich, als unwiſſende Leute, die Epoche nicht anzugeben, in welcher es abhanden gekommen ſein ſoll. Eben ſo wenig können ſie haltbare Gründe angeben, aus welchen die Kirche von dieſer Calamität betroffen worden ſein ſoll. Etwa durch Einreißen der Häreſie? Nun wiſſen wir aber, daß die Kirche keine häretiſchen Biſchöfe geduldet hat. Zwei Päpſte neigten ſich zur Arianiſchen Häreſie; der eine, Leo, ſtarb plötzlich, der andere wurde abgeſetzt. Geſetzt aber, ein Biſchof oder Prieſter wird Häretiker, ſo geht ſein kirchlicher Weihecharakter nicht verloren, eben ſo wenig durch einen ſchlechten Wandel. Daher ſind ſeine Acte gültig, obwol unerlaubt, weßhalb auch die von einem häretiſch gewordenen Biſchofe Geweihten bei ihrer Rückkehr in die Kirche in der Regel nur zur Laiencommunion zugelaſſen werden. — Würden ſie aber zur Ausübung kirchlicher Ämter zugelaſſen, ſo brauchten ſie nicht wieder geweiht zu werden. Die Weiheacte ſimoniſcher Biſchöfe, die ihres Verbrechens überwieſen waren, wurden caſſirt und mit Entſetzung beſtraft; die Acte geheimer Simoniſten wurden anerkannt, weil ſie für gültig galten. Denn die kirchlichen Acte eines ſündigen Prieſters werden nicht in ſeinem Namen, ſondern im Namen der Kirche vollbracht. Das Geſagte wird durch eine Reihe von Ausſprüchen der Päpſte und Concilien belegt, nicht ſo ſehr um der Gegner willen, als vielmehr aus Rückſicht auf Katholiken, die in die Klagen der Katharer einzuſtimmen verſucht werden könnten. In Bezug auf die Euchariſtie wurde unter Anderem auf die ſchweren Drohungen des Apoſtels wider den unwürdigen Empfänger hingewieſen, die nur unter der Vorausſetzung, daß im Sacramente wahrhaft Chriſti Leib geboten werde, einen Sinn haben. Was ſollte ſonſt die Anklage bedeuten, daß der unwürdig Genießende den Leib des Herrn nicht unterſcheide? Daß der Leib Chriſti durch ſeine vielfältige Austheilung nicht getheilt werde, wird durch das Gleichniß vom Worte beleuchtet, welches vor Vielen geſprochen, von jedem der Hörenden ganz vernommen wird. Gegen den Einwurf, daß der Leib Chriſti, wenn ſeine Maſſe ſo groß wie der Ermelſtein wäre, längſt ſchon verſpeiſt ſein müßte, wird auf das evangeliſche Wunder der Sättigung von

Tauſenden mit wenigen Broten und Fiſchen hingewieſen. Die Behauptung, daß Chriſtus bloß einen Scheinleib gehabt habe, wurde ſchon von Manes von Zaroe und Arphaxad vorgebracht, und widerlegt ſich aus vielen Stellen der Evangelien: Luc. 24, 39; Joh. 19, 36; daß er eine von der Gottheit verſchiedene menſchliche Seele hatte, geht aus Matth. 26, 38; Joh. 10, 18 hervor. Einige aus der Secte behaupten endlich auch, daß die Menſchenſeelen gefallene Geiſter ſeien. In der Kirche hat man von Altersher allgemein an der Anſicht feſtgehalten, daß die Menſchen von Gott geſchaffen werden, um den Ausfall zu decken, der im Reiche der Geiſter durch den Engelfall verurſacht worden. Die Gegner, welche dieß nicht zugeben, müſſen ihrer Anſicht gemäß die Worte des Apoſtels Epheſ. 1 von der Inſtauration aller Dinge im Himmel und auf Erden durch Chriſtus ſo verſtehen, daß darin auch die Reintegration der gefallenen Engel mit inbegriffen iſt. Wie läßt ſich aber dieß mit Matth. 25, 41 vereinbaren? Chriſtus iſt nicht gekommen, die böſen Geiſter zu erlöſen, ſondern ſie zu züchtigen (Matth. 8, 29). Die ſchließliche Beziehung auf Hohel. 2, 15 zeigt, daß Ekbert die vorhin beſprochenen Reden des heiligen Bernhard vor ſich hatte. Daſſelbe iſt auch bei Späteren zu bemerken.

Die Lehren der Katharer wurden zum Theile auch durch die Bekenntniſſe Solcher bekannt, welche ihnen früher angehört hatten und ſpäter wieder zur Kirche zurückkehrten. So veröffentlichte 1190 Bonacurſus, ein ehemaliger Lehrer der mailändiſchen Katharer, eine Schrift, in deren Eingange er Näheres über ihre Meinungen mittheilt [1]). Sie halten den Teufel für den Bildner, Einige auch für den Schöpfer der Elemente. Der Teufel hat auch den Menſchenleib gebildet, und einen Lichtengel in denſelben eingeſchloſſen. Die erſte Sünde Adam's war Fornication mit Eva. Aus dem Blute Kain's ſind die Hunde entſtanden; daher die Anhänglichkeit derſelben an den Menſchen. Aus der Fornication der Evenstöchter mit den Dämonen entſtanden die Giganten, welche durch ihre Väter erfuhren, daß der Teufel Alles erſchaffen. Deßhalb reute es dieſen, den Menſchen geſchaffen zu haben (1 Moſ. 6, 6); einzig Noe, der dieß nicht wußte, ward aus der Sündfluth gerettet. Das geſammte alte Teſtament ſteht unter der Herrſchaft des Teufels, der den Elias

[1]) d'Achery I, p. 208—215.

holte, und ſeinen Engel zu Zacharias ſandte. Auch Johannes der Täufer gehört ihm an (Matth. 11, 11; Luc. 7, 19. 20). Die Prophetenausſprüche ſind theilweiſe durch den heiligen Geiſt, zum Theile aber vom Teufel eingegeben. Der rechte Schächer iſt in der Hölle, das Kreuz iſt das Zeichen des apokalyptiſchen Thieres und der Gräuel an heiliger Stätte, der Papſt Silveſter der Antichriſt. Alle Sterne ſind Dämonen, die Sonne iſt der Teufel, der jeden Monat mit dem Monde, d. i. mit Eva hurt. Nur die Katharer können ſelig werden. Dieß in Kürze die Sätze, welche außer den bereits in früheren Schriften erwähnten durch Bonacurſus mitgetheilt werden. Er ſagt überdieß, daß die Sectirer bereits zu einer großen Zahl angewachſen ſeien, und Städte, Dörfer, Burgen von ihnen voll ſeien. Er erwähnt neben ihnen die Arnaldiſten und ebionitiſchen Paſagier, und widerlegt jede dieſer drei Parteien im Beſonderen aus der heiligen Schrift. Erſtlich die Katharer. Dieſe läugnen die Erſchaffung aller Dinge durch den allmächtigen Gott; dagegen: Joh. 1, 3. 10; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 10. 11; 3, 4; Apſtgſch. 14, 15; 4, 29; 7, 49; 17, 24; Offenb. 4, 11; 14, 7. Gott hat Adam und Eva und das ganze Menſchengeſchlecht geſchaffen; Matth. 19, 4; Marc. 10, 6; Luc. 3, 23 ff.; 11, 40; Gal. 1, 15; Matth. 5, 44; Apſtgſch. 14, 17. Das Geſetz Moſis, des Knechtes Gottes, iſt von dem allmächtigen Gott gegeben: Matth. 5, 17; 7, 12; 19, 16 ff.; Luc. 2, 22; 16, 29; Röm. 7, 11; Gal. 3, 19. 24. Johannes der Täufer, Abraham, Iſaak, Jakob und Moſes ſind Freunde und Erwählte Gottes: Luc. 1, 13 ff.; Matth. 11, 8 ff.; Luc. 13, 28 ff.; Apſtgſch. 3, 13; Offenb. 3, 13 ff.; 15, 2. Die Ehe iſt von Gott eingeſetzt, und man kann in derſelben zur ewigen Seligkeit gelangen: Matth. 5, 31 ff.; 19, 3 ff.; 1 Kor. 7, 1 ff.; 7, 27. 38; 1 Tim. 5, 14. Der Sohn Gottes hat einen wahrhaften und wirklichen Menſchenleib angenommen; er ſchlief, aß und trank, auch nach ſeiner Auferſtehung: Matth. 16; 8, 24; 11, 19; Luc. 24, 38 ff.; Joh. 1, 14; 1 Joh. 4, 2; Offenb. 1, 15. Brot und Wein auf dem Altare werden durch die Conſecration in Fleiſch und Blut Chriſti verwandelt; und wer davon nicht genießt, kann nicht ſelig werden: Matth. 26, 26 ff.; Joh. 6, 54 ff.; 1 Kor. 10, 16; 11, 23 ff. Die Todten werden am jüngſten Tage wieder auferſtehen: Luc. 10, 34 ff.; Joh. 6, 39; 1 Kor. 15, 12 ff.; 15, 51. Fleiſch, Käſe, Eier, Milch können ohne Sünde genoſſen werden: Matth. 15, 11; Röm. 14, 3. 14. 20; 1 Kor. 10, 25. 27; Kol. 2, 16; 1 Tim. 4, 1 ff.;

Tit. 1, 15. Im Nothfalle ſchwören iſt nicht verdammungswürdig: Matth. 5, 34; 2 Kor. 1, 23; Röm. 1, 9; Hebr. 6, 13 ff.; Offenb. 10, 5. 6. — Als Lehre der Paſagier werden folgende Puncte namhaft gemacht und widerlegt: Das Geſetz Moſis ſei jetzt noch buchſtäblich zu beobachten; dagegen: Matth. 7, 12; Luc. 16, 16; Röm. 6, 14; 7, 1 ff.; 10, 3; 13, 8; 2 Kor. 5, 17; 3, 6; Gal. 3, 19. 26; 5, 14. 18; 1 Tim. 1, 8 ff.; Hebr. 7, 18; 8, 8 ff.; 8, 14; 7, 12. Der jüdiſche Sabbat dauere noch immerfort; dagegen: Joh. 5, 10 ff.; 5, 16 ff.; Kol. 2, 16; 2 Moſ. 16, 4; Oſeas 2, 11; 2 Moſ. 20, 8; Pſalm 89, 4; Jeſai. 63, 23; Jerem. 17, 21. Das Gebot der Beſchneidung gelte noch immerfort; dagegen: Röm. 2, 28; Gal. 5, 2; Kol. 2, 11; 5 Moſ. 30, 6; Jeſai. 43, 18. Chriſtus ſei dem Vater nicht gleich, und Vater, Sohn und Geiſt nicht Ein Gott und Eine Weſenheit; dagegen: Joh. 1, 1; 5, 18; 14, 4; 20, 29; 21, 15; Offenb. 1, 17; Pſalm 109, 4; 44, 1; 2, 7; 11, 11; Dan. 3, 92; Malach. 3, 1; Jeſai. 66, 6; Mich. 5, 2; Pſalm 71, 17; Sprichw. 8, 24; Jeſai. 53, 8; Job 28, 21; Jeſai. 45, 15; 40, 12; Baruch 3, 36; 5 Moſ. 6, 2; Job 33, 4. 6; Pſalm 32, 6; 1 Moſ. 1, 26; Jeſai. 36, 12; 40, 12; 1 Joh. 5, 6. Blut und Erſticktes u. ſ. w. dürfe man nicht genießen; dagegen: Apſtgſch. 15, 20; Matth. 15, 11. — Die Arnaldiſten behaupten, man könne die Sacramente aus den Händen der entarteten Prieſter der katholiſchen Kirche nicht mehr empfangen. Dieſe Meinung iſt falſch; in der Kirche werden bis an's Ende der Zeiten Gute und Böſe vermiſcht unter einander leben, wie bereits die Arche Noä reine und unreine Thiere in ſich aufgenommen; David gehorchte Saul ſeinem Herrn auch dann, als bereits der Geiſt Gottes von Saul gewichen; vgl. überdieß Matth. 7, 1; 13, 30. 40; 23, 2; Marc. 1, 44; Joh. 11, 49; 2 Kor. 3, 6. Die ſacramentale Gnade iſt ein reiner Quell, der ungetrübt durch den unreinen Prieſter auf das fruchtbare Erdreich frommer Seelen ſich ergießt. Auf Stein kann freilich das Waſſer nichts gedeihen machen; aber es kann durch ſteinerne Röhren auf fruchtreiches Erdreich geleitet werden.

An dieſe Schrift des Bonacurſus ſchließen ſich zwei ähnliche aus derſelben Zeit an, welche Eberhard von Bethune und Ermengard zu Verfaſſern haben [1]). Die Argumentationsweiſe iſt dieſelbe, wie

[1]) Siehe Gretser S. J. Opp. (Ratisbonae 1738) Tom. XII, 2. Abth., p. 117—195; 223—241.

bei Bonacurſus; nur verbreiten ſie ſich auch über die Einwürfe der Gegner und geben einige Puncte über Lehren und Bräuche der Sectirer an, welche von Bonacurſus und früheren Schriftſtellern nicht erwähnt werden. So beſchreibt Irmengard jenen Ritus, welchen die Sectirer Conſolation nannten. Der Vorſteher oder in Abweſenheit deſſen irgend ein Anderer — ſelbſt Weiber ſind hiezu ermächtigt — legt dem zu Tröſtenden das Evangelienbuch auf's Haupt, ſpricht ſiebenmal das Vaterunſer und den Eingang des Johannesevangeliums; dieſer Act wird Kranken und ſelbſt Todten zur Vergebung der Sünden applicirt, ohne ihn kann Niemand ſelig werden. Eberhard von Bethune beweist ihnen aus der Schrift, daß die Ölung der Kranken gut und heilſam, die Wallfahrten löblich ſeien, daß alle Menſchen mit ihren eigenen Leibern und die Weiber mit den Zeichen ihres Geſchlechtes auferſtehen werden, daß Leibesſtrafen und ſelbſt die Todesſtrafe zuläßig ſeien, daß man unter der Kirche ein Haus von Steinen verſtehen, die Schrift aber in geiſtigem Sinne auslegen müſſe. Endlich erwähnt er auch noch, daß ſie ſich in ſeiner Umgebung in die zwei Parteien der Vallenſer (vallis lacrymarum) und Sabatati geſpalten haben, ein müſſiges Leben führen, auf öffentlichen Plätzen ſich herumtreiben und bis zur Abendzeit nicht unter Dach kommen.

Die Erwähnung der Sabatati in einer gegen Katharer gerichteten Schrift weist bereits auf eine Verſchmelzung derſelben mit den Waldenſern hin; denn die Bezeichnung Sabatati oder Insabatati wurde den Waldenſern oder Armen von Lyon beigelegt [1]). Als ſpeciell gegen die Waldenſer gerichtet darf man die Schrift des Abtes Bernhard von Fontcaud anſehen [2]), welcher in der gleichen Weiſe, die von Bonacurſus, Eberhard, Irmengard befolgt wird, aus der Schrift gegen die von ihm gemeinten Häretiker argumentirt. Seine Schrift iſt dem Papſte Lucius III. gewidmet, welcher der Erſte die Waldenſer zu Verona mit dem Banne belegte (1184), zugleich mit den Katharern, über welche ſchon früher in einer Reihe von Concilien (zu Toulouſe 1119; im Lateran 1139; Oxford 1160;

---

[1]) Sabatati iſt entweder von Sabots (Holzſchuhe) oder Sabates (oberer Theil ihrer Schuhe mit eigenthümlichen Abzeichen) herzuleiten. Vgl. Ricchini a. a. O. p. XXXVIII.

[2]) Gretser l. c. p. 196 — 221.

Tours 1163; Lombez 1176; Toulouse 1178) das Anathem gesprochen worden war. Bernhard wirft seinen Gegnern vor, daß sie dem Papste und den Prälaten den schuldigen Gehorsam versagen; daß sie Laien, selbst Weibern, die Befugniß, zu predigen, zusprechen; daß sie Almosen, Fasten, Gebet und Opfer für die Verstorbenen nicht als wirksam erachten und überhaupt das Fegfeuer läugnen; daß sie behaupten, man solle nicht in den Kirchen, sondern nur zu Hause der Andacht obliegen.

Gegen Waldenser und Albigenser zugleich schrieben Alanus ab insulis [1]) und der Bischof Lucas von Tuy in Gallicien [2]). Des Letzteren Schrift ist in einem ganz eigenthümlichen Geiste abgefaßt, nicht so sehr gelehrte Widerlegung, als vielmehr Erklärung aus dem kirchlich traditionellen Bewußtsein der damaligen Zeit; auch die volksthümliche Ansicht über Wesen und Treiben der verabscheuten Secte ist durch viele eingestreute Erzählungen repräsentirt. Unter den patristischen Auctoritäten werden vornehmlich Gregor der Große und Isidor, der Lehrer der spanischen Kirche, ausgezeichnet und aus den Schriften beider am häufigsten Gregor's Dialogen und Isidor's Werk de summo bono benützt. Auch der Dichter Sedulius wird einige Male citirt. Der Schluß der Schrift enthält eine Rechtfertigung der gegen die Häretiker angewendeten Strafprocedur aus Schrift und Sentenzen der Väter. Aus dem alten Testamente ist für diesen Zweck eine lange Reihe von Stellen, aus dem neuen Testamente Luc. 19, 12; Matth. 22, 6. 7; Apstgsch. 5, 5. 10; Röm. 13, 4; Gal. 5, 12 angezogen.

Eine mittlere Stellung zwischen Katharern und Waldensern nach Zeit und Tendenz nehmen in den ersten Decennien des zwölften Jahrhunderts die Petrobrusianer und Henricianer ein, gegen welche Petrus Venerabilis schrieb [3]). Als specifische Lehrpuncte zählt er Verwerfung der Kindertaufe, des Abendmahls, der Messe, der

---

[1]) In seinem Werke de fide catholica contra Albigenses, Waldenses, Judaeos et Paganos seu Mahometanos. Herausgegeben von de Visch — und zwar die ersten 2 Bücher in Alani Opp. Antverpiae. 1654, die 2 letzten Bücher in Bibl. Script. Cisterc. Coloniae 1656.

[2]) Bibl. Magn. Patr., Tom. XIII, p. 228—287.

[3]) Adversus Petrobrusianos Haereticos. Bibl. Magn. Patr., XII, 2. Abth. p. 206—255.

Gebete und anderer guter Werke für die Verſtorbenen auf; Kirche und Kreuze ſoll man niederreißen, man kann Gott ebenſo gut in Schenke und Stall, wie in den Tempeln anbeten. Auch verlautet, daß Einige aus ihnen die ganze heilige Schrift verwerfen; indeß iſt dieß nicht ſicher, und man darf annehmen, daß ſie wenigſtens an den Evangelien feſthalten. Dieß iſt aber eine Inconſequenz und heißt auf halbem Wege ſtehen bleiben. Wer die Evangelien annimmt, darf auch den übrigen neuteſtamentlichen Schriften ſeine Anerkennung nicht verſagen. Zunächſt hängen das Lucasevangelium und die Apoſtelgeſchichte innigſt zuſammen; letztere ergänzt den ſichtlich unvollendet gelaſſenen Bericht der evangeliſchen Geſchichte und iſt in gleichem Stile, wie dieſer, abgefaßt; mithin müſſen beide Schriften Einen Verfaſſer haben. Die Apoſtelgeſchichte ſteht ihrerſeits wieder zu der Perſon des heiligen Paulus in engſter Beziehung und berührt ſich vielfach mit den in den Pauliniſchen Briefen enthaltenen geſchichtlichen Angaben. Die Pauliniſchen Briefe für unecht zu halten, verbietet deren hohe Weisheit, die ſelbſt Heiden Bewunderung abnöthigte, nicht nur einem Seneca, ſondern ſogar einem Nero. Die Petrobruſianer gehen weiter, als je die Häretiker vergangener Zeiten gegangen ſind; die Pauliniſchen Briefe zu verwerfen, hat außer ihnen noch niemand gewagt, nicht einmal Manichäus. Welchen Grund haben ſie aber, an den Evangelien feſtzuhalten, wenn ſie die Kirche verwerfen? Hat ihnen nicht die Kirche die Evangelien überliefert? Und müſſen ſie dieſelben nicht auf Treu und Glauben von der Kirche annehmen? Oder waren ſie etwa ſelber Zeugen der evangeliſchen Vorgänge? Nehmen ſie aber die Evangelien unter Vermittelung der Kirche an, ſo können ſie ſich auch nicht weigern, die übrigen neuteſtamentlichen Schriften, welche durch das Zeugniß derſelben Kirche als echt verbürgt ſind, anzunehmen. Die Evangelien ſelber deuten hinlänglich an, daß in der Kirche die ununterbrochene, durch alle Zeiten dauernde Continuation der ganzen und vollen chriſtlichen Wahrheit zu ſuchen ſei und daher der Chriſt in keinem Puncte von ihr ſich trennen könne. Und unter der Kirche iſt da nicht etwa ein Gebäude aus Steinen zu verſtehen, ſondern die Geſellſchaft von gläubigen, frommen und gerechten Menſchen als lebendigen Gliedern eines Leibes, und der in dieſem Sinne verſtandenen Kirche gebührt unbedingtes Zutrauen. Daß ſich in dieſer Geſellſchaft theilweiſe auch böſe und ſchlimme Menſchen

finden, thut dem Weſen der kirchlichen Geſellſchaft keinen Eintrag. Dieſer Kirche nun und nicht bloß den Apoſteln hat Chriſtus den heiligen Geiſt verſprochen, wie aus dem Gebete Chriſti (Joh. 17) hervorgeht: Nicht bloß für dieſe (die Apoſtel), ſondern für Alle, die in Kraft des Wortes derſelben an mich glauben werden, bitte ich, daß ſie Alle Eins ſein mögen, wie Du in mir und ich in Dir. ... Ich habe ihnen die Herrlichkeit verliehen, die Du mir gegeben haſt, auf daß ſie Eins ſeien. ... Wer die Evangelien annimmt, kann ſich auch der Anerkennung der altteſtamentlichen Schriften nicht entziehen, weil ſie ſich auf dieſe durchgängig zurückbeziehen. Wie eine bereits oben beſprochene Schrift Peters des Ehrwürdigen zeichnet ſich auch dieſe durch ſchwungreiche Wohlredenheit aus, und obwol es nicht fehlen kann, daß ſie die von Anderen über die beregten häretiſchen Lehrpuncte geäußerten Gedanken wiederbringt, ſo hat ſie doch auch nicht wenige neue und originelle Gedanken. So veranlaßt ihn die Verwerfung des Meßopfers zu der Äußerung, daß unter allen ihm bekannten Religionen gegenwärtig keine ein Opfer habe, weder die im äußerſten Norden in der Nähe des mäotiſchen Sumpfes noch ſpärlich vorkommende idololatriſch-heidniſche, noch die mohamedaniſche, noch die jüdiſche; wenn man nun überdieß die chriſtliche Religion ihres Opferdienſtes berauben will, ſo hört der ſpecifiſche Tribut, welcher ſeit Anbeginn der Welt der Ehre und Majeſtät Gottes dargebracht wurde, nunmehr gänzlich auf. Die Möglichkeit der Transſubſtantiation ſucht Peter durch natürliche Analogien zu erläutern. Nicht bloß in der Bibel kommen Verwandlungen natürlicher Subſtanzen vor, wie z. B. Moſes Waſſer in Blut, Jeſus auf der Hochzeit zu Kana Waſſer in Wein verwandelte, ſondern auch auf natürlichem Wege kommen ſolche Verwandlungen vor; die Luft verwandelt ſich in Gewölk, das Gewölk in Regen, Schnee, Hagel u. ſ. w.; der Koral entſteht aus Feuer, durch Königspulver wird Erz in Gold verwandelt, der Alpenkryſtall iſt verdichtetes Waſſer. Im öſtlichen Spanien ſind Berge, welche Steinſalz enthalten; dieſes wird wegen ſeines Glanzes und ſeiner Durchſichtigkeit hochgeſchätzt und Salis gemma genannt. Die Bewohner jener Gegenden laſſen es ſich viele Mühe koſten, dieſes Mineral zu gewinnen, und führen es in großer Menge weg, um es theuer zu verkaufen; die Gruben aber, welche ſie in dem Geſteine aushöhlen, füllen ſich allmählig wieder mit Regenwaſſer, und aus dieſem

erneuert ſich die abgängige Quantität des Minerals wieder. Peter würde dieß nicht glauben, wenn er ſich nicht während ſeines Aufenthaltes in Spanien durch perſönlichen Augenſchein davon überzeugt hätte.

Die tumultuariſchen Secten der Petrobruſianer und Henricianer waren zügelloſe Haufen, welche auseinanderſtoben, nachdem Peter von Bruys der Volkswuth erlegen und Heinrich durch Einkerkerung unſchädlich gemacht worden war. Gleicherweiſe verhielt es ſich mit den Anhängern eines Tanhelm und Eon, welche um dieſelbe Zeit durch ihre verrückten Einfälle rohe Volkshaufen in den Niederlanden und im nördlichen Frankreich bethörten und fanatiſirten. Nachhaltiger war der Widerſtand der Albigenſer und Waldenſer, gegen welche die Kirche Kreuzheere aufbieten und Inquiſitionstribunale einſetzen mußte. Das kirchliche Inquiſitionsamt bildete ſich allmählig aus, bis es im Drange der Umſtände einen ſtändigen Charakter erhielt und durch Gregor IX. 1233 an den Prediger-Orden übertragen wurde. Zu den Inquiſitoren aus dieſem Orden gehören Rainer († 1248), Moneta († 1250) und Stephan von Borbone († 1262), welche auch Schriften wider Katharer und Waldenſer hinterlaſſen haben. Rainerius Sacchonus war ſelbſt einſt Mitglied und Vorſteher der Secte geweſen, bekehrte ſich aber, wurde Dominicaner und verfaßte als ſolcher einen genauen Bericht über Lehren und Bräuche, Ausbreitung und Fractionen (Hauptparteien: Albanenſer, Concorrenſer, Bajolenſer) der Secte [1]). Moneta theilt ſein großes Werk [2]) in fünf Bücher, deren erſte vier ausſchließlich den Katharern gewidmet ſind, während das fünfte auch auf die Waldenſer Bezug nimmt. Er beſchreibt zuerſt die beiden Hauptfractionen

---

[1]) Summa de Catharistis et Leonistis sive Pauperibus de Lugduno bei Martene et Durand, Thesaurus, Tom. V, p. 1759—1776. Die den Gretſer unter Rainers Namen herausgegebene Schrift (Gretser Opp. XII. und Bibl. Magn. Patr. XIII, p. 297 ff.) gehört einem ſpäteren Verfaſſer an. Dieſer ſpricht von der Verbreitung, welche die Secte namentlich in Deutſchland gefunden habe; in der Diöceſe Paſſau allein hätten ſie 41 Verſammlungsorte gehabt. Es wird eine ganze Reihe öſterreichiſcher Orte genannt, in welchen Anhänger von ihnen geweſen ſein ſollen: Kemmaten, Droſendorf, Pehaimkirchen, Ibs, Ardach, Seitenſtetten, St. Peter in der Au, Wetra, Haag, Steyer, Malsfeld, Sirning, Neuhofen, Grießkirchen u. ſ. w.

[2]) Herausgegeben, wie ſchon erwähnt, von Ricchini, Rom 1743.

der Katharer; die eine nimmt zwei Grundweſen, die andere behauptet, daß es nur Einen Schöpfer gebe. Moneta weist die falſche Auslegung zurück, mittelſt welcher erſtere auf Bibelſtellen, wie Sirach 42, 25; Weish. 12, 10; Pſalm 81, 10; Matth. 4, 8. 9; Joh. 8, 44 u. ſ. w., ihren Manichäismus ſtützen wollen, und bekämpft ſie nebſtdem auch mit rationellen Gründen. Die Lehre von der Dreieinigkeit wird ſehr kurz behandelt. Das Böſe kann nur zufälliger Weiſe von Gott hergeleitet werden, und dieß in mehr als bloß Einer Art; indem nämlich das Gute von ihm kommt, in deſſen privativem Charakter eigentlich das Schlimme beſteht, und weil ferner die niederen Grade des Guten vermöge ihrer geringeren Vollkommenheit eher der Verſchlimmerung anheimfallen können; und endlich konnte, wie die Schönheit eines Weibes den verſuchlichen Menſchen reizt, die höchſte Vollkommenheit den Satan reizen, ſich vermeſſen bis zu Gott zu erheben. Wie als Qualität und Action iſt das Böſe auch als passio oder Strafe gewiſſermaaßen von Gott herzuleiten. Die Katharer läugnen den freien Willen der vernünftigen Geſchöpfe, weil ſie ſonſt ihre dualiſtiſche Grundannahme aufgeben müßten, und weil ſie ſonſt nicht begreiflich machen können, wie aus Gutem Böſes entſpringen könne. Gott hat die Seelen und Körper der Menſchen nicht alle zugleich erſchaffen. Die Propheten haben nicht im himmliſchen Jeruſalem und nicht vor der Schöpfung der Welt geweiſſagt; die ſichtbaren und vergänglichen Dinge ſtammen von Gott, dem Vater der Gerechten; die Wunder Chriſti ſind im buchſtäblichen, nicht im allegoriſchen Sinne zu verſtehen, Geiſt und Seele ſind nicht zwei verſchiedene Principe im Menſchen, und dieſer nicht trichotomiſch, ſondern dichotomiſch zu faſſen. — Das zweite Buch wird mit Widerlegung derjenigen Katharer eröffnet, welche zwar nur Ein höchſtes Grundweſen annehmen, den Teufel aber die vier Elemente aus der Materie hervorbringen laſſen. Die ſichtbaren Geſchöpfe ſind nicht vom Teufel; ſie ſind gut und nützlich; die Seelen entſpringen nicht auseinander; der Genuß gewiſſer Speiſen iſt nicht unerlaubt. Der Gott des alten Teſtamentes iſt mit jenem des neuen Teſtamentes identiſch, die angeblichen Widerſprüche zwiſchen ſeinen Handlungen im alten Teſtamente und im neuen, ſeine angebliche Veränderlichkeit, Grauſamkeit, Unwahrhaftigkeit im alten Teſtamente fälſchlich erſonnen, was aus einer Reihe altteſtamentlicher Bibelſtellen nachgewieſen wird. Überhaupt hat Gott ſein

Thun nicht vor ſeinen Geſchöpfen zu verantworten, ſo wenig als der Töpfer vor dem Thone, den er formt. Daß David's Geſchlecht unaufhörlich regieren ſollte, war ein bedingnißweiſes Verſprechen, welches geiſtig durch Chriſti Allherrſchaft erfüllt worden iſt. Das Schlimme, was Gott geſchehen läßt, dient jederzeit ſeiner Ehre, den Zwecken ſeiner Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit. Die Gegner, die an Einen Schöpfer glauben und dieſen für den guten Gott des neuen Teſtamentes halten, mögen erklären, warum er die Engel erſchaffen, deren Fall er doch vorausſah; warum er die Schafe des Hauſes Israel gemacht, da er doch wußte, daß ſie ſündigen würden und vom Teufel viele Martern leiden ſollten, ja ſogar ſeinen eigenen Sohn hinrichten würden? — Im dritten Buche wird gezeigt, daß der Engel, der dem Zacharias die Geburt des Johannes verkündete, ein guter Engel war, daß Maria kein Engel geweſen, Chriſtus wahrhaft Gott und als ſolcher von Ewigkeit gezeugt worden ſei, daß er keinen bloßen Scheinleib gehabt, daß der heilige Geiſt der Vater des Menſchen Chriſti genannt werden könne, daß Chriſtus dem Fleiſche nach von David abſtammte, daß er wirklich gegeſſen, getrunken u. ſ. w., eine menſchliche Seele gehabt, in die Vorhölle hinabgeſtiegen u. ſ. w. Der Antichriſt iſt nicht bereits gekommen, wie aus 1 Joh. 4, 13 entnommen werden will, ſondern wird erſt am Ende der Welt erſcheinen. Der heilige Papſt Silveſter iſt nicht der Antichriſt. Die Gottheit des heiligen Geiſtes wurde beſtritten, weil der Tröſter entweder ein anderer Gott als der Sohn ſein müſſe, oder gar kein Gott ſein könne, weil er nichts rede, als was er höre u. ſ. w. Der heilige Geiſt iſt nicht der Subſtanz, ſondern der Perſon nach von Chriſtus verſchieden, ſein Hören geiſtig als Verſtehen und Sein zu nehmen, unter den ſieben Geiſtern Offenb. 1, 4 ſind ſeine ſieben Wirkungen zu verſtehen. Er wurde ſchon vor Chriſti Auferſtehung ertheilt, kann von keinem Menſchen gegeben werden und iſt keine unverlierbare Gabe. — Das vierte Buch handelt von den Sacramenten, von der Auferſtehung und vom jüngſten Gerichte. Zuerſt wird die Meinung widerlegt, daß die Taufe Johannis vom Teufel entſprungen ſei; ſodann werden die Gründe beleuchtet, aus welchen die kirchliche Taufe verworfen wird. Die Katharer beriefen ſich namentlich auf 1 Petr. 3, 21: „Nicht die Taufe, welche den Unflat des Fleiſches wegnimmt, ſondern der Bund eines guten Gewiſſens mit Gott

macht ſelig.“ Moneta bemerkt, daß geleſen werden müſſe: Nicht nur die Taufe u. ſ. w. Die Katharer verwerfen die Kindertaufe unter Anderem auch aus dem Grunde, weil Chriſtus von den zu Taufenden Glauben verlange (Marc. 16, 15. 16); Moneta bemerkt, daß die bezügliche Stelle bloß von den Erwachſenen gemeint ſei. Falſch iſt es, wenn die Katharer ſagen, die Kirche habe bloß, um Ärgerniß zu verhüten, einige Zeit die Waſſertaufe beibehalten. Die Katharer ſind im Irrthume, wenn ſie meinen, daß die Kirche eine abſolute Nothwendigkeit der Firmung behaupte; die Katholiken wiſſen recht wol, daß man von einer Firmung der Apoſtel oder des Schächers am Kreuze durch Chriſtus in der Schrift nichts finde. Was er zur Vertheidigung der übrigen Sacramente ſagt, kann hier übergangen werden. Unter den Einwürfen gegen die Auferſtehung kommt auch jener vor, daß der Leib ein bloßes Werkzeug der Seele ſei und demnach an Verdienſt oder Mißverdienſt der ihn gebrauchenden Seele keinen Antheil habe. Moneta bemerkt, daß der Leib mehr als bloß Werkzeug der Seele ſei; man müſſe zwiſchen Werkzeug (Inſtrument = quasi in strue operationum positum) und Organ (= ab origine natum) unterſcheiden. Der Leib iſt als Organ der Seele ein conſtitutiver Theil des Menſchenweſens und nimmt auf die Eigenſchaften und Wirkungsweiſen der Seele Einfluß. Die Gegner ſagen, der Leib habe keine zukünftige Vergeltung zu erwarten, weil er nur gezwungen den Willen der Seele vollbringe. Sie überſehen jedoch, daß dasjenige, was keinen Willen hat, auch nicht gezwungen, d. i. gegen ſeinen Willen zu etwas genöthigt werden könne; mithin iſt der Einwand kraftlos. Allerdings thut der Leib das Gute nicht freiwillig; wollte man ihm aber deßhalb den Antheil an der ewigen Belohnung abſprechen, ſo müßte man gleichfalls den Seelen verſtorbener Kinder, die auf Erden nicht zum freien Gebrauche ihres Willens gelangten, die Möglichkeit, ſelig zu werden, abſprechen. Das Wort der Schrift: „Fleiſch und Blut können das Reich Gottes nicht beſitzen“ iſt theils von den fleiſchlichen Werken der Sünde gemeint, theils gegen den Irrthum der Phariſäer gerichtet, welche meinten, daß es im zukünftigen Leben noch ein Freien von Mann und Weib geben werde. — Das fünfte Buch vertheidigt das äußere Kirchenthum [1]) und deſſen

[1]) Namentlich hält Moneta für nöthig, die römiſche Kirche wider die Verun-

Bräuche und Institutionen gegen die Angriffe der Sectirer, verfährt auch angriffsweise gegen dieselben, um ihnen (namentlich den Waldensern) nachzuweisen, daß bei ihnen die wahre Kirche Gottes nicht sei; denn sie sind neueren Ursprunges, verachten die geistliche Herrschaft (2 Petr. 2, 1) und können die doch von ihnen selber zugestandenen Ämter und Weihegrade der Diakonen, Priester und Bischöfe in ihren Gemeinden nicht aufzeigen. Wenn die Waldenser behaupten, einen Bischof zu haben, so müsse man sie fragen, woher er seine Weihe habe: sich selbst kann er nicht geweiht haben, wofern er nicht der Antichrist sein soll (Hebr. 5, 4. 5); daß er aber unmittelbar von Gott die Weihe sollte empfangen haben, läßt sich durch keine Stelle der Schrift erhärten. — Der Inhalt dieses Werkes beschränkt sich jedoch keineswegs auf die Widerlegung der Waldenser und Katharer, sondern bietet eine vollständige Darlegung des Systemes der kirchlichen Theologie in der damals gebräuchlichen Form und Behandlungsart. Einzelne Lehren der sogenannten natürlichen Theologie, d. i. die durch die Vernunft erkennbaren Glaubenswahrheiten sind sehr ausführlich bedacht, z. B. die Zeitlichkeit der Weltschöpfung, die Unsterblichkeit der Seele, in deren Nachweis Moneta sich vornehmlich an Wilhelm von Auvergne hält; und überhaupt ist keine für die damalige Zeit wichtige theologische Frage übergangen, daher Moneta's Werk in Hinsicht auf Rang und Bedeutung den anderen Summen und theologischen Hauptwerken seines Zeitalters zur Seite zu stellen ist.

Auch Stephan von Borbone gibt ausführliche Nachrichten über die Katharer und Waldenser, und zählt fünfzehn Classen dieser Häretiker auf. Sein Werk de septem donis spiritus sancti, in welchem diese Angaben enthalten sind, ist überhaupt als großes Sammelwerk merkwürdig; Stephan beabsichtigte in demselben ein mit Beispielen der mannigfaltigsten Art reichlich ausgestattetes Predigermagazin zu liefern, und sammelte zu diesem Endzwecke mit großem

---

glimpfungen und Schmähungen von Seite der Sectirer zu vertheidigen. Sie ist nicht das Weib, von welchem in Offenb. 17, 3 die Rede ist, noch das Thier, auf welchem das Weib saß. Die römische Kirche hat nicht erst mit Constantin oder Silvester, sondern mit Petrus ihren Anfang genommen; Petrus war wirklich in Rom, wofür 1 Petr. 5, 13 zeugt. Die Reichthümer der Kirche werden aus Jesai. 60, 6 gerechtfertigt u. s. w.

Aufwande von Mühe, wie er ſelbſt ſagt, Belege aus der Bibel, aus Petrus Comeſter (Historia scholastica), Joſephus Flavius (Antiquitt. und Bell. jud.), Hegeſippus (de cladibus Judaeorum), Droſius, Euſebius (Kirchengeſchichte in der Überſetzung des heiligen Hieronymus), Historia tripartita (von Caſſiodor überſetzt), Gregor von Tours (Historia Francorum), Historia Britonum, Beda (Historia Anglorum), Jacob von Vitry (Historia transmarina), Historia Antiochena, Gottfried von Parma (Pantheon) — ferner aus den Chroniken des Euſebius, Hieronymus, Beda, Rhegino, Odo, Hugo von St. Victor, Cardinal Romanus, Johannes de Malliaco aus dem Predigerorden; aus Turpin (Historia de Runcevallis), Gervaſius (de solatiis imperialibus et mirabilibus variarum terrarum, ad Ottonem IV.); nebſtdem aus verſchiedenen Lebensbeſchreibungen der Heiligen und Väter, aus Johannes Damascenus (Barlaam und Joſaphat), Gregor dem Großen (Dialogi), aus Sammlungen von Sentenzen der Philoſophen, aus philoſophiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Werken, aus den Schriften des Peter von Clugny und Petrus Alphonſus, aus der Beiſpielſammlung des Jacob von Vitry und aus dem Buche des Peter von Tarentaſia über die Wunder der heiligen Jungfrau; aus den Werken des heiligen Auguſtinus, aus den Homilien von Chryſoſtomus und Gregor dem Großen, aus verſchiedenen theologiſchen Werken und Summen, namentlich des Dominicaners Wilhelm von Peraut, aus den Calendarien Beda's und des Mönches Uſuard, der auf Befehl Karl's des Großen ſchrieb; endlich aus glaubwürdigen Mittheilungen verſchiedener gelehrter Männer und Prediger. Das Werk iſt, ſeinem Titel gemäß, in ſieben Bücher abgetheilt, jedes Buch in Titeln, die Titel in Capitel, jedes Capitel in ſieben Unterabtheilungen geſchieden, welche zur leichten und bequemen Citation mit den ſieben erſten Buchſtaben des Alphabetes bezeichnet ſind, in Nachahmung der ſiebenfachen Zertheilung, welche Hugo von St. Caro zu gleichem Zwecke mit jedem Capitel der Bibel vorgenommen hatte. Am Anfange einer jeden Abtheilung ſind einige Gedächtnißverſe vorausgeſtellt, welche den Inhalt der nachfolgenden Abhandlung kurz zuſammenfaſſen. Im erſten Buche de dono timoris wird von Allem gehandelt, was den Menſchen erſchüttern und von der Sünde zurückſchrecken ſoll, Tod, Gericht, Fegfeuer, Hölle u. ſ. w. Im zweiten Buche de dono pietatis wird von dem gehandelt, was den

Menſchen zum troſtreichen Hoffen aufrichtet, von den Verheißungen Gottes, von ſeiner Barmherzigkeit, von der Menſchwerdung, vom Leiden Chriſti, von der Kraft des Kreuzes, von der Mutter Chriſti u. ſ. w. Das dritte Buch de dono scientiae redet von dem, was der Menſch zu thun hat, um von der Sünde frei zu werden und kraft der Gabe der Wiſſenſchaft in Mitte der verdorbenen Welt gerecht zu wandeln. Das vierte Buch de dono fortitudinis handelt vom Kampf wider Verſuchungen und Meidung böſer Gelegenheiten, von verſchiedenen Gefahren und Sünden, welchen in Kraft des Gnadengeſchenkes der Stärke begegnet werden muß. Das fünfte Buch de dono consilii handelt von der Standeswahl, insbeſondere von den kirchlichen Ständen der Prälaten und Religioſen. Das ſechſte Buch de dono intellectus ſpricht von Glaubensſachen, von den Artikeln der katholiſchen Glaubenslehre und von den Sacramenten. Das ſiebente Buch de dono sapientiae handelt von Gottes- und Nächſtenliebe, Contemplation und ewiger Seligkeit.

Die gelehrte und ſyſtematiſche Theologie überließ die directe und unmittelbare Bekämpfung der neuen Irrlehren den Miſſionspredigern und anderen theologiſchen Controvertenten, welche mit den Secten und deren Häuptern in unmittelbare Berührung kamen. Sie begnügte ſich damit, das Materiale zur Bekämpfung der falſchen Meinungen zu liefern; und da dieſe größtentheils Repriſtinationen von einſt ſchon dageweſenen Häreſien waren, ſo diente deren gelehrte Widerlegung zugleich den praktiſchen Bedürfniſſen der Gegenwart. Aus den Schriften des heiligen Thomas gehört hieher die Widerlegung des Manichäismus und Doketismus, Arianismus und Ebionitismus (gegen die Paſagier) und der damit zuſammenhängenden Origeniſtiſchen Irrthümer, die philoſophiſch ſcholaſtiſchen Erörterungen über die Transſubſtantiation, die Nachweiſung der ausſchließlichen Giltigkeit der von den geweihten Prieſtern der Kirche geſpendeten Sacramente, die Vertheidigung der Suffragien für die Verſtorbenen und der chriſtlichen Auferſtehungslehre. Auch ſeine Auseinanderſetzungen über Fornication und Ehe, häretiſche Verdammung der letzteren und Geſtattung der erſteren ſind hieher zu beziehen [1]).

Origenes hat ſich, wie Thomas bemerkt, viele Irrthümer zu

[1]) Gent. III, qu. 121 — 126.

Schulden kommen laſſen, weil er ſich den Anregungen der antiken Philoſophie in ungeordnetem Maße hingab; er berührt ſich einerſeits faſt mit den Manichäern, andererſeits mit den Arianern. Er glaubte, daß es außer Gott keine reine Geiſtigkeit gebe [1]); das ewige Wort des Vaters (Joh. 1, 1) wollte er im metaphoriſchen Sinne und nicht als göttliche Hypoſtaſe verſtanden wiſſen [2]). Anfangs habe Gott nur engliſche Weſen und keine anderen geſchaffen; der Unterſchied in der Ordnung der Geſchöpfe ſei erſt durch das freie Verhalten der engliſchen Weſen herbeigeführt worden. Einige nämlich ſchwangen ſich durch Bewährung eines guten Willens zu höheren Stufen auf, andere ſanken nach verſchiedenen Graden ihrer Schuld abwärts, und wurden in Körpern verſchiedenen Ranges eingekerkert. Zur Hervorbringung der Materie gab eben erſt der Engelfall Anlaß; die verſchiedenen Rangſtufen des Körperlichen ſind gleichfalls durch die verſchiedenen Grade der Schuld bedingt [3]). Dabei behauptete er die immerfort dauernde Möglichkeit, Entgegengeſetztes zu wählen, ſo daß auch die bereits ſelig gewordenen Geiſter noch einmal unſelig werden, die böſen aber noch zum Guten ſich bekehren können [4]).

Indem Origenes alle Engel unmittelbar durch Gott geſchaffen werden läßt, ſteht er höher, als die arabiſchen Philoſophen, welche in abſteigender Ordnung ein himmliſches Weſen aus dem anderen hervorgehen laſſen. Eine urſprüngliche Gleichheit derſelben nahm er vielleicht deßhalb an, weil er ſah, daß verſchiedene Dinge, welche ihrer Materie nach differiren, in Hinſicht auf ihre gemeinſame Form einander gleich ſind. Da er die Engel nicht als reine Formen erkannte, ſo konnte er auch nicht auf den Gedanken kommen, daß ſie ſich durch nichts als durch ihre Formen unterſcheiden können, dieſe ſonach nothwendig ungleich ſein müſſen. Eine ſolche Ungleichheit iſt auch durch die Wohlordnung des Univerſums gefordert; dieſes wäre kein vollkommen Ganzes, wenn es aus lauter gleichen Theilen beſtünde, gleichwie der menſchliche Körper oder ein geſell-

---

[1]) 1 qu. 51, art. 1. — Indeß laſſe ſich nicht mit Gewißheit ſagen, ob Origenes dieſe Anſicht als ſeine eigene vertrete; vgl. Pot. qu. 6, art. 6, ad 2dum.

[2]) 1 qu. 31, art. 1.

[3]) Opusc. 15: De subst. sep., c. 12.

[4]) De malo, qu. 16, art. 5.

ſchaftlicher Organismus ohne Diverſität und Ungleichheit ſeiner einzelnen, verſchiedenen Sonderzwecken dienenden Glieder kein durchgebildetes und vollkommenes Ganzes darſtellen könnte. Eben ſo gäbe es ohne ausgezeichnete, göttähnlichſte Weſen von bevorzugter Rangſtellung keine vollkommenſte Repräſentation Gottes durch die Creaturen; die Vollkommenheit der Repräſentation fordert, daß Gott nicht nur als Seiender, ſondern auch als eminirende Urſächlichkeit repräſentirt werde, daher es höher geſtellte Weſen geben muß, deren Einwirkungen niedere unterſtellt ſind. Zudem wären mehrere geiſtige Weſen derſelben Art neben einander entweder unvollkommen oder überflüſſig; überflüſſig, wenn jedes aus ihnen dieſelbe Art vollkommen darſtellen ſoll. Eine unvollkommene Darſtellung aber kann nicht zugegeben werden; daher auch keine Nothwendigkeit einer numeriſch ſimultanen oder ſucceſſiven Mehrheit zur wechſelſeitigen Ergänzung innerhalb derſelben Art [1]).

Nach Origenes hätten die menſchlichen Seelen durch einen vorzeitlichen Fall ihre gegenwärtige Verbindung mit dem Körper ſich als Strafloos zugezogen [2]). Sonach wäre der Menſch rein zufälliger Weiſe in den Weltzuſammenhang eingetreten (gegen Weish. 11, 21) und das Menſchſein wäre ein Übel (gegen 1 Moſ. 1, 31). Die Schrift ſtellt eine ſolche vorzeitliche Sünde geradezu in Abrede (1 Moſ. 25, 23). Wäre die Seele anfangs ohne Körper erſchaffen worden, ſo müßte ſie ohne alle ſinnliche Vermittelung bereits im Beſitze aller Erkenntniſſe ſein, und das actuelle Erkennen wäre nach Platoniſcher Weiſe nur als ein Erinnern zu nehmen; der Körper wäre lediglich ein Hinderniß ihres Erkennens und Urſache des gegenwärtigen Nichtwiſſens um das einſt ſchon Gewußte. Nun zeigt die Erfahrung ohne Ausnahme, daß aus einem noch ununterrichteten Menſchen kein anderes Wiſſen, als das um allgemeine Principien hervorzulocken iſt; auf jedes weitere Wiſſen wird er erſt durch Application dieſer Principien auf die Erfahrung hingeleitet, mithin iſt ihm von Natur aus nichts eigen, als die Fähigkeit, jene Principien zu erkennen. Auch kommen nicht alle Menſchen auf gleiche Reſultate ihrer Schlüſſe, obwol alle nach gleichen allgemeinen Principien urtheilen; ein Beweis, daß das durch Schlüſſe vermittelte Wiſſen

[1]) Opusc. 15, c. 12.

[2]) Gent. II, 83.

dem Menſchen nicht angeboren iſt. Der ſachliche Inhalt der Erkenntniſſe iſt für den Denkenden eben ſo zufällig, wie die Farben bei Apperception des Geſichtsſinnes. Aber ſelbſt die Erkenntniß der allgemeinen Principien wird in uns erſt durch die ſinnliche Erfahrung hervorgerufen; denn wer nicht zuerſt ein Ganzes durch Erfahrung kennen gelernt hat, iſt auch nicht fähig zu erkennen, daß das Ganze größer als der Theil ſei. Endlich würde die Lehre von der Präexiſtenz der Seelen auf die Seelenwanderung hinführen, ſofern nämlich nichts hindert, eine endlos fortdauernde Menſchenzeugung anzunehmen, die aber nicht anders bewerkſtelligt werden kann, als daß, wofern man nicht eine unendliche Zahl präexiſtenter Seelen annehmen will, die ſchon einmal dageweſenen Menſchenſeelen wieder in neue Körper eintreten. Dieß iſt aber vermöge der weſentlichen Zuſammengehörigkeit einer beſtimmten Seele mit einem beſtimmten Leibe nicht möglich. Alſo iſt auch die Lehre von der Präexiſtenz der Seelen, deren Conſequenz die Seelenwanderung wäre, zu verwerfen. Aber auch abgeſehen von dieſer Conſequenz erweiſt ſich aus dem Begriffe der Seele die Präexiſtenz derſelben als undenkbar. Die Seele iſt ihrem Begriffe nach die Form eines Körpers; alſo kommt es ihr ihrer Natur nach zu, mit dem Körper vereinigt zu ſein, die Trennung vom Körper aber iſt für ſie etwas Accidentelles. Die Seele iſt als Weſensform des Menſchen ein Theil ſeiner Natur. Jeder Theil aber iſt für ſich unvollkommen, allenthalben exiſtirt in der natürlichen Ordnung der Dinge das Vollkommene früher als das Unvollkommene. Alſo müſſen die Menſchenſeelen urſprünglich mit ihren Körpern zugleich geſchaffen worden ſein. Wo nicht, ſo müßten ſie entweder gewaltſam von der Vereinigung mit den Körpern abgehalten oder gewaltſam dazu vermocht worden ſein. Im erſteren Falle wäre ihr primitiver Zuſtand unnatürlich geweſen, im letzteren Falle wäre das Menſchſein ſelber etwas Unnatürliches.

Die von den Katharern, Waldenſern, Paſagiern u. ſ. w. behaupteten Irrthümer über Gott und Chriſtus ließen ſich ſämmtlich auf bereits dageweſene Irrlehren zurückführen. Darum konnte es genügen, auf die gelehrte theologiſche Widerlegung dieſer zurückzuweiſen. Dieß thut auch Thomas, und ſtellt ſich bei den hieher bezüglichen Nachweiſungen [1]) grundſätzlich auf den Standpunct der

[1]) Gent. IV, c. 2 ff.; c. 27 ff.

Schrifttheologie; der Speculation bleibt nur die Aufgabe, die bibliſchen Ideen und Vorſtellungen als denkbar nachzuweiſen und analogiſche Erläuterungen derſelben zu geben. Die Schrift lehrt eine ewige Zeugung in Gott, und ein darin begründetes Verhältniß göttlicher Vaterſchaft und Sohnſchaft: Matth. 11, 27; Marc. 1, 1; Joh. 1, 14. 18; 3, 35; 5, 21; Röm. 1, 1—3; Hebr. 1, 1. 2. 6; Sprichw. 30, 4; 8, 23—25; Pſalm 2, 7; 88, 27; Jeſai. 66, 8. 9. Für die Gottheit des Sohnes ſprechen die Stellen: Job 38, 28. 29; Joh. 1, 1. 14; Tit. 3, 4; Pſalm 44, 7. 8; Jeſai. 9, 6; Matth. 16, 16. Chriſtus iſt nicht bloß in adoptivem Sinne Sohn Gottes, wie Cerinthus und Ebion, Paulus Samoſatenus und Photinus meinten: Sprichw. 8, 24. 29. 30; Joh. 1, 1. 3; 3, 13; 6, 38; Phil. 2, 6. 7; Hebr. 3, 5. 6 vgl. mit 2 Moſ. 23, 11; Matth. 3, 17; Röm. 8, 29; Gal. 4, 4. 5; 3 Moſ. 20, 8; Jeſai. 43, 25 vgl. mit Hebr. 2, 11; 13, 12; Matth. 9, 6 vgl. mit Matth. 1, 21. Gegen die Sabellianer und Patripaſſianer: Joh. 6, 38; 17, 15; 10, 30; 1, 1; Sprichw. 8, 30; Oſeas 1, 7; 1 Moſ. 1, 26; 1 Joh. 5, 20; Matth. 3, 17. Gegen die Arianer und Eunomianer, mit deren Behauptungen jene der Platoniker und des Avicenna Ähnlichkeit haben: Hebr. 1, 5; Joh. 1, 14; 1 Joh. 5, 20; Röm. 9, 5; Tit. 2, 3; Jerem. 23, 5. 6; Kol. 2, 9. 3; Joh. 5, 18. 19. 23. 26; 16, 15; 17, 3. 10; Phil. 2, 6. 7; Pſalm 88, 7; 82, 2; 96, 7; Kol. 1, 15. 16. 17; Hebr. 1, 3. 6; Joh. 1, 3; Sprichw. 8, 30; 1 Joh. 5, 10. Die von den Arianern citirte Stelle Joh. 17, 3 muß mit 1 Joh. 5, 20 zuſammengehalten werden, 1 Tim. 6, 15 mit Offenb. 19, 13. 16; 1 Tim. 6, 16 mit Joh. 11, 26 und Matth. 11, 27; Joh. 14, 28 mit Phil. 2, 6. 7 und Hebr. 2, 9; 1 Kor. 15, 28 bezieht ſich auf den Menſchen Chriſtus (vgl. 1 Kor. 15, 21); zum Verſtändniß von Joh. 10, 29 muß Joh. 10, 30 und Phil. 2, 9. 10 beigezogen werden u. ſ. w. Eben ſo zerfallen die von Sabellius und Photinus aus der Schrift beigebrachten Einwände in ſich ſelbſt, da ſie auf einer unrichtigen Auffaſſung der beſtrittenen Kirchenlehre beruhen. — Der heilige Geiſt iſt keine Creatur: 1 Kor. 6, 19 zuſammengehalten mit Pſalm 10, 5 und 1 Kor. 6, 15; 5 Moſ. 6, 13 vgl. mit Phil. 3, 3 (nach griechiſcher und älterer lateiniſcher Leſeart); 3 Moſ. 22, 9 vgl. mit 1 Kor. 6, 11 und 2 Theſſ. 2, 12; Joh. 6, 58 mit Joh. 6, 64 und Röm. 8, 13; Joh. 5, 21 mit Röm. 8, 11; Pſalm 103, 30 mit Job 33, 4 und Sirach 1, 9; 1 Kor. 2, 10. 11 mit Matth. 11, 27 und Jeſai. 24, 16;

1 Kor. 2, 9 mit Jeſai. 64, 4; Apſtgſch. 28, 25. 26 mit Jeſai. 6, 8. 9; 4 Moſ. 12, 6 und Pſalm 84, 9 mit Apſtgſch. 1, 16; Matth. 22, 43. 44 und 2 Petr. 1, 21; Dan. 2, 28 mit 1 Kor. 2, 10 und 14, 2; Pſalm 93, 10 und Dan. 2, 21 mit Joh. 14, 26; 2 Kor. 13, 3 mit Matth. 10, 20; 2 Kor. 6, 16 mit 1 Kor. 3, 16; Jerem. 23, 24 mit Weish. 1, 7, Pſalm 137, 7. 8, Apſtgſch. 1, 8; 1 Kor. 14, 2. 21; 2, 24. 25 vgl. mit Jerem. 17, 9. 10; 1 Kor. 14, 32. 33; Gal. 4, 4. 5 mit Röm. 8, 15; 1 Kor. 12, 6 mit 12, 11. Der heilige Geiſt iſt eine Hypoſtaſe, nicht bloß eine Kraft oder Eigenſchaft oder mitgetheilte göttliche Qualität, wie die Macedonier meinten: Röm. 5, 5; 1 Kor. 12, 8; Joh. 15, 26; 16, 14; Apſtgſch. 13, 2. 4; 15, 28; Matth. 28, 19; 2 Kor. 13, 13; 1 Joh. 5, 7; 1 Kor. 2, 10. 11; Matth. 10, 20 vgl. mit Marc. 13, 11; endlich die Mittheilung des Geiſtes vgl. mit Joh. 13, 27 und Apſtgſch. 5, 3, wo offenbar ein perſönliches Princip gemeint iſt. Die Stellen Pſalm 148, 8; Amos 4, 13; Zach. 12, 1 beziehen ſich nicht auf den heiligen Geiſt, beweiſen mithin auch nicht ſeine Creatürlichkeit; Joh. 16, 13 beweist nur ſein esse ab alio; 4 Moſ. 11, 17 bezieht ſich nicht auf ſein Weſen, ſondern auf ſein Wirken; Joel 2, 10 ſoll bloß die Fülle ſeiner Gaben und die Ordnung im Wirken der göttlichen Perſonen ausdrücken u. ſ. w. — Die Incarnation des Wortes iſt bezeugt durch Joh. 1, 14; Phil. 2, 6. 7; ferner durch Joh. 14, 28 und Matth. 26, 38 vgl. mit Joh. 10, 30; 16, 15. Die Ebionitiſche Anſicht von Chriſtus, die auch von Cerinth, Paul von Samoſata und Photin getheilt wird, ſtreitet im Beſonderen noch mit Joh. 6, 38; 16, 28 u. ſ. w. Die doketiſch-manichäiſche Anſicht iſt mit dem Geiſte der Bibel gar nicht verträglich, die ſo verſtanden werden will, wie ſie ſpricht (Joh. 20, 31) und überall, wo es ſich um ein bloßes Scheinen und Erſcheinen handelt, dieß ausdrücklich angibt (z. B. 1 Moſ. 18, 2 vgl. mit 18, 25. 27; Jeſai. 6, 1; Ezech. 8, 3); eben ſo wenig kann aus Röm. 8, 3 gefolgert werden, daß das Wort similitudo in Phil. 2, 7 bloße Menſchenähnlichkeit ausdrücke, indem beigeſetzt iſt: forma servi u. ſ. w., welcher Ausdruck, verglichen mit dem vorausgehenden: in forma Dei nicht etwas Scheinbares, ſondern etwas Weſenhaftes ausdrückt. Auch der weitere Zuſatz: Obediens usque ad mortem, ſchließt die doketiſche Faſſung aus. Die etwaige Berufung auf Matth. 14, 26 wird durch den unmittelbar folgenden V. 27 widerlegt. Vgl. ferner Luc. 24, 27—29; Apſtgſch. 10, 40. 41;

1 Joh. 1, 1; 1 Kor. 15, 14. 15; Joh. 18, 37 vgl. mit Sirach 24, 4; Offenb. 5, 9. Valentinus behauptete, Chriſtus hätte keinen irdiſchen, aus Maria gebildeten Leib gehabt, ſondern einen himmliſchen. Aber hätte Chriſtus keinen irdiſchen Leib gehabt, ſo wäre auch ſein Fleiſch und Gebein nicht wahres Fleiſch und Gebein geweſen (vgl. dagegen Luc. 24, 39); ſein Leib hätte gleich den himmliſchen Körpern inalterabel, incorruptibel und an ein beſtimmtes Ubi gebunden ſein müſſen. Ferner ſprechen gegen Valentinus die Stellen Röm. 1, 3; Gal. 4, 4; Matth. 1, 16; Pſalm 21, 23; Hebr. 2, 11. 12. 14. Valentinus beruft ſich auf Joh. 3, 13. 31; er überſieht aber, daß Joh. 3, 13 mit dem Herabſteigen des Menſchenſohnes vom Himmel zugleich ſein Bleiben im Himmel behauptet wird; alſo iſt der Sohn Gottes nicht inſoweit er ſelber Gott iſt, vom Himmel herabgeſtiegen, da er als Gott ohnehin Himmel und Erde erfüllt (Jerem. 23, 24), ſondern inſoweit er ſich eine irdiſche Subſtanz als Leib aneignete. Apollinaris meinte gar, es wäre etwas vom Logos in Fleiſch verwandelt worden; wie widerſinnig dieſe Annahme ſei, iſt leicht einzuſehen; ſie ſtreitet gegen Gottes Unveränderlichkeit und gegen die Untheilbarkeit des göttlichen Logos. Die Berufung auf Joh. 2, 9 iſt unſtatthaft, weil das Wort auch nach der Einfleiſchung Wort blieb (Offenb. 19, 13). Die Philoſophie ſagt, daß zwei Dinge nur dann in einander übergehen können, wenn ſie an demſelben Genus und an derſelben Materie Theil haben. Jeder wirkliche und wahre Leib wird aus einer beſtimmten Materie gebildet; wäre Chriſti Leiblichkeit nicht aus der Materie gebildet worden, ſo hätte er gar keinen Leib, ſondern bloß einen Scheinleib gehabt. Arius ſprach Chriſto die menſchliche Seele ab, und ſetzte an deren Stelle den Logos, den er, weil derſelbe nach Arius dem Vater nicht gleich, alſo nicht abſolut war, zum Träger aller ſpecifiſch menſchlichen Seelenzuſtände machte. Aber Gott kann nicht Weſensform eines Körpers ſein; Chriſtus iſt ohne ſpecifiſch-menſchliche Seele nicht wahrhaft Menſch, und auch das Leibliche an ihm iſt, weil im Menſchen durch die formirende Seele bedingt, nur in äquivoker Weiſe etwas Menſchliches zu nennen; er könnte darum auch nicht Menſchenſohn genannt werden. Chriſtus legt ſich ſelber auf das Entſchiedenſte eine menſchliche Seele bei (Matth. 26, 38; Joh. 12, 27); und zudem wären gewiſſe Affecte, wie Traurigkeit, Zorn u. ſ. w. ohne ſenſitive Seele gar nicht denkbar. Bei dieſer Gelegenheit mag auch bemerkt

werden, daß die nach Origenes und Arius bloß metaphorisch gelten sollende Bezeichnung Logos keine Verneinung, sondern eine Affirmation des wahrhaften gottgleichen Wesens des Logos ist, indem jede metaphorische Bezeichnung etwas voraussetzt, von dem die Bezeichnung in Wahrheit und eigentlichst gilt. Apollinaris hat, durch die wider Arius sprechenden evangelischen Zeugnisse vermocht, eine sensitive Seele in Christus zugegeben; sprach ihm aber die intellective Seele ab, an deren Stelle er den Logos setzte. Aber dann wäre Christus noch immer nicht wahrhaft Mensch gewesen; seine sensitive Seele müßte als eine Species der unvernünftigen Seele mit irgend einer Thierspecies identisch sein; es ließe sich nicht erklären, warum sein Leib nach Art anderer, für den Gebrauch vernünftiger Menschenseelen eingerichteter Leiber organisirt gewesen; der Affect der Verwunderung (Matth. 8, 20) wäre an ihm unerklärlich. In Joh. 1, 14 ist Fleisch gleichbedeutend mit Mensch; vgl. Jesai. 40, 5; 2 Mos. 1, 5. Hatte Christus eine menschliche Seele, so konnte diese nicht vor Erzeugung seines Leibes existirt haben; daher ist es falsch, wenn sie Origenes vor allen Körpern zugleich mit allen Geistern geschaffen werden läßt. — Theodor von Mopsveste und Nestorius reden von einem bloßen Einwohnen des Logos im Menschen Jesus ohne wesenhafte und persönliche Einheit beider, mit Berufung auf Joh. 2, 19. 21; Kol. 1, 19; Joh. 8, 29; 1 Kor. 6, 17. Aber ein bloßes Einwohnen des Logos ist ja noch keine Incarnation des Logos; ferner drückt die Schrift ersteres ganz anders aus, als im Begriffe des letzteren liegt; factum est verbum Domini ad Jeremiam oder in manu Haggaei u. s. w. ist etwas ganz Anderes, als: Verbum caro factum est. Zudem könnte Christus seine Ichheit nicht als göttliche bezeichnen, wenn er bloß ein überschwenglich durch Gott begnadigter Mensch wäre. Vgl. Joh. 8, 58; 10, 30; 6, 51. Wie das Niedersteigen vom Himmel dem Logos zukommt, so die Auffahrt in den Himmel dem Menschen Jesus; Beides aber wird in der Schrift von Einer Person ausgesagt (Ephes. 4, 10). Christus sagt von sich, er sei vor aller Welt gewesen (Joh. 16, 28), was von ihm als Menschen nicht gelten kann. Ferner ist zu berücksichtigen: Joh. 1, 10. 11; Hebr. 10, 5; 2, 10; Sprichw. 16, 4 vgl. mit Joh. 1, 3; Psalm 83, 12 und 36, 39; Psalm 33, 10; 1 Kor. 2, 8; Röm. 8, 32; Joh. 3, 14—16; Röm. 5, 8. 9; Gal. 4, 4; Psalm 30, 6; Röm. 9, 5; Phil. 2, 6. 7; Hebr. 2, 16; Kol. 1, 16. 18;

1 Kor. 8, 6; Joh. 6, 40 und 10, 28 vgl. mit Matth. 11, 29. Wäre die bloße Einwohnung schon Incarnation, so müßte nach der Taufe (Luc. 4, 1) auch der heilige Geist in Christus incarnirt worden sein. Maria wird mit Recht Mutter des Sohnes Gottes genannt; zwar ist nur der Leib Christi aus ihr genommen, aber dieser Leib ist der Leib des Sohnes Gottes, d. h. des Wortes Gottes; und auch alle anderen Menschen haben bloß den Leib von den Eltern, die Seele aber von Gott. — Eutyches läßt Göttliches und Menschliches in Christo in Eine Natur zusammenfließen. Mit Unrecht; denn es ist schon gezeigt worden, daß Leib und Seele Christi nach der Incarnation als etwas vom Logos wesentlich Verschiedenes sich bethätigten; also ist die menschliche Natur Christi von seiner göttlichen verschieden. Man kann nicht sagen, daß die forma Dei und die forma servi (Phil. 2, 6. 7) dasselbe seien; denn sonst wäre letztere nicht als etwas Neues zur ersteren hinzugetreten (accepit). Auch ist die forma Dei durch die Incarnation nicht zerstört worden, und eben so wenig die forma servi in der forma Dei untergegangen; also blieben die zwei Naturen neben einander bestehen. Eine Einheit von Zweien kann auf dreifache Weise bewerkstelligt werden: Entweder dadurch, daß die beiden geschiedenen Dinge überhaupt in ein Verhältniß zu einander gebracht werden, während jedes für sich als Ganzes besteht, wie die Häuser einer Stadt; oder indem sie als Theile eines Ganzen zusammengefügt werden; oder endlich durch Mischung. Die ersten beiden Arten der Verbindung kann man nicht Vereinigungen der Natur nach nennen; eine Mischung von Göttlichem und Menschlichem aber ist auch nicht denkbar. Denn nur materielle Dinge sind mischbar; Gott aber ist immateriell und impassibel; ferner muß eine wenigstens relative Gleichheit der Quantitäten vorhanden sein, damit nicht das Geringere und Kleinere in dem Größeren und Stärkeren verschwinde und aufgehe, wie ein Tropfen Wein in einer Kufe voll Wasser, oder das Holz im Brande; endlich müßte aus einer wirklichen Mischung von Göttlichem und Menschlichem ein Drittes werden, was Keines von Beiden ist, und dieß liegt auch nicht im Sinne des Eutyches, so wenig als das Aufgehen des Menschlichen im Göttlichen. Der Hinzutritt eines neuen wesentlichen Principes zu einem Dinge ändert dessen specifischen Charakter; mithin würde auch die Menschheit Christi durch Hinzutritt des Logos als neuer Form wesentlich

geändert, und Christus aufhören, eine menschliche Natur zu haben. Zwei Dinge von verschiedener Natur können einander nicht der Species nach ähnlich sein; mithin könnte nach Eutychianischer Ansicht Christus keine specifische Ähnlichkeit mit den übrigen Menschen haben (wogegen Hebr. 2, 17). Aus der Vereinigung von Materie und Form entsteht immer eine von einer Mehrheit prädicable Species; also müßte auch die aus der Eutychianischen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen entstehende Natur Mehreren eignen können, während doch die Schrift sagt, daß es nur Einen Mittler Jesus Christus gebe. Endlich involvirt die Eutychianische Ansicht ein Vorhandensein der Menschheit Christi vor ihrer Vereinigung mit dem Logos; dieß ist aber bereits als falsch nachgewiesen. — Macarius von Antiochien behauptete, daß in Christus bloß Ein Wille und Ein Thun gewesen. Aber jeder Natur kommt eine eigenthümliche Thätigkeit zu, mithin der zweifachen Natur Christi eine zweifache Thätigkeit. In Christo war die göttliche und die menschliche Natur vollkommen; es gehört aber zur Vollkommenheit beider, einen selbsteigenen Willen zu haben. Wille und Verstand sind potenzielle Theile der menschlichen Seele; hätte der Mensch Jesus den einen nicht, so müßte ihm auch der andere fehlen, und Apollinaris Recht behalten. Hatte Christus bloß Einen Willen, so wäre dieser nothwendig ein göttlicher gewesen, dem göttlichen Willen kommt aber kein Verdienen zu (Phil. 2, 8. 9). Auch in der menschlichen Natur für sich gibt es mehrfältige Thätigkeiten und Begehrungen zufolge verschiedener Thätigkeitsprincipien, durch welche das Eine und selbe Subject wirkt; die göttliche Natur steht aber ungleich weiter von der menschlichen Natur ab, als innerhalb dieser die verschiedenen Thätigkeitsprincipien von einander abstehen; mithin sind auch die Thätigkeiten beider Naturen von einander verschieden. Hätte Christus keinen menschlichen Willen, so käme ihm auch keine Wahlfreiheit zu, mithin könnte er kein Tugendmuster abgeben und die Aufforderungen Matth. 11, 29; Joh. 13, 15 hätten keinen Sinn. Christus legt sich ausdrücklich einen menschlichen Willen bei: Joh. 6, 38; Luc. 22, 42; Joh. 5, 19. Der Irrthum des Macarius scheint daher entstanden zu sein, daß er die geordnete Einheit der gottmenschlichen Thätigkeit (Joh. 8, 29) von der absoluten Einheit und Einfachheit der göttlichen Thätigkeit nicht zu unterscheiden wußte. — Die schärferen Bestimmungen und feineren Unterscheidungen der

chriſtologiſchen Lehre innerhalb der durch Ausſcheidung der beſprochenen Irrthümer gezogenen Gränzen gehören nicht mehr der Häreſiengeſchichte, ſondern der Geſchichte der Theologie an [1]).

Ein Gegenſtand ſpecieller Angriffe von Seite der Katharer, Waldenſer und der mittelalterlichen Häretiker überhaupt war die katholiſche Transſubſtantiationslehre. Der Ausdruck: Transſubſtantiation war durch Hildebert von Tours in Gang gebracht worden [2]), das Concil vom Lateran hatte ihn adoptirt und ſanctionirt. Die Sache ſelber war im Anſchluß an die von Alters hergebrachten Kirchenbücher und an die ununterbrochene Tradition der Väter: Irenäus, Cyrill von Jeruſalem, Gregor von Nyſſa, Ephrem, Theodor von Mopsveſte, Theodor von Heraklea, Chryſoſtomus, Ambroſius, Gelaſius, Gaudentius von Brixen u. ſ. w. durch das ganze Mittelalter von Alcuin, Hinkmar, Haymo, Ratherius von Verona, Abälard u. A. vertheidigt worden; die Behauptungen Berengars hatten eine Reihe von Entgegnungen durch Hugo von Langres, Durand von Troarne, Adelmann von Brixen, Guitmund von Averſa, Deodwin von Lüttich, Lanfrank, Gottfried von Angers, Algers von Lüttich, Alberich, Hugo Metellus, Wolfelm hervorgerufen. Den ſcholaſtiſchen Theologen oblag es, dieſer Lehre die kunſtgerechte, begriffliche Ausbildung zu geben, und nach allen Seiten ihre logiſche und metaphyſiſche Denkbarkeit darzuthun. Thomas theilt die Einwürfe dawider [3]) in fünf Claſſen [4]). Die erſte Schwierigkeit betrifft den Vorgang der Verwandlung als ſolchen. Der Leib Chriſti ſoll anfangen an einem Orte zu ſein, wo er früher nicht war; das Brot ſoll hiemit in etwas verwandelt werden, was an dem Orte, wo dieß geſchehen ſoll, noch nicht vorhanden, alſo kein Etwas iſt; es wäre denn, daß der Leib Chriſti ſelber vorerſt ſeinen himmliſchen Ort verließe, und überdieß an den vielen Orten auf Erden, wo die Conſecration zu derſelben Zeit vorgenommen wird, zugleich gegenwärtig wäre. Dieſes Letztere, die Ortsveränderung des Leibes Chriſti iſt nun ſchlechthin unzuläßig; eben darum

---

[1]) Siehe oben S. 349 ff.; 395 ff.

[2]) Sermo 6, Opp. p. 689.

[3]) Vgl. oben S. 608. die aus opusc. 3 beigebrachte Widerlegung ſaraceniſcher Einwürfe.

[4]) Gent. IV, c. 62.

kann derſelbe nur in Folge einer Transſubſtantiation des Brotes anfangen, an irgend einem Orte gegenwärtig zu ſein. Iſt der Leib Chriſti nicht in Folge einer Ortsveränderung gegenwärtig, ſo iſt weiters auch ein Zugleichſein deſſelben mit dem Brote und eine Annihilation oder abſolute Formberaubung des Brotes nicht denkbar [1]). Hätte Chriſtus ein Zugleichſein des Brotes und ſeines Leibes andeuten wollen, ſo würde er geſagt haben: Hic est corpus meum — nicht: Hoc est corpus meum. Eine Vernichtung des Brotes kann man nicht annehmen, weil der Zweck der Erlöſung überhaupt nicht Vernichtung ſein kann, und durch bereits ſo vielfältig vollzogene Conſecrationsacte Vieles von der urſprünglich geſchaffenen Natur vernichtet worden ſein müßte. Eine Auflöſung in die erſte Materie iſt nicht denkbar, da dieſe ohne Form nicht ſein kann; eine Auflöſung in die Elementarkörper gleichfalls nicht, da dieſe ſinnlich wahrnehmbar ſein müßten, und zudem ein Verwandlungs- und Alterationsproceß vor ſich gehen müßte, während der Transſubſtantiationsact im Momente ſich vollzieht. In dieſem Acte wird an die Stelle des früher vorhandenen Subjectes ein gänzlich neues geſetzt; hiedurch unterſcheidet ſich die Transſubſtantiation von jeder natürlichen Verwandlung, in welcher daſſelbe Subject beharrt. Gleichwol muß auch in dieſem myſteriöſen Acte etwas Beharrendes ſein, auf welches die Worte: Hoc est, hindeuten. Dieſes Beharrende ſind die Accidenzen des Brotes und Weines. Unter den Accidenzen einer ſinnlichen Subſtanz findet aber ein gewiſſes Rangverhältniß ſtatt; obenan ſteht die quantitative Ausdehnung, in welcher weiters die Qualitäten fundirt ſind, die hinwiederum Principien von Actionen, Paſſionen und Relationen ſind. Alles dieſes bleibt nach der Conſecration, während das natürliche Subject alles deſſen nicht mehr vorhanden iſt. Das Bleiben der Accidenzen iſt

---

[1]) Petrus Lombardus referirt dieſes Dilemma 4 dist. 11 als Reſultat der bisher gepflogenen Unterſuchungen, ohne ſich zu entſcheiden. Abälard (epitome c. 29) und Alanus von Ryſſel (Regulae theolog. c. 107) verſuchen den Ausweg, die Geſtalten des Brotes und Weines ſeien nur in der Luft und eine eigene in dieſer durch Gottes Macht bewirkte Modification. Dagegen erklärten ſich jedoch die Angeſehenſten unter den Theologen des dreizehnten Jahrhunderts, ein Alexander Haleſius, Bonaventura, und wie wir oben im Texte ſahen, Thomas Aquinas, ſo wie ſpäter Duns Scotus.

eine Nothwendigkeit, um die Substitution des Leibes Christi an die Stelle der Brotsubstanz an dem Orte des vorhin dageweſenen Brotes zu conſtatiren.

Eben in Rückſicht auf dieſen Ort erwächſt aber eine zweite Claſſe von Schwierigkeiten. Christi Fleiſch und Blut iſt unter zwei Geſtalten zugegen, alſo in keiner Geſtalt der ganze Chriſtus. Der größere Körper kann nicht unter den Dimenſionen des ungleich kleineren exiſtiren. Ein Körper kann ohne Theilung nicht an mehreren Orten zugleich ſein. Um hierauf zu antworten, muß man dasjenige, was im Sacramente kraft der Verwandlung vorhanden iſt, von demjenigen unterſcheiden, was in natürlicher Folge auch mit (ex naturali concomitantia) vorhanden iſt. Der Converſionsact zweckt auf Hervorbringung des Leibes Chriſti ab; aber Seele und Gottheit Chriſti ſind im Sacramente natürlicher Weiſe auch zugleich mit vorhanden; bei einer Conſecration während der Tage, an welchen Chriſti Leib im Grabe lag, würde dieß nicht der Fall geweſen ſein. Die Conſecration des Brotes zweckt auf Hervorbringung des Leibes Chriſti ab; in natürlicher Folge iſt in dem hervorgebrachten Leibe Chriſti auch das Blut Chriſti enthalten. Umgekehrt verhält es ſich mit der Conſecration des Weines. Die Conſecration des Brotes zweckt auf die Hervorbringung der Subſtanz des Leibes Chriſti ab; concomitanter ſind auch die Dimenſionen des Leibes Chriſti vorhanden, wenn ſchon nicht in Kraft der Conſecration, welche die Dimenſionen des Brotes nicht beſeitigt; Chriſtus tritt alſo unter Vermittelung der Dimenſionen des Brotes, nicht ſeines eigenen Leibes zu dem beſtimmten Raume, in welchem die Transſubſtantiation vor ſich geht, in's Verhältniß. Demzufolge kann er auch an mehreren Orten zugleich auf ſacramentale Weiſe gegenwärtig ſein.

Die dritte Claſſe von Schwierigkeiten betrifft die Accidenzen, die ohne Subject höchſtens nur als univerſelle Formen, nicht aber in ſinnlicher Concretheit exiſtirend gedacht werden können. Der ſinnliche Augenſchein kann nicht in Zweifel gezogen werden; und eben ſo müſſen, wie bereits bemerkt, in Ermangelung der Brotſubſtanz die zurückgebliebenen quantitativen Brotdimenſionen als Träger der übrigen Accidenzien genommen werden. Eine ſolche Subſiſtenz der Accidenzen ohne ſubſtanzielles Subject iſt als Wirkung göttlicher Kraft denkbar, die ja auch überhaupt ohne Vermittelung der causae secundae Wirkungen ſetzen kann, die den Menſchen ohne Samen

hervorgebracht und ſchon oft Fieber ohne Vermittelung der Naturkräfte geheilt hat; mithin kann Gott ohne Zweifel die Wirkungen der causae secundae ohne Mitwirkung dieſer conſerviren. Beſonders gilt dieß von den quantitativen Dimenſionen, welche, weil unter Abſtraction von der Materie denkbar, von den Platonikern ſogar für eigene Subſtanzen gehalten wurden. Kann der Verſtand ſie im Denken von der Materie trennen, ſo muß ſie um ſo mehr Gott in der Trennung von der Materie erhalten können. Die Quantität der Ausdehnung ſchließt aber im Unterſchied von den übrigen Accidenzen die Möglichkeit einer individuirenden Theilung in ſich; daher kann ſie als Wurzel und Subject der übrigen am Sacramente noch erſcheinenden ſinnlichen Accidenzen gedacht werden.

Die vierte Hauptſchwierigkeit betrifft das Thun und Leiden der nach der Conſecration übrig bleibenden Accidenzen. Das conſecrirte Brot, in großer Menge genommen, würde den Körper nähren, der conſecrirte Wein in großer Menge genommen würde berauſchen; das Brot kann in Verweſung übergehen, verbrannt werden u. ſ. w. Die Wirkungen, welche den Accidenzen als ſolchen zukommen, würden keine Bedenken erregen, wol aber jene, welche auf die Subſtanz ſelber zurückgeführt werden müſſen: Generation (bei der leiblichen Alimentation) und Corruption. Hier wollen nun Einige [1]) mit der Auskunft helfen, daß, ſo oft ſich etwas von ſolcher Art ereigne, Gott durch ein neues Wunder die transſubſtantiirten Geſtalten wieder in ihr natürliches Weſen zurückverwandele, und in Folge deſſen jene Generations- und Corruptionsproceſſe möglich ſeien. Aber die Zurückverwandelung des Leibes Chriſti in Brot iſt eine Abſurdität, und das Wie eines derartigen Vorganges in jeder Weiſe undenkbar. Denn ſo lange die Geſtalten von Brot und Wein vorhanden ſind, iſt auch der Leib Chriſti vorhanden; würden die Geſtalten deſtruirt, ſo wäre das zurückverwandelte Brot einerſeits eine Subſtanz ohne Accidenzen, andererſeits eine andere Subſtanz als das zuerſt vorhanden geweſene Brot, während doch eben dieſes wieder hergeſtellt werden ſollte. Es wird alſo viel beſſer ſein zu ſagen, daß den

[1]) So Innocenz III. de mysteriis Missae, lib. IV, c. 21. — Bonaventura in 4. Sent. dist. 13, art. 2, qu. 1 u. 2. Aber zu Paris wurde 1300 die Meinung: „Quod brutum non sumit verum corpus Christi“ zu den Artikeln gerechnet „in quibus magister sententiarum non tenetur.“

Accidenzen durch die Conſecration nebſt der wunderbaren Erhaltung ohne eigene Subſtanz auch noch die Eigenheit zu Theil wird, Alles zu wirken und zu leiden, was ſie, der urſprünglichen Subſtanz inhärirend, zu thun und zu leiden fähig waren.

Die letzte Schwierigkeit betrifft das Brotbrechen, welches ein Subject haben muß, während man doch nicht ſagen darf, daß der Leib Chriſti gebrochen werde. Hierauf iſt dem bereits Entwickelten gemäß zu ſagen, daß die dimenſive Quantität Subject der Theilung ſei, wodurch die Subſtanz des Leibes Chriſti nicht afficirt werden kann, weil alles Subſtanzielle im Unterſchiede von dem quantitativen Ganzen in jedem Theile ganz vorhanden iſt; ſo die ganze Waſſerſubſtanz, d. h. Waſſernatur in jedem Tropfen, die ganze Seele in jedem Theile ihres Körpers [1]).

---

[1]) Es iſt von Intereſſe, bei dieſer Gelegenheit auch Albert's des Großen Ausführungen über denſelben Gegenſtand zu vernehmen. Albert entwickelt ſeine dießfälligen Anſichten in ſeiner Schrift de Eucharistia, dist. III, tract. 3, c. 1 (Opp. XXI, p. 67—73; vgl. auch tom. XVI, in 4 dist. 11, p. 149—162). Er unterſcheidet drei Meinungen, wie ſolche auch beim Lombarden und im Decretum (de consecratione, dist. 2) namhaft gemacht ſeien. Einige deuten das Abendmahl rein ſymboliſch, Andere behaupten die leibhafte Gegenwart ohne Verwandlung, wieder Andere endlich die Tranſubſtantiation. Gegen die bloß ſymboliſche Auffaſſung ſpricht der klare Wortlaut von Matth 26, 26; Marc. 14, 17; Luc. 22, 14, ſo wie 1 Kor. 10, 16. Wozu ferner die feierlichen Ceremonien des Actes, die eigens hiezu ertheilte Prieſterweihe, wenn die ſymboliſche Auffaſſung die richtige wäre? Die gläubige Verehrung und Anbetung des Sacramentes und der ganze Meßcult wären in dieſem Falle baarer Götzendienſt. Daher iſt die ſymboliſche Anſicht häretiſch, und würde ſie in irgend einem Buche gelehrt, ſo müßte daſſelbe verbrannt werden. „Die Erklärung der Einſetzungsworte: Hoc significat corpus meum — iſt hermeneutiſch unzuläßig; denn Brot und Leib müßten, wenn dieſe Deutung einen Sinn haben ſoll, similia in specie ſein; wie z. B. wenn Jemand auf ein Gewächs deutend ſagt: Dieſe Raute (d. h. eine ähnliche wie dieſe) wächſt in meinem Garten. Gegen die zweite Anſicht (von Hrabanus Maurus, Ratramnus und theilweiſe auch von Ruppert von Deutz vertreten) ſprechen folgende Gründe: Das Fürwort Hoc in den Einſetzungsworten müßte im Sinne der Impanationstheorie entweder auf die Subſtanz des Brotes, oder auf die Subſtanz des Leibes Chriſti hindeuten. Im erſten Falle wäre die Rede Chriſti geradezu falſch; der letztere Fall iſt nicht denkbar, weil im Sinne der Gegner keine Accidenzen vorhanden ſind, unter welchen der Leib Chriſti ſichtbar iſt, alſo dieſer auch nicht

Der Behauptung zeitgenöſſiſcher Häretiker, daß fromme Menſchen auch ohne kirchliche Weihe, ſchlechte Prieſter hingegen trotz der-

---

mit den Worten Hoc est gezeigt werden kann. Ferner kann doch Wein und Brot nicht als geiſtliche Speiſe bezeichnet werden; ſind alſo ihrem Weſen nach zur Hervorbringung der ſupponirten Wirkung nicht geeignet. Auch das liturgiſche Meßformular ſpricht dagegen, wenn es ſagt: Ut nobis fiat corpus et sanguis Jesu Christi. Demnach muß die betreffende Anſicht, wenn ſie auch nicht geradezu als häretiſch bezeichnet werden ſoll, wenigſtens für einen ſehr bedenklichen und nahezu an Häreſie gränzenden Irrthum genommen werden. Dagegen wird nun freilich eingewendet: Die Accidenzen des Brotes und Weines müſſen ein Subject haben; dieſes kann aber nicht der Leib Chriſti ſein. Chriſtus kann nicht als Zerſtörer jener Subſtanzen gedacht werden, die er doch ſelber geſchaffen hat. Die Abendmahlselemente nähren, in größerer Menge genoſſen; unterliegen, über ihre Zeit aufbewahrt, einem Verweſungsproceſſe u. ſ. w. Hierauf zur Antwort: Was die Ernährung anbelangt, muß man ein Doppeltes unterſcheiden, die Stillung des unangenehmen Hungergefühles, und den Erſatz der verbrauchten Subſtanz des Leibes. Letzteres wird durch die Subſtanz, erſteres durch die Accidenzien des Nahrungsmittels bewirkt. Die Euchariſtie würde, in größerer Quantität genoſſen, bloß die Wirkungen der Accidenzien hervorbringen; und wenn Jemand durch längere Zeit bloß von conſecrirten Hoſtien lebt, ſo geſchieht dieß, indem die durch die Accidenzien erhaltene natürliche Wärme den Verbrauch der Körperſubſtanz aufhält. In der Fortdauer des Urzuſtandes würde auch die natürliche Nahrung keine andere Wirkung gehabt haben als dieſe; da kein Verbrauch und mithin auch kein Erſatz verbrauchter Leibesſubſtanz ſtatt gehabt hätte. Das Gleiche, was vom Menſchen, gilt auch vom Thiere; nur iſt weiters noch hinzuzufügen, daß das Thier gar nicht den Leib Chriſti in ſich aufnimmt, indem dieſer, ſobald die Hoſtie im Thierkörper zerſetzt iſt, gar nicht mehr vorhanden iſt. Was endlich Fäulniß und Corruption anbelangt, ſo iſt dieſe denkbar, ohne daß eine Subſtanz als Subject dieſes Vorganges gedacht wird. Die Form an ſich iſt allerdings invariabel. Die ſinnlich erſcheinende Form iſt in jeder Beziehung variabel, ſowol an der Materie, als im Medium des Sinneseindruckes, als endlich im appercipirenden Organ ſelber. So wird der Ton im Medium der Luft öfter durch Winde zertheilt oder verſchlagen; im Ohre klingt er nach Verſchiedenheit der Dispoſition des Ohres verſchieden. Nun exiſtirt die Form im Medium und im Sinnesorgane ohne die Materie des Subjectes; alſo können auch die eines natürlichen materiellen Subſtrates ermangelnden Accidenzen des Altarsſacramentes einer Variation durch Bewegung und Corruption unterworfen werden. Ein Sein der Accidenzen ohne Subject in dem eben angegebenen Sinne iſt möglich; damit wird nicht behauptet, daß die Accidenzen an nichts Anderem wären;

ſelben keine giltigen Sacramente ſpenden können, ſetzt Thomas [1]) folgende Gründe entgegen: Der Weihecharakter iſt unverlierbar; daher nichts Geweihtes dieſelbe Weihe noch einmal empfängt. Der Prieſter übt in Spendung der Sacramente keine Macht in eigenem Namen, ſondern im Namen eines Höheren; ſo wärmt auch das Waſſer nicht aus eigener Kraft, ſondern in jener des Feuers; der Balley ſchaltet nicht in eigenem, ſondern in des Königs Namen. Mithin kann auch ein frommer Chriſt nicht aus eigener Kraft die Sacramente ſpenden, ohne beſondere Ermächtigung durch denjenigen, in deſſen Namen ſie geſpendet werden. Man muß zwiſchen Vermögen und Habitus unterſcheiden; das Können liegt im Vermögen, im Habitus iſt das Gut- oder Schlechtmachen deſſen, was man vermag, begründet. Mithin involvirt ein ſittlich ſchlechter Habitus kein Unvermögen zur Sacramentſpendung, ſo wenig als ein ſittlich guter Habitus ein Vermögen hiezu ertheilt; mithin beſteht das Vermögen hiezu unabhängig von jedweder Art der ſittlichen Beſchaffenheit des Ausſpenders der Sacramente. Dasjenige, was in der Kraft eines Anderen wirkt, macht den die Wirkung in ſich aufnehmenden Gegenſtand nicht ſich, ſondern dem Agens principale ähnlich; mithin kann die ſittliche Beſchaffenheit der als Werkzeuge Chriſti handelnden Sacramentſpender (Joh. 1, 33) die Wirkung des Sacramentes auf den Empfänger niemals irritiren. Hienge die Gewißheit der Giltigkeit der Sacramente von der ſittlichen Beſchaffenheit ihrer Ausſpender ab, ſo könnten die Gläubigen ihres Heiles niemals ſicher ſein, da kein Menſch den anderen vollkommen durch-

---

dieß wäre gegen den Begriff der Accidenz. Von einer Annihilation der Brotſubſtanz iſt keine Rede; die Transſubſtantiation iſt vielmehr Nobilitirung und Vervollkommnung der natürlichen Subſtanz. In dem Folgenden führt Albertus noch aus, daß Chriſtus, wie er als Gott in einem anderen Verhältniß zum Raume ſteht, denn als Menſch, ſo auch als geiſtliche Speiſe wieder in einem anderen Verhältniſſe, denn als Gott und Menſch. Die Äußerung des heiligen Hilarius über die Euchariſtie: Ubi pars, ibi totum — welche von Einigen ungeſchickter Weiſe ſo gedeutet wurde, als ob in jedem Körperglieds Chriſti der ganze Chriſtus wäre, wird dahin erklärt, daß in jedem ſinnefälligen Bruchtheile der conſecrirten Hoſtie die ganze, vollſtändige Natur ſeines Leibes enthalten ſei.

[1]) Gent. IV, c. 77.

ſchaut. Chriſtus gebietet Gehorſam gegen die Ausſprüche der Männer, die auf Moſis Stühlen ſitzen, trotzdem, daß ihre Werke böſe ſind, mithin überhaupt Gehorſam gegen pflichtvergeſſene Diener des Heiligen; dieſer Gehorſam hätte keinen Sinn, wenn die Vollmacht des Amtes in den unwürdigen Verwaltern deſſelben nicht vorhanden wäre.

Was Thomas zur Nachweiſung des von den Albigenſern u. A. beſtrittenen kirchlichen Primates, ſo wie des Fegfeuers beibringt, coincidirt mit dem, was er über dieſelben Controverspuncte wider die ſchismatiſchen Griechen zu erinnern hat. Beim Nachweiſe des Fegfeuers [1]) hat er in der That nur die Einwendungen der Griechen im Auge. Hingegen laſſen ſich hier ſeine Auslaſſungen über die Suffragien für die Verſtorbenen nicht umgehen. [2]) Er theilt dieſe Frage [3]) in vier ſpecielle Unterfragen ab: Ob, wem, in wie weit und welche Suffragien nützen. Das Ob anbelangend hat man die Erreichung eines beſtimmten Zuſtandes von der Erreichung der daran ſich ſchließenden Folgen, alſo die Seligkeit von der Erlaſſung der Strafen zu unterſcheiden. Erſtere kann Niemand für Andere verdienen, wol aber erbitten. Letztere kann man für Andere ſowol erbitten, als in Kraft der in der Kirche beſtehenden Liebesgemeinſchaft auch verdienen. Damit erledigen ſich die Einwürfe aus Gal. 6, 8, wo vom Verdienen der eigenen Seligkeit die Rede iſt — aus 1 Kön. 26, 23, bei deſſen Citation überſehen wird, daß eben durch Widmung des eigenen Werkes für das Heil Anderer der göttlichen Gerechtigkeit Erſatz geleiſtet werden ſoll — aus Ezech. 18, 20, aus welcher Stelle nur ſo viel gefolgert werden kann, daß eine Vergeltung wider Gebühr ungerecht ſei, nicht aber, daß der Erlaß einer ſchuldigen Strafe ungerecht ſei; denn ſonſt wäre jedes Erbarmen ein Unrecht. — Den Verſtorbenen kann durch Suffragien Troſt gebracht werden, weil die Liebesgemeinſchaft durch den Tod nicht aufgehoben wird (1 Kor. 13, 8). Die dagegen eingewendete Stelle 2 Kor. 5, 10 beweist nur, daß auch die Möglichkeit des Unterſtützt-

---

[1]) Gent. IV, c. 91.

[2]) Über Fegfeuer und Gebet für Verſtorbene iſt im Beſonderen eine Schrift des Hugo Ethrianus zu erwähnen, auf Bitten des Klerus von Piſa abgefaßt. Siehe Bibl. Magn. Patr. XII, 2. Abth., p. 339—368.

[3]) 4 dist. 45, qu. 2, art. 1.

werdens durch die Suffragien der Überlebenden eine ſittliche Errungenſchaft dieſes Lebens ſei; oder man kann mit Johannes Damascenus ſagen, daß die Worte des Apoſtels auf das Endgericht ſich beziehen, wodurch die Suffragien zur Tröſtung in der zwiſchen Tod und Endgericht eingeſchloſſenen Epoche nicht ausgeſchloſſen ſind. Ähnliches iſt in Hinſicht auf Offenb. 14, 13 zu erwidern. Die Folgerung aus Job 19, 8, daß die Verſtorbenen ſchlechthin aus dem Stande der Wanderſchaft in jenen der Immutabilität übergetreten ſeien, iſt übereilt; denn ſie ſind noch nicht am Ziele, deſſen wirkliche Ergreifung allerdings noch eine weitere Immutation der Abgeſchiedenen involvirt. Ob die durch einen ſündhaften Menſchen dargebrachten Suffragien den Verſtorbenen Troſt bringen? Ohne Zweifel, wenn die Wirkſamkeit, wie beim Meßopfer, ausſchließlich von einem Opus operatum abhängt. In Hinſicht der übrigen Suffragien muß man unterſcheiden, ob der Sünder ſie in eigenem Namen darbringt, oder in fremdem Namen, ſei es im Namen der Kirche oder auf Wunſch von Privatperſonen, oder des Verſtorbenen ſelber. Bringt er ſie in eigenem Namen dar, ſo iſt ſein Suffragium unwirkſam; im entgegengeſetzten Falle aber wirkſam, obſchon nicht ſo ſehr, als wenn er ſelber im Stande der Gnade wäre. Daraus erledigen ſich die aus Joh. 9, 31 und anderen Gegengründen entnommenen Einwendungen. Fragt man um die Wirkung der frommen Leiſtung, ſo iſt zwiſchen compenſativen und meritoriſchen Leiſtungen zu unterſcheiden. Reine Genugthuungsacte gereichen bloß dem Verſtorbenen, für welchen ſie verrichtet werden, zum Troſte; meritoriſche Leiſtungen aber, die durch ſich das ewige Leben erwerben, auch dem Leiſtenden, und zwar in höherem Grade, als Jenem, für welchen ſie geleiſtet worden.

Einer der weſentlichſten Puncte, die von den zeitgenöſſiſchen Sectirern beſtritten wurden, iſt endlich auch noch die Auferſtehung der Todten. Abgeſehen von den gewöhnlichen Schriftbeweiſen begründet Thomas [1]) dieſe Lehre aus dem Begriffe der unſterblichen Seele als Weſensform des Leibes, aus der Unvollkommenheit ihres Seins und Seligſeins ohne Leib, aus der Mitleidenſchaft des Leibes an den ſittlichen Werken dieſes Lebens. Ohnedieß hat die

[1]) Gent. IV, c. 79. 80.

Trennung von Leib und Seele nur einen accidentellen Grund; durch Chriſtus aber iſt die Macht des Todes gebrochen.

Dawider erhebt ſich eine Reihe von Einwürfen:

„Nirgends in der Natur kehrt das einmal Aufgelöſte als das numeriſch Dieſelbige wieder, da die Natur allenthalben nur auf Erhaltung der Gattung ausgeht.“ Dieſer Einwurf beſagt aber nur ſo viel, als daß nichts ſich ſelber erzeugen oder wiedererzeugen kann, da Alles nur in Kraft ſeiner bereits erlangten oder noch beſeſſenen Form wirken kann; daraus folgt jedoch nicht, daß die Form des Menſchenleibes von Gott mit der Materie des Leibes nicht wieder vereinigt werden könne, da er doch auch urſprünglich dieſe Vereinigung bewirkt hat.

„Die Wiederherſtellung des Menſchen muß als förmliche Neuſchaffung deſſelben genommen werden, da ein Theil deſſen, woraus das Weſen des früher vorhanden geweſenen Menſchen conſtituirt war, mit dem zeitlichen Tode zunichte geworden iſt.“ Dieß iſt nicht der Fall; denn ſowol die vernünftige Seele, welche die ſubſtanzielle Form des Leibes iſt, als auch die Materie des Leibes ſind noch vorhanden; und hiemit potenziell auch die Körperlichkeit des Menſchen, welche in jenen beiden, in Materie und intellectiver Seele, ihre conſtitutiven Principien hat.

„Der Tod hebt die Continuität der menſchlichen Exiſtenz als ſolcher auf; mithin muß der wiedererſtehende Menſch ein Anderer ſein, als der Geſtorbene.“ Man überſieht, daß die Weſensform des leiblich Aufgelöſten fortdauert.

„Es läßt ſich nicht denken, wie Alles, was dem Leibe einmal geeignet, von ihm aber noch während ſeines Lebens entweder durch einen täglich wiederkehrenden Proceß, oder durch ein freiwilliges Thun des Menſchen abgeſchieden worden iſt, zugleich und auf einmal wieder in dem neuerſtandenen Körper vereinigt werden ſoll.“ Aber es handelt ſich ja nicht um die ſtoffliche Vollſtändigkeit, ſondern um die formelle Identität und Integrität; wie ein continuirliches Feuer für ein numeriſch Eines gilt, trotz dem, daß es ſich durch die verſchiedenſten nach einander verbrauchten Brennſtoffe in ſeiner Continuität erhält. Allfällige Defecte des zeitlichen Leibes werden durch die Allmacht des Schöpfers ergänzt werden; wenn etwas Stoffliches nach einander den Leibern Mehrerer angehörte, wie

bei Menſchenfleiſcheſſern, ſo wird es demjenigen wieder eignen, dem es urſprünglich gehörte u. ſ. w.

„Wenn Chriſtus der Befreier von Schuld und Tod iſt, ſo können nur Jene auferſtehen, die an ihn glauben.“ Dieſe Folgerung iſt falſch; die Auferſtehung iſt eine Folge deſſen, daß Chriſtus die menſchliche Natur annahm; ſomit erſtreckt ſie ſich auf Alle, die an dieſer Natur Theil haben; mit der Einſchränkung jedoch, daß eine vollkommene Reparation der Menſchennatur nur an Jenen vorgenommen werden wird, welche in Kraft ihres Glaubens oder wenigſtens eines Sacramentes des Glaubens Chriſto wahrhaft angehören.

Eine andere Angelegenheit von derſelben hohen Wichtigkeit, wie die Bewältigung und Niederſchlagung der vielen Häreſien des Abendlandes, war für die mittelalterliche Kirche und Welt die Beilegung des Schisma zwiſchen der lateiniſchen und griechiſchen Kirche. Neben der griechiſch-byzantiniſchen Kirche beſtanden nebſtdem noch die von den Griechen ſelber bekämpften Secten der Neſtorianer in Perſien und Indien, der monophyſitiſchen Kopten, Armenier und Jacobiten, der monotheletiſchen Maroniten. Auch auf dieſe Secten erſtreckte ſich, ſoweit ſie für den Verſuch einer näheren Verſtändigung erreichbar waren, das Vereinigungsſtreben der lateiniſchen Kirche, in Hinſicht auf die Maroniten und Armenier nicht ohne Erfolg.

Die Spaltung zwiſchen der lateiniſchen und griechiſchen Kirche war durch mancherlei Urſachen grundgelegt; die Haupturſache lag jedoch letztlich in der Abneigung der cäſareopapiſtiſch geſinnten byzantiniſchen Kaiſer ſowol, wie der Patriarchen von Byzanz, eine kirchliche Oberhoheit des Hauptes der lateiniſchen Kirche anzuerkennen. Bereits in früher Zeit hatte das Ringen des byzantiniſchen Biſchofes nach Machterweiterung den Widerſpruch des Papſtes, und nicht desſelben allein hervorgerufen. Der Beſchluß des Concils von Chalcedon (381), daß dem Biſchofe von Conſtantinopel der nächſte Rang nach dem Papſte gebühre, wurde weder von der römiſchen noch von der alexandriniſchen Kirche anerkannt. Gegen die durch eine minderzählige Faction in's Werk geſetzte Erneuerung dieſes Beſchluſſes beim Auseinandergehen des zweiten Concils von Chalcedon (451), ſo wie gegen die ſofortige Zuweiſung der Diöceſen Thracien, Aſien und Pontus an den Biſchof von Byzanz proteſtirten die Legaten der römiſchen Biſchöfe in feierlicher Weiſe. Papſt Leo I. wiederholte

den Proteſt ſeiner Legaten; und Papſt Felix III. begründete die ein paar Decennien über den Patriarchen Acacius ausgeſprochene Excommunication unter Anderem auch mit dem Vorwurfe jenes widerrechtlichen Eingriffes in die Patriarchalrechte der Biſchöfe von Antiochien und Jeruſalem. Johannes Jejunator (582—595) nahm unter Widerſpruch der Päpſte den Titel eines ökumeniſchen Patriarchen an, welchen von nun an die meiſten Patriarchen von Conſtantinopel führten. Die damit angeſprochenen Rechte dehnten ſie ſogar auf Gebietstheile des römiſchen Patriarchates aus; als der Bilderſtürmer Leo der Iſaurier die Diöceſen der Präfectur Illyricum von der römiſchen Kirche abriß (730), eigneten ſich die Patriarchen von Byzanz das kirchliche Jurisdictionsrecht über dieſelben an. Der durch das theils ſchwächliche, theils feindſelige Verhalten der byzantiniſchen Kaiſer geförderte Anſchluß der Päpſte an die Frankenkönige und die Krönung Carl's des Großen durch Leo III. erweiterte die Kluft zwiſchen der römiſchen und griechiſchen Kirche noch mehr. Eine förmliche Trennung aber wurde erſt durch Photius herbeigeführt. Die Weigerung des Papſtes Nicolaus I., den durch die ungerechte Verdrängung des Patriarchen Ignatius auf den byzantiniſchen Biſchofsſtuhl gelangten Photius in ſeiner neuen Würde zu beſtätigen, hatte deſſen leidenſchaftlichſten Haß gegen die Römer geweckt; die durch den Bulgarenkönig Michael eingeleitete Zurückführung einiger Diöceſen des Illyricum in den unmittelbaren Verband mit dem römiſchen Patriarchate wurde von ihm als Anlaß benützt, gegen Nicolaus I. und überhaupt gegen die Lehre und Übung der lateiniſchen Kirche als feindſeliger Ankläger aufzutreten. Er verſammelte insgeheim eine Synode ſeiner Anhänger, und unterſchob dieſer in einer darauf folgenden Veröffentlichung ihrer angeblichen Verhandlungen den Beſchluß der Excommunication und Abſetzung des Papſtes. Gleichzeitig forderte er den Kaiſer Ludwig II. auf, gegen Nicolaus mit Gewalt einzuſchreiten, und entwickelte in einem Rundſchreiben an die Patriarchen des Orients die Gründe ſeines Verfahrens wider den Papſt. Er ſchuldigt ihn an, die von griechiſchen Prieſtern mit unſäglicher Mühe bekehrten Bulgaren dem Patriarchalverbande mit Byzanz entriſſen und die falſchen Lehren und Übungen der lateiniſchen Kirche unter ihnen verbreitet zu haben; ſo das Faſten am Samſtage; die Verkürzung der Quadrageſimalfaſten; die Verachtung der Prieſter, welche in anſtändigen Ehen leben; die abermalige

Firmung der durch griechiſche Prieſter bereits Geſalbten; die Verfälſchung des kirchlichen Symboles durch den Zuſatz filioque. Nicolaus, bereits dem Ende ſeines von ſchweren Kämpfen erfüllten Lebens nahe, erließ zwei Rundſchreiben an Hinkmar von Rheims und Luitbert von Mainz, in welchen er die Anſchuldigungen des Photius beleuchtete und den fränkiſchen und deutſchen Klerus zur Hilfeleiſtung in der gemeinſamen Sache aufforderte. In Folge deſſen verſammelten die deutſchen Metropoliten ihre Suffraganen auf der Synode zu Worms, wieſen daſelbſt die Anklagen der Griechen zurück, und vertraten die lateiniſche Faſſung der Trinitätslehre als die ächt katholiſche Lehre. Odo von Beauvais, Äneas von Paris und Ratramnus verfaßten Vertheidigungsſchriften wider die Griechen. Auch bei den übrigen Patriarchen des Orients fand Photius wenig Anklang; und als ſein Beſchützer Kaiſer Michael ermordet wurde (867), gieng auch ſeine Macht zeitweilig zu Ende. Der neue Kaiſer Baſilius reſtituirte den Patriarchen Ignatius und erwirkte von Papſt Hadrian II. die Berufung einer Synode, welche als die achte allgemeine Kirchenverſammlung zu Conſtantinopel zuſammentrat (869). Auf dieſer wurde das Recht des römiſchen Primates aus göttlicher Einſetzung anerkannt, und Jenen, die ſie nicht anerkennen wollten, die kirchliche Gemeinſchaft verweigert. Die Patriarchalrechte über die Bulgaren wollte indeß auch Ignatius nicht fahren laſſen, und nach ſeinem Ableben (878) gelangte Photius abermals auf den Patriarchenſtuhl. Papſt Johann VIII. erkannte ihn unter der Bedingung an, daß er die Anordnungen der achten ökumeniſchen Synode achte und die Gerechtſame der römiſchen Kirche anerkenne. Photius mißverſtand gefliſſentlich die Verwahrungen des Papſtes und ſtellte der Synode von 869 eine andere entgegen (880), wurde aber von Johann VIII. excommunicirt, von des Baſilius Nachfolger Leo IV. verbannt und ſtarb im Banne (891), den neun Päpſte über ihn ausgeſprochen hatten. Von Stephan, dem Nachfolger des Photius, bis auf Michael Cerularius waren die lateiniſche und griechiſche Kirche vereinigt. Indeß hatte Photius durch ſeine ſchriftlichen Erklärungen wider die Lateiner bei den Griechen das Bewußtſein eines Gegenſatzes zwiſchen beiden Kirchen fixirt, welches zur offenen Kundgebung nur eines äußeren Anſtoßes bedurfte. Dieſen gab Cerularius, gleich Photius gegen die Beſtimmungen der Synode von 869 vom Laienſtande durch alle

Grade der Weihe zur Patriarchenwürde erhoben und nach der Herrschaft über die gesammte Kirche des Orients strebend. Er schickte in Gemeinschaft mit dem Metropoliten von Achrida an Papst Leo IX. ein Schreiben voll Schmähungen wider die Lateiner. Zu den von Photius erhobenen Beschuldigungen fügte er noch mehrere andere hinzu, namentlich die jüdische Ketzerei des ungesäuerten Brotes. Dieß geschah 1073; die Bemühungen der nach Constantinopel abgesandten päpstlichen Legaten waren fruchtlos, und so legten sie denn auf dem Hauptaltare der Sophienkirche die Bannbulle wider Cerularius nieder, und schüttelten den Staub von ihren Füßen (1054, 16. Juli). Cerularius stützte sich auf den Haß des griechischen Volkes wider die Lateiner; die Kirchen von Antiochien und Jerusalem folgten ihm nur widerstrebend, die unabhängigere russische Kirche blieb noch ein halbes Jahrhundert in Vereinigung mit Rom.

Es fehlte nicht an Ausgleichungsversuchen. Noch in demselben Jahrhundert berief Urban II. eine Synode nach Bari, auf welcher namentlich die Griechen Süditaliens zahlreich vertreten waren. In dieser Versammlung zeichnete sich besonders Anselm von Canterbury aus, welcher damals als Exulant in Italien sich aufhielt. Paschalis II. schickte den Erzbischof von Mailand, Petrus Chrysolanus, nach Constantinopel (1110—1112); der Kaiser Alexius Komnenus hörte in feierlicher Versammlung die Rede des Erzbischofs über den Ausgang des heiligen Geistes an [1]), die Unionsverhandlungen führten jedoch zu keinem Erfolge. Bischof Anselm von Havelberg gieng als Gesandter des Kaisers Lothar II. nach Constantinopel; sein kirchlicher Rang gab Anlaß, daß sich oftmals vornehme Griechen mit ihm über die Differenzpuncte zwischen beiden Kirchen besprachen; endlich veranstaltete der Kaiser Johannes Komnenus selbst ein öffentliches Gespräch, an welchem mehrere Lateiner Theil nahmen. Auf besonderen Wunsch des Papstes Eugenius III. zeichnete Anselm dieses Gespräch später schriftlich auf. Daran schließt sich die von Hugo Ethrianus verfaßte Widerlegungsschrift an, welche von ihrem Verfasser, einem gebornen Tuscier, der sich am Hofe des

[1]) Baronius, Annal. ad ann. 1116, n. 8—14; Leo Allatius, Graecia orthodoxa, tom. I, p. 379 ff.; Romae 1652 in 4°.

Kaiſers Manuel befand, an Papſt Alexander III. geſendet wurde 1177 [1]). Alexander führte mit Manuel Verhandlungen, und letzterer berief zu Conſtantinopel ein Concil (1168) in Unionsangelegenheiten; die hartnäckige Oppoſition des Patriarchen Michael ließ es jedoch zu keinen Erfolgen kommen. Die Kreuzzüge, von welchen man ein günſtiges Ergebniß in dieſer Sache gehofft, trugen nur bei, die nationale und kirchliche Entfremdung zwiſchen Griechen und Lateinern zu ſteigern. Nachdem zu Antiochien und Jeruſalem lateiniſche Patriarchate errichtet worden (1100), ſchloßen ſich die griechiſchen Patriarchen dieſer Kirchen deſto enger an jenen zu Conſtantinopel an; und dieſer nahm nach Errichtung des lateiniſchen Kaiſerthums ſeinen Sitz zu Nicäa, nunmehr erſt in erbittertſter Hartnäckigkeit am Schisma feſthaltend. Über den unduldſamen Haß der Griechen gegen die Lateiner wurde auf dem Lateranenſiſchen Concil 1215 laute Klage geführt; griechiſche Prieſter laſſen die Altäre, auf welchen lateiniſche Prieſter das heilige Opfer dargebracht hatten, eher abwaſchen, bevor ſie an dieſelben treten, als ob dieſe durch den lateiniſchen Gottesdienſt verunreinigt würden; die von den Lateinern Getauften werden von den Griechen wieder getauft [2]). Papſt Innocenz III. hatte nach Gründung des lateiniſchen Kaiſerthums in Byzanz den Cardinal Benedictus mit der Betreibung der Unionsſache beauftragt. Als in den hierüber gepflogenen Unterhandlungen — erzählt der als Dollmetſcher dienende Metropolit Georg von Korcyra — auf die geſäuerten und ungeſäuerten Brote die Sprache kam, weigerte ſich der Cardinal, über den berührten Gegenſtand auch nur Ein Wort zu ſprechen. Die Griechen hingegen meinten, es ſei auch gar nicht einmal möglich, gegen ihre Anſicht etwas vorzubringen, nachdem bei der Eroberung Conſtantinopels durch die Lateiner in der räuberiſch erbrochenen kirchlichen Geräthekammer des großen Palaſtes nebſt anderen Heiligthümern auch das geſäuerte Brot, welches Chriſtus beim letzten Abendmahle ausgetheilt, gefunden worden ſei. Es ſei in einem goldenen, mit Perlen und Edelſteinen geſchmückten Gefäße aufbewahrt geweſen; eine in das Gefäß mit griechiſchen Buchſtaben eingegrabene Inſchrift habe

---

[1]) De haeresibus, quas Graeci in Latinos devolvunt, sive quod Spiritus Sanctus ex utroque, Patre scil. et Filio procedat. Baſel 1543.

[2]) Hardouin, Acta Conciliorum, tom. VII, p. 22 ff.

den Lateinern gezeigt, was ſie hier gefunden hätten. Sie hätten zwar dieſe Entdeckung zu verheimlichen geſucht; Gott aber habe ihr böſes Vorhaben durch lautes Bekanntwerden der Wahrheit zu Schanden werden laſſen [1]). Daß mit Menſchen von ſolcher Denkart keine Verſtändigung zu erzielen war, iſt unſchwer zu begreifen; es muß aber auch zugeſtanden werden, daß die Lateiner ihr Mögliches thaten, den Haß der Griechen gegen ſich zu ſchüren. Wie auf Cypern, nachdem es Richard einem Prinzen aus dem Hauſe der Komnenen entriſſen, das lateiniſche Kirchenthum mit blutiger Gewalt eingeführt worden war, ſo rief auch in Byzanz der päpſtliche Legat Pelagius durch ſeinen unklugen und überſtrengen Eifer einen Volksaufſtand hervor, welchen Kaiſer Heinrich durch Desavouirung der Maaßregeln des Legaten beſchwichtigen mußte. Das von ſeinen Mönchen fanatiſirte Volk wollte von einer Vereinigung mit den Lateinern durchaus nichts wiſſen; die Verblendung der Griechen und ihre Verachtung gegen unſere Sacramente — klagen Dominicaner-Miſſionäre [2]) — iſt zu einem ſolchen Grade geſtiegen, daß ſie ſich nicht allein weigern, in der Todesſtunde es von uns zu empfangen, ſondern auch lieber das Feuer wählen, als uns beitreten. So ſind jetzt neuerdings zwölf griechiſche Mönche in den Flammen Martyrer des Satans geworden. Denn ſie ſagten, das Sacrament der Lateiner ſei Unrath, und Jene, die es darbrächten oder empfiengen, Teufelsdiener nach Art der Heiden.

Unter Gregor IX. entſpannen ſich Verhandlungen mit Batazes, Kaiſer von Nicäa, welche durch zwei Schreiben des Patriarchen Germanus eingeleitet worden waren. Germanus hatte ſich zu dieſem Schritte durch einige Franciscanermönche bewegen laſſen, welche ihm auf ſeine Klagen über das Schalten der Lateiner im Orient geantwortet hatten, daß das Oberhaupt der Kirche ſolche Vorgänge gewiß höchlich mißbillige und zum Frieden mit der griechiſchen Kirche gerne die Hand biete, wofern man ihm nur auch griechiſcherſeits entgegenzukommen gewillt ſei. Germanus ſendete zwei Schreiben nach Rom, eines an den Papſt, ein anderes an die

---

[1]) Georgii Acropolitae historia interprete Leone Allatio cum ejusdem notis. Paris 1651, p. 704.

[2]) Tractatus contra Graecos, um das Jahr 1252 verfaßt in Canisii Lect. Antiqu., tom. IV, p. 50.

Cardinäle [1]), beide voll von Klagen über römiſche Härte, Unterdrückungen und Erpreſſungen, indeß nicht ohne eine gewiſſe Anerkennung der römiſchen Suprematie. Gregor IX. antwortete nach einander in zwei Schreiben, voll ernſter Würde, mit dem Bewußtſein eines Mannes, der einer großen Sache dient, und genau ſo viel, aber nicht mehr heiſcht, als dieſe gebietet. Die griechiſche Kirche iſt durch Losreißung von der römiſchen eine Magd der weltlichen Gewalt geworden; der Papſt, ein Knecht der Knechte Gottes, dient dem Heile Aller, nicht um ſchändlichen Gewinnes willen, ſondern freiwillig und von ſeinen Brüdern aus göttlicher Eingebung gewählt, eine Mauer wider Kirchenſtürmer aller Art, Häretiker, Schismatiker und Tyrannen, zur Beſchützung der kirchlichen Freiheit. Die Griechen und Lateiner ſtehen ſich in Hinſicht auf die Abendmahlsfeier nicht ſo ferne, als Einige glauben machen wollen; das geſäuerte Brot iſt Sinnbild des leidensfähigen Körpers Chriſti, das ungeſäuerte iſt Sinnbild des verherrlichten. Zugleich kündigte Gregor an, daß er mehrere Mönche aus dem Prediger- und Franciscanerorden zum Zwecke weiterer Beſprechung nach Nicäa ſenden werde. Dieſe traten auch wirklich ihre Sendung an, und verhandelten, nachdem ſie längere Zeit hingehalten und von einem Orte an den anderen beſchieden worden waren, in mehrmaligen Zuſammenkünften mit den griechiſchen Prälaten, jedoch ohne Erfolg. Zuletzt wollte der Kaiſer Vatazes ſich in's Mittel legen und verlangte, die Lateiner ſollten um den Preis, daß ihr Sacrament als gültig anerkannt würde, ihr Symbol fahren laſſen. Die Geſandten erklärten, die römiſche Kirche könne kein Jota davon aufgeben; und damit zerſchlug ſich die Verhandlung [2]).

Unter Innocenz IV. kamen mehrere vornehme Griechen mit großem Gefolge nach Rom (1254) und meldeten ſich zu Beſprechungen über die controverſe Angelegenheit. Sie brachten die gewöhnlichen Beſchuldigungen wider das filioque vor, und legten der römiſchen Kirche Simonie zur Laſt; in anderen Puncten hingegen zeigten ſie ſich verſöhnlicher und nachgiebiger, und nahmen Beleh-

---

[1]) Vgl. Matthaeus Paris. Hist. Angl. ad a. 1237; Raynald. Annal. ad a. 1232, n. 46 ff.

[2]) Siehe den genauen Bericht hierüber bei Echard et Quetif, Script. Ord. Praed. I, p. 103 und 911—927.

rung und Unterricht an. Der Papſt entließ ſie, mit koſtbaren Kleidern beſchenkt. Um dieſelbe Zeit entſchied Innocenz auch über die auf Cypern noch beſtehenden rituellen Verſchiedenheiten zwiſchen Griechen und Lateinern. Den Griechen wurde ihr Taufritus, der Modus ihres Quadrageſimalfaſtens, Prieſterehe weiterhin bewilligt; hingegen befiehlt er ihnen, in den von ihnen bisher vernachläßigten niederen Weihegraden ſich der römiſchen Kirche zu conformiren, von der Verdammung der Wiederverheirathung abzuſtehen, die Eheverbote bis auf den vierten Verwandtſchaftsgrad nach römiſcher Berechnung auszudehnen, und nach dem Vorgange der Kirchenväter den dogmatiſchen Terminus Fegfeuer anzuerkennen.

Die Wiedererrichtung des griechiſchen Kaiſerthums in Byzanz durch den Paläologen Michael ſchien der Hoffnung auf Verſöhnung der ſtreitenden Kirchen ein Ende zu machen. Gleichwol überraſchte Michael den Papſt Urban 1263 mit einem ſehr angelegentlichen Anſuchen um Wiederaufnahme der bisher ſtets mißlungenen Unionsſache. Die Feindſeligkeiten des Kaiſers gegen den der römiſchen Kirche ergebenen Fürſten von Patras drohten der Sache plötzlich eine andere Wendung zu geben; denn der Papſt fühlte ſich aufgefordert, zum Schutze der Lateiner in Griechenland einen Kreuzzug zur Wiedereroberung des lateiniſchen Kaiſerthums in Byzanz predigen zu laſſen. Da ſandte Michael abermals Botſchaft mit Verſicherungen, welche wo möglich noch günſtiger lauteten und eine vollkommene Ausſöhnung des Kaiſers mit der lateiniſchen Kirche in Ausſicht ſtellten. Ein an Clemens IV. überſendetes Glaubensbekenntniß der Griechen lautete jedoch ſo irrig und mangelhaft, daß der Papſt zu ſehr ausführlichen Erinnerungen gegen daſſelbe ſich bewogen fand. Die nach allen Seiten hin empfundene Schwäche des Reiches und Thrones von Byzanz, welcher von den Bulgaren und von Carl von Anjou, dem Verbündeten Balduin's, des letzten lateiniſchen Kaiſers, bedroht war, machte den Paläologen, der zudem wegen Blendung ſeines Mündels das Mißfallen ſeines Volkes und den Bann ſeiner Kirche ſich zugezogen hatte, die Wiedervereinigung mit Rom um jeden Preis wünſchen. Auch fehlte es in der griechiſchen Kirche nicht an Männern, welche der Unionsſache aufrichtig mit Überzeugung zugethan waren. Unter dieſen ragten Nicephorus Blemmida und Johannes Beccus hervor, nachdem bereits zu Anfang des Jahrhunderts Nicetas, Erzbiſchof von Theſſalonich, in einem gelehrten Werke

über den Ausgang des heiligen Geistes den Lateinern beigepflichtet hatte. Der Widerstand, auf welchen Michael bei einem großen Theile der griechischen Bischöfe stieß, so wie das dreijährige Interregnum in der römischen Kirche nach Clemens IV. Tode verzögerten die Ausführung seines Vorhabens, bis endlich Gregor X., aus eigener Anschauung mit den Verhältnissen des Orients vertraut, auf den päpstlichen Thron gerufen (1271) der Sache sich auf's Lebhafteste annahm, dem Kaiser Michael seine Bereitwilligkeit zur Friedensstiftung in kirchlichen und politischen Nöthen erklärte, und die Griechen zu einer auf das Jahr 1274 ausgeschriebenen Kirchenversammlung einlud. Diese trat in der That auch zu Lyon zusammen, und die griechische Kirche war auf derselben in ansehnlicher Weise vertreten; der Großlogothet Georgius Acropolita schwor im Namen des Kaisers das Schisma ab, ein anderer griechischer Abgeordneter that dasselbe im Namen des griechischen Klerus, und hierauf sangen Lateiner und Griechen vereint das Symbolum der römischen Kirche ab, das Bekenntniß des Ausganges des Geistes von Vater und Sohn wurde von den Griechen zweimal gesungen. Dafür vermittelte der Papst nun auch baldigst den Frieden zwischen Michael und dessen Gegnern Carl von Anjou und Philipp, Balduin's II. Sohne, der sich bis dahin noch immer Kaiser von Constantinopel genannt hatte.

Diesen Verlauf hatte die Unionsangelegenheit bis zu dem Jahre genommen, in welchem Thomas aus seiner irdischen Berufssphäre abgerufen wurde. Auch er hatte mit Schrift und Rede für ihr Zustandekommen gewirkt, und für das Concil von Lyon, das er nicht mehr erlebt, war ihm dieselbe Rolle zugedacht gewesen, welche der heilige Anselm von Canterbury mit so viel Ruhm und Auszeichnung auf dem Concil von Bari übernommen hatte. Um das Verhältniß, welches Thomas als Theolog zu dieser Angelegenheit einnahm, und seine Leistungen für dieselbe zu würdigen, ist es nothwendig, die Hauptpuncte des Streites zwischen beiden Kirchen im Besonderen zu beleuchten, und dasjenige, was bis auf Thomas' Zeiten dafür und dawider gesprochen worden, im geschichtlichen Überblicke vorzuführen.

Der erste und vornehmste Streitpunct ist der Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn. In der griechischen Theologie

war allerdings unter dem Einfluſſe der Antiocheniſchen Schule die Anſicht zur Geltung gekommen, daß der Geiſt vom Vater allein ausgehe und nicht auch vom Sohne. Man findet dieſe Behauptung zuerſt bei Theodor von Mopsveſte und Theodoret, darnach bei Maximus und Johannes von Damascus [1]), deſſen Anſehen ihr im Bereiche der griechiſchen Kirche allgemeine Geltung verſchaffte. Der geſchichtliche Grund dieſes Ganges der griechiſchen Lehrentwickelung lag wol nur im mißverſtändlichen und einſeitig reactiven Beſtreben gegen die ſubordinatianiſtiſche Auffaſſung, welche in der Alexandriniſchen Schule den Arianismus erzeugt und weiters noch in den zu Conſtantinopel (381) verurtheilten ſemiarianiſchen Pneumatomachen nachgeklungen hatte. Wenn Theodoret die Formel des Cyrillus ἐξ υἱοῦ ἢ δι' υἱοῦ nebſtdem, daß er ſie macedonianiſch findet, auch noch wegen ihrer Verwandtſchaft mit den Apollinariſtiſchen Irrthümern tadelt, ſo gibt ſich ihm hierin weiters auch die Antiocheniſche Reaction gegen den Platonismus griechiſcher Theologen zu erkennen. Dagegen hatte in der lateiniſchen Kirche bereits Auguſtinus [2]) erkannt, daß gerade das Homouſianiſche Intereſſe eine völlige Gleichſtellung des Sohnes mit dem Vater auch in Beziehung auf den heiligen Geiſt erfordere, und daß dieſer, wofern er doch nicht minder Geiſt des Sohnes, als Geiſt des Vaters ſein ſoll, eben ſo gut vom Sohne wie vom Vater ausgehen müſſe; daß er überhaupt als die dritte Perſon der Gottheit nur die Einheit der beiden anderen ſein, mithin auch nur von beiden zugleich ausgehen könne. Und ſo ſehr war man überzeugt, daß erſt in dem Ausgang des Geiſtes von Vater und Sohn der volle Gegenſatz der kirchlichen Trinitätsbeſtimmungen zum Arianismus ausgebildet ſei, daß, als Reccared mit ſeinen Arianiſchen Weſtgothen in die katholiſche Kirche übertrat (589), die Synode zu Toledo die Einrückung des Zuſatzes filioque in die Nicäniſch-Conſtantinopolitaniſche Formel: Qui a

[1]) De fide orthodoxa I, capp. 8. 12; ep. ad Jordanem de Trisagio (versus finem). Er unterſcheidet jedoch von dem ἐξ αὐτοῦ das δι' αὐτοῦ, welches letztere er feſthält. Vgl. Opp. tom. I (ed. Lequien), p. 141, Note 1. Gegen dieſe Unterſcheidung eiferten ſpäter die Karolingiſchen Bücher (III, 3); Papſt Hadrian erklärte jedoch auch das δι' αὐτοῦ für dogmatiſch zuläſſig (Epist. ad Carolum M. de Imaginibus).

[2]) Vgl. beſonders de Trin. V, 14. 15.

Patre procedit, beſchloß [1]). Mit dieſem Zuſatze wurde das Symbol auch auf der achten Synode zu Toledo (653), auf der Synode zu Merida (666) und auf der zwölften Toletaniſchen (681) wiederholt. Auf der fränkiſchen Synode zu Gentilly (755) wurde bereits zwiſchen lateiniſchen und griechiſchen Theologen über das filioque controvertirt. Der Biſchof Paulinus von Aquileja erklärte auf einer 796 zu Forum Julium berufenen Synode, daß der Zuſatz filioque keine Änderung oder Entſtellung, ſondern eine Ergänzung der Nicäniſchen Formel ſei. Die zu Conſtantinopel verſammelten Väter folgten den Worten Chriſti: der Geiſt, der vom Vater ausgeht; die Urheber des Zuſatzes aber waren veranlaßt, ſich auch an das andere Lehrwort Chriſti zu erinnern: Wer mich ſieht, ſieht den Vater; ich bin im Vater und der Vater iſt in mir. Chriſtus iſt Sender des heiligen Geiſtes, und theilt ihn in der Taufe mit; er hat befohlen, dieſe im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geiſtes zu ertheilen — lauter Thatſachen, durch welche die Wahrheit des filioque beſtätigt wird. Sonach geht die Urheber deſſelben jene Drohung nicht an, welche in der Offenbarung Johannis gegen ſolche gerichtet wird, die von dieſem geheimnißvollen Buche etwas wegzunehmen oder etwas zu demſelben hinzuzufügen wagen würden. Auch in dem Schreiben Karl's des Großen an die ſpaniſchen Biſchöfe, welches einen Anhang zu den Acten der Frankfurter Synode 794 bildet, iſt das filioque nicht vergeſſen. Unter den Päpſten wurde zuerſt Leo III. zu einer Äußerung in dieſer Frage veranlaßt. Fränkiſche Mönche auf dem Ölberge bei Jeruſalem wurden von Sabas, einem griechiſchen Mönche für heterodox erklärt, ja ſogar mit Vertreibung bedroht, weil ſie nebſt anderen Abweichungen von den Griechen in einigen Kirchengeſängen und im Vaterunſer auch die unerhörte Formel: Qui a patre filioque procedit, im Symbole hätten. Die Mönche fragten demgemäß beim Papſte an, was von den Vorwürfen der Griechen zu halten ſei und wie ſie es in Zukunft zu halten hätten. Sie brachten zur Unterſtützung ihrer bisherigen Übung vor, daß ſie den nun plötzlich verpönten Zuſatz in einer Homilie des Papſtes Gregor, auch in der von Kaiſer Karl empfangenen Regel des heiligen Benedict gefunden; Einer aus ihnen

[1]) Das Gleiche war ſchon früher auf der erſten Synode zu Braga (Bracara) a. 441 geſchehen.

hatte das Symbol in denſelben Ausdrücken in der Hofkapelle des Frankenkaiſers ſingen gehört. Mit dieſer Anfrage an den Papſt wird auch die von Karl dem Großen veranſtaltete fränkiſche Synode zu Aachen (809) in Verbindung gebracht, wo dieſelbe Angelegenheit neuerdings berathen und im Sinne der vorausgegangenen Synoden entſchieden wurde. Als ein Hauptzeugniß für das filioque wurde Offenb. 22, 1 geltend gemacht. Karl wünſchte, daß der Beſchluß der fränkiſchen Kirche durch eine förmliche Erklärung des Papſtes allgemeine kirchliche Gültigkeit erlangen möchte. Leo war nun wol mit der Sache ſelber vollkommen einverſtanden, wie ein an die morgenländiſchen Gemeinden von ihm erlaſſenes Bekenntniß bezeugt [1]; gleichwol rieth er den Abgeordneten des Kaiſers Karl, im kirchlichen Gebrauche des Symbols von dem Zuſatze Umgang zu nehmen [2].

Die fränkiſche Kirche hat aus dieſer Zeit zwei beſondere Schriften über den Ausgang des heiligen Geiſtes aufzuweiſen; die eine von Alcuin [3], die andere von Theodulf von Orleans [4], beide an Karl den Großen gerichtet. Alcuin zeigt, dem heiligen Auguſtinus folgend, in drei Abtheilungen, daß der Geiſt von Vater und Sohn ausgehe; daß er der Geiſt des Vaters und des Sohnes ſei; daß er von Vater und Sohn geſendet werde. Die Beweiſe dafür werden aus der Schrift und den Vätern entnommen. Theodulf's Schrift iſt lediglich eine Zuſammenſtellung aus Zeugniſſen der Väter, aus welchen Athanaſius [5], Cyrillus, Didymus, Proklus (Biſchof von Conſtantinopel in einem Sendſchreiben ad Armenios), ferner Ambroſius, Hilarius, Auguſtinus, Fulgentius, Proſper, Vigilius von Thapſus, Agnellus, die Päpſte Leo, Hormisdas, Gregorius und endlich noch Iſidor, Caſſiodor und der Dichter Prudentius angeführt werden.

Ausführlicher ſind die Arbeiten des Ratramnus und Äneas von Paris, welche mit Rückſicht auf die durch Nicolaus I. bekannt

---

[1]) Baluzii Miscell., lib. VII, p. 18—21; Paris 1715.

[2]) Mabillon, Vetera Analecta p. 357. Paris 1723.

[3]) Opp. ed. Frobenii, tom. I, p. 743—756.

[4]) Sirmond, Opera varia, tom. II, p. 967—1018.

[5]) Einige der dem Athanaſius beigelegten Stellen ſind aus dem unterſchobenen Werke de Trinitate.

gemachten Anſchuldigungen des Photius wider die Lateiner abgefaßt worden waren. Die Schrift des Ratramnus [1]) beſteht aus vier Büchern, deren drei der Frage über den Ausgang des heiligen Geiſtes gewidmet ſind. Das erſte Buch befaßt ſich mit den Beweiſen aus der Schrift: Joh. 15, 26; 16, 14. 15; ferner Joh. 16, 13 zuſammengehalten mit Joh. 14, 6; 1 Joh. 4, 16 vgl. mit 1 Joh. 2, 27 und Joh. 16, 16; Joh. 7, 37. 39 und 4, 13; Joh. 20, 22; Joh. 6, 64; Luc. 4, 14; Gal. 4, 6; Phil. 1, 19; Apſtgſch. 16, 6. 7; Tit. 3, 5; Apſtgſch. 2, 1. 17. 18. 32. 33; 5, 32 vgl. mit 2, 33; Röm. 8, 9; 2 Kor. 3, 2; Offenb. 5, 4 vgl. mit Jeſai. 11, 2; 2 Kor. 3, 17. 18; 1 Petr. 1, 10; Offenb. 5, 6 vgl. mit Zach. 3, 8 und 4, 2. 10; Offenb. 1, 13. 14 (wo die Flammen des Auges den heiligen Geiſt bedeuten); 7, 16. 17 vgl. mit Joh. 7, 38; Offenb. 8, 5 (wo der Engel Chriſtum, das Feuer auf dem Altare den heiligen Geiſt bedeutet — vgl. Luc. 12, 49 und Joh. 16, 7); Offenb. 19, 21; Luc. 8, 45. 46 vgl. mit 1 Kor. 12, 9. Der Ausgang des heiligen Geiſtes iſt eine unmittelbare Conſequenz aus der von der Kirche feierlich erklärten Conſubſtanzialität des Sohnes mit dem Vater. Wäre jeder nachfolgende Zuſatz zu einer feierlichen Erklärung der Kirche unerlaubt, ſo hätte das Conſtantinopolitaniſche Concil das Procedentem a Patre zu dem Nicäniſchen Credimus in Spiritum Sanctum nicht hinzufügen dürfen. Unter den im zweiten und dritten Buche angezogenen Vätern nimmt Auguſtinus den größten Raum ein; aus den griechiſchen ſind Athanaſius, Gregorius Nazianzenus, Didymus, Gennadius von Conſtantinopel citirt. Die Citate aus Athanaſius ſind aus deſſen ächten Werken entnommen; daß er gleich Theodulf das Symbolum Quicunque für ein Werk des Alexandriniſchen Kirchenlehrers hält, darf nicht befremden. Gennadius von Conſtantinopel wird von ihm für den Urheber der Schrift de ecclesiasticis dogmatibus gehalten. Unter den aus Gregor Nazianzenus (Orat. 44) entnommenen Stellen iſt jene, welche die Einheit in der Dreiheit der göttlichen Perſonen durch das vom Feuer entlehnte Bild erläutert, nicht wörtlich, ſondern dem Sinne nach angeführt, und auch der Grund mißdeutet, weßhalb beim heiligen Geiſte der Beiſatz Gott wegge-

[1]) Ratramni Corbeiensis monachi contra Graecorum opposita latinam Ecclesiam infamantium Libri quatuor. In d'Achery Spicileg., tom. I, p. 63—112.

laſſen werde; Ratramnus glaubt nämlich, es ſoll damit angedeutet ſein, daß Vater und Sohn, deren jeder ausdrücklich Gott genannt wird, das gemeinſame Princip des heiligen Geiſtes ſeien, während Gregor, wie auch Baſilius nur aus einer gewiſſen ſchonenden Berückſichtigung von Vorurtheilen ſeiner aufgeregten Zeit und Umgebung die in der Bibel nirgends als Appoſition des heiligen Geiſtes vorkommende Benennung Gott gleichfalls ungebraucht ließ.

Der Biſchof Äneas von Paris, welcher in Abfaſſung ſeiner Schrift [1]) ſichtlich Theodulf's und Alcuin's Arbeiten vor ſich hatte, beſchränkt ſich in dem die Lehre vom heiligen Geiſte betreffenden Theile ausſchließlich auf Anführung von Zeugniſſen der Väter und anderer kirchlicher Schriftſteller. Als griechiſche Zeugen führt er zwar nur Athanaſius und Cyrillus an; dafür aber von erſterem allein 19 Stellen aus verſchiedenen Werken deſſelben.

Äneas und Ratramnus leiſteten, was ſie ohne nähere Kenntniß der Schriften des Photius leiſten konnten. Sie kannten die in Photius Rundſchreiben an die orientaliſchen Biſchöfe enthaltenen Anſchuldigungen nur im Allgemeinen, ſoweit Papſt Nicolaus dieſelben durch den Bulgarenkönig in Erfahrung gebracht hatte. Zudem bildete Photius ſeinen Widerſpruch gegen das lateiniſche Dogma erſt in ſpäteren Schriften, und wol nicht ohne Rückſicht auf die ihm bekannt gewordenen Entgegnungen der Lateiner noch vollkommener aus. Es ſind außer der Encyclica noch vier andere aus ſeinen Schriften hieher zu beziehen, unter dieſen die wichtigſte das Werk de Mystagogia Spiritus Sancti [2]), welches in 96 Kapiteln Alles enthält, was zur Zeit ſich gegen das filioque aufbringen ließe. Spätere vermehrten das von Photius zuſammengeſtellte Material und bildeten

---

[1]) Liber adversus Graecos. Bei d'Achery, tom. I, p. 113—149.

[2]) *Φωτίου Πατριάρχου λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσαγωγίας.* Zum erſten Male herausgegeben von Hergenroether, Regensburg 1857. Beigeſchloſſen iſt dieſer Ausgabe die kleinere Schrift: *Κατὰ τῶν τῆς παλαίας Ῥώμης, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ.* Über die zweifelhafte Ächtheit dieſer Schrift vgl. Hergenröther's Praefatio p. XX. — Weiters gehören noch hieher: Der Brief des Photius an den Patriarchen von Aquileja (Siehe Photii Epistolae, ed. Montacutii, London 1651) und ein Theil ſeiner Quaestiones Amphilochicae (herausgegeben von Scottus zu Neapel 1814).

ſeine Deductionen noch kunſtgemäßer aus; er aber war es, welcher Methode in den Streit brachte, und die Hauptpuncte deſſelben für alle ſeine Nachfolger formulirte [1]). Aus Photius ſchöpften Theophylaktus, Euthymius Zagabenus [2]), Nicolaus von Methone [3]), Nicetas Choniates [4]). Andronicus Kamaterus trug zuerſt alle Stellen griechiſcher Väter zuſammen, von welchen er meinte, daß ſie der ſchismatiſchen Auffaſſung günſtig wären. Nebſtdem ſind noch Nicetas Byzantinus, Michael Pſellus, Euſtratius von Nicäa, der Mönch Phurnus als namhafteſte Vertreter der ſchismatiſchen Formel bis auf die Zeiten des Lyoner Concils herab zu nennen.

Die Summe der Einwendungen des Photius gegen das filioque reducirt ſich auf Folgendes: Die Lateiner verdrehen aus Unverſtand das ex meo accipiet bei Joh. 16, 13—15 in ex me accipiet; was Chriſtus über die Wahrheitsmittheilung durch den Geiſt ſagt, verſtehen ſie als Weſensmittheilung an den Geiſt. Gal. 4, 6 ſpricht nicht vom Ausgange des heiligen Geiſtes, ſondern von der Mittheilung der Gnadengaben, und kann nur zum Belege für die Conſubſtanzialität der drei Perſonen angeführt werden. Joh. 15, 26 lehrt den Ausgang des Geiſtes vom Vater, aber keinen Ausgang des Geiſtes vom Sohne. Wäre der Sohn Princip des Geiſtes, ſo müßte dieſer hinwiederum auch Princip des Sohnes ſein, weil beide vermöge ihres Ausganges vom Vater in Weſenheit, Macht und Rang dem Vater gleich ſind; es müßte deßhalb eine neue Relation in Gott ausfindig gemacht werden, damit auch der heilige Geiſt als Principiirender ſich bethätigen könnte. Daraus entſtünden dann vier Perſonen in der Gottheit; dieſe vierte müßte abermals als Principiirendes eine neue Perſon ſetzen u. ſ. f., womit dem heidniſchen Polytheismus alle Thore geöffnet wären. Eine doppelſeitige προβόλη des Geiſtes aus Vater und Sohn iſt undenkbar, mag der Geiſt vom Sohne daſſelbe, was er vom Vater empfängt, oder etwas davon Verſchiedenes empfangen; im erſteren Falle iſt der Ausgang vom Sohne vom Überfluß, der letztere Fall würde die

---

[1]) Vgl. Hergenröther, S. 143. 144.

[2]) Vgl. Hergenröther, S. XX.

[3]) Ebend. S. XXIV.

[4]) Im 22ſten Buche ſeines Thesaurus orthodoxiae. Siehe oben S. 581. 596.

Perſon des heiligen Geiſtes als etwas Zuſammengeſetztes erſcheinen laſſen. Nebſtdem erſcheint bei der an ſich anſtößigen Annahme eines doppelten Principes noch dieß Widerſinnige, daß das eine derſelben zugleich Principiirtes iſt. Eine gemeinſame Spiration des Vaters und des Sohnes hebt deren perſönliche Proprietäten auf; dieß führt auf den Sabellianismus zurück. Statt zwei Principien müßten vielmehr, wenn man von der μια ἀρχη abgeht, drei Principien ſtatuirt werden, da Gottes Weſen über die Dualität erhaben ſein muß. Die Feſthaltung der Dualität führt auf Marcion oder Manes hin. Die Spiration gehört entweder zur göttlichen Natur und iſt dann allen drei Perſonen gemein; oder ſie iſt incommunicable Proprietät des Vaters. Wer von Beiden ſoll im eminenten Sinne Princip des Geiſtes ſein: der Vater oder der Sohn? Iſt es der Vater, ſo iſt der Sohn nur im uneigentlichen Sinne Princip; dem Sohne die eminente Principialität beizulegen iſt eine Blasphemie gegen den Vater. Der Vater iſt nicht als Gott, ſondern als Vater, nicht ſeiner Natur nach, ſondern als Perſon Princip des Sohnes; daher kann er ſeine principiirende Proprietät nicht auf den Sohn übertragen. Die entgegengeſetzte Annahme führt auf eine Theilung der Perſon des Vaters hin, und macht den Sohn zu einem Theile des Vaters. Wenn das Proprium des Vaters vom Sohne und nicht auch vom Geiſte gelten ſoll, ſo iſt der Geiſt anderer Natur und Weſenheit als Vater und Sohn. Überträgt man die Proprietät des Vaters auf den Sohn, ſo muß auch das Umgekehrte geſchehen und der Vater als Gezeugter gelten. Der Geiſt wäre als nicht Principiirender vom Vater mehr verſchieden als der Sohn, und der Einzige, der ein polyarches Princip hätte. Er wäre nach lateiniſcher Anſicht der Enkel des Vaters, der Vater wäre in ſeinem Verhältniß zu ihm zugleich mittelbares und unmittelbares Princip, der heilige Geiſt im Verhältniß zum Sohn zugleich ein Mitgezeugter und Ausgehender. Bei ſolchem Sachverhalte können die Auctoritäten abendländiſcher Väter, eines Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus u. A., die das Gegentheil vertreten, keine Geltung haben. Entweder ſind ihre Schriften durch die Pneumatomachen verfälſcht worden, oder ſie haben ſich zur Condeſcendenz zu gewiſſen Vorurtheilen verſtanden, ähnlich wie Baſilius mit Rückſicht auf die Macedonianer; oder endlich, ſie haben wirklich geirrt, gleichwie auch mehreren ſonſt hochgeprieſenen griechiſchen Vätern, einem Dionyſius

von Alexandrien, Methodius von Patara, Pierius, Pamphilus, Theognostus, Irenäus und dessen Schüler Hippolytus mitunter Verstöße begegneten. Endlich hat das Bekenntniß der griechischen Kirche die Zeugnisse einer Reihe von Päpsten für sich: eines Damasus, Cölestin, Leo des Großen, Vigilius, Agatho, Gregor des Großen, Zacharias, Leo III., Leo IV., Benedict III., Johannes VIII., Hadrian III., welche die Constantinopolitanische Formel bestätigten, bekannten, publicirten, unveränderte Beibehaltung anbefahlen, oder auch monumental verewigten, wie Leo III., welcher sie auf zwei silberne Schilde mit griechischen Buchstaben eingraben ließ. Gregorius, welcher nach der sechsten ökumenischen Synode den päpstlichen Thron bestieg (Photius verwechselt Gregor I. mit Gregor II.), sagt in seinen Dialogen, die Papst Zacharias im Orient bekannt machte, daß der Geist vom Vater ausgehe und im Sohne bleibe [1]). Die Namen der Päpste Hadrian II. und Marinus ließ Photius weislich ungenannt.

Den Lateinern blieb die Mystagogie des Photius durch fast drei Jahrhunderte unbekannt, was nicht Wunder nehmen darf, da die schließliche Wendung der Geschicke des Photius und die darauf folgende Erneuerung der Einheit zwischen Griechen und Lateinern bis auf Michael Cärularius das Interesse an dieser Frage hinter andere näher liegende zurücktreten machte. Auch später, als das Schisma zum zweiten Male anhob, lernten die Lateiner die griechische Begründung der Verwerfung des filioque erst allmählig im näheren Verkehr mit byzantinischen Theologen und Gelehrten kennen. So Anselm von Havelberg (siehe oben S. 715), aus dessen Aufzeichnungen über das in Constantinopel gehaltene öffentliche Gespräch [2]) das zweite Buch hieher gehört, welches die Frage vom heiligen Geiste zum Gegenstande hat. Die Unterredner sind der Bischof Anselm und Nechites, Erzbischof von Nicomedia. Dieser stellt als Fundamentalsatz auf, daß in Gott keine Polyarchie statt haben dürfe. Anselm erwidert, daß Vater und Sohn als Ein Gott, Ein Licht und Eine Weisheit nicht zwei, sondern Ein Princip des heiligen Geistes seien; darum nennt sich Christus selbst Princip Joh.

---

[1]) So lauten allerdings Gregor's Worte in der unrichtigen griechischen Übersetzung von Dialog. II, c. 38.

[2]) Dialogorum libri III, d'Achery I, p. 161—207.

8, 25 vgl. 1 Moſ. 1, 1; Joh. 1, 1; Pſalm 109, 4. Die Coäternität von Vater und Sohn involvirt keine Synarchie, weil eben keine Dyarchie oder Triarchie ſtatt hat (Joh. 10, 30. 38; Joh. 8, 9). Rechites fragt, ob das Ausgehen des Geiſtes der Subſtanz nach oder der Perſon nach zu verſtehen ſei. Anſelm: Das Ungezeugtſein des Vaters, das Gezeugtſein des Sohnes, das Ausgehen des Geiſtes wird weder der Subſtanz, noch der Perſon nach geſagt; Erſteres höbe die Mehrheit und ſubſtanzielle Identität zugleich auf, ein Ausgehen des Geiſtes der Perſon nach käme einem Ausgehen der Subſtanz nach gleich, weil die Perſon weſentlich ſubſtanziell iſt. Das Ausgehen iſt ſomit ein Relationsbegriff. Es muß aber — wird auf den weiteren Vorwurf der Dyarchie wider das lateiniſche filioque bemerkt — eben ſo eine Relation zwiſchen Sohn und Geiſt beſtehen, wie ſie zwiſchen Vater und Sohn und zwiſchen Vater und Geiſt beſteht; und während der Grieche der lateiniſchen Auffaſſung ungerechtfertigter Weiſe zwei προβολεῖς — was damit gemeint ſei, will Anſelmus nicht beſtimmen, da er als Lateiner an den ihm verſtändlicheren Terminus Emissor ſich hält — zur Laſt legt, läßt er es in der göttlichen Trias nicht zur allſeitig abgeſchloſſenen Einheit kommen. Den Ausgang des Geiſtes vom Sohne läugnen, heißt dem Sohne die gebührende Ehre aberkennen und die Gemeinſchaft des Geiſtes mit dem Sohne aufheben; Beides iſt blasphemiſch. Den Vorwurf blasphemiſcher Denkart weiſt Rechites ernſt von ſich; er wünſcht für das filioque Zeugniſſe aus Schrift und Tradition zu vernehmen. Gegen Joh. 20, 22 wendet er ein, daß den Jüngern gewiß ſchon vor dem Anhauchen der heilige Geiſt einwohnte; mithin kann die Stelle keinen Anhalt für das von Anſelm daraus gefolgerte filioque abgeben. Anſelm bemerkt, man müſſe zwiſchen der Gegenwart und fruchtbringenden Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes unterſcheiden; mit erſterer, die aus der göttlichen Allgegenwart fließt, iſt nicht nothwendig auch die letztere verbunden. Als weitere Belegſtelle macht Anſelm die Worte Chriſti bei Heilung des blutflüſſigen Weibes geltend Luc. 8, 46; die von Chriſtus ausgegangene Kraft muß im Hinblick auf Luc. 1, 35; 24, 49; Apſtgſch. 1, 8 als Kraft des heiligen Geiſtes genommen werden. Daß Chriſtus Joh. 7, 16 den Geiſt bloß vom Vater ausgehen läßt, geſchieht in dem Sinne, in welchem er ſonſt das, was ihm eignet, auf den Vater zurückführt (vgl. Joh. 7, 16). Rechites

gibt zu, daß der heilige Geiſt ein Geiſt Beider, des Vaters und des Sohnes ſei; aber er ſieht nicht ein, daß damit auch das Ausgehen von Beiden ausgeſagt ſein ſoll. Anſelm erwidert: Wenn es gewiß iſt, daß das Sein des Geiſtes vom Vater mit ſeinem Ausgehen vom Vater ſchlechthin zuſammenfällt, ſo muß das Gleiche auch in Hinſicht auf das Verhältniß des Geiſtes zum Sohne gelten. Rechites verlangt zu wiſſen, ob dieſer Schluß nicht durch den Unterſchied im Sein des ungezeugten Vaters und gezeugten Sohnes unſicher gemacht werde. Nein, bemerkt Anſelm; denn das Ausgehen bezieht ſich als ein ſubſtanzieller Vorgang auf die Beiden gemeinſame göttliche Subſtanz, nicht auf deren perſönliche Proprietäten. So ſtammte auch Abel eben ſo gut von Eva wie von Adam, obgleich Adam und Eva darin verſchieden waren, daß Adam aus keiner anderen Menſchenſubſtanz, Eva aber aus einer dem Adam entnommenen Subſtanz gebildet war. Zudem möge ſich Rechites fragen, ob denn das Geſendetwerden des Geiſtes vom Sohne etwas anderes, als das Ausgehen oder Sein vom Sohne ſein könne, da doch das Hören und Wiſſen des Geiſtes der Sache nach nichts anderes als ſein Sein iſt? Daß der Terminus Ausgehen in der Schrift nicht vom Verhältniß des Geiſtes zum Sohne gebraucht wird, beweist nicht, daß der mit dem Terminus verbundene Begriff der Bibel fremd ſei. Laſſen ſich doch auch die übrigen Dogmen nicht in der ihnen von der Kirche gegebenen Formulirung in der Bibel auffinden. Endlich wird außer dem Symbolum Quicunque auch noch Didymus, Cyrillus Alexandrinus und Chryſoſtomus angeführt. Didymus ſagt, daß das Hören des Geiſtes vom Sohne keine Nescienz des Geiſtes in ſich ſchließt, indem der Geiſt das iſt, was vom Sohne geſprochen wird. Cyrillus ſpricht im achten Briefe an Neſtorius von einem Ausfließen des Geiſtes aus dem Sohne, Chryſoſtomus ſpricht an drei Stellen (Hom. 26 und 28 de expositione Symboli) mit directen Worten die lateiniſche Formel aus. Aus Auguſtinus und Hieronymus erhelle übrigens, daß der Geiſt principaliter vom Vater ausgehe. Ein procedere a Patre per Filium iſt eine gefährliche Neuerung, die durch unpaſſende Bilder erläutert, leicht auf irrthümliche Vorſtellungen führt, und dadurch von ſelbſt der kirchlichen Verurtheilung anheimfällt. Übrigens kommt das a Patre per Filium einige Male bei Hilarius von Poitiers vor.

Die bedeutendſte aller bisher erwähnten Entgegnungen auf die Vorwürfe der Griechen iſt offenbar jene des Hugo Etherianus [1]). Man kann ihn als den Erſten bezeichnen, welcher eine wiſſenſchaftlich gelehrte Widerlegung der durch Photius in Gang gebrachten Argumente unternahm, und zwar in einer Weiſe, welche ſich bis auf die Äußerlichkeiten des Stiles und Ausdruckes herab dem Geiſte der griechiſchen Denkweiſe und Darſtellungsart möglichſt anſchloß. Hieher gehört der feierliche Ton, in welchem er über die Myſterien der Gottheit, der zoarchica et omnium conditrix Trinitas ſpricht; der lebendige, bilderreiche Vortrag voll gelehrter Anſpielungen; die große Sorgfalt, welche der dialektiſchen Behandlung des Stoffes gewidmet iſt. Darein legt er eigentlich das Hauptgewicht; es iſt ihm um Widerlegung der Syllogismen und Sophismen zu thun, mit welchen man die lateiniſche Lehrformel wegzuräumen bemüht war. Darum zerlegt er die Einwürfe der Gegner immer ganz genau, bringt ſie in die Form von Schlüſſen, und prüft ſie nach den Regeln der Logik, wobei er nicht ſelten Ausſprüche des Ariſtoteles herbeizieht, als maßgebender Auctorität in Bezug auf die formelle Seite des wiſſenſchaftlichen Verfahrens. Eben ſo gut kommt er aber auch auf Plato und andere ſpeculative Denker des Alterthums zu ſprechen, obwol weit entfernt, ihnen ein entſcheidendes Gewicht beizulegen, oder überhaupt ein eigentlich ſpeculatives Verfahren einzuſchlagen. Für ein ſolches Beginnen iſt ihm der zu behandelnde Gegenſtand zu erhaben und zu geheimnißvoll; es handelt ſich für ihn hauptſächlich nur um die logiſchen Deductionen aus feſtſtehenden Sätzen und Lehren der Schrift und Kirche, und daneben auch um analogiſche Erläuterungen der zu entwickelnden Wahrheiten. Unter den Kirchenvätern führt er vornehmlich den großen Theologen Gregorius als beſtändige Auctorität an; auch Baſilius und Chryſoſtomus werden von ihm öfter als beſonders verehrte Gewährsmänner hervorgehoben. Die Gegner, welche er am häufigſten redend einführt, ſind der Erzbiſchof Nicetas von Nicomedien, der byzantiniſche Philoſoph Nicetas und der Biſchof Nicolaus von Methone; auch Theophylakt und der Erzbiſchof Nicetas von Theſſalonicä werden ein paarmal berückſichtigt. Die Editoren ſeiner Schrift

[1]) Siehe Bibl. Magn. Patr. XII, 2. Abth., p. 359—419 ſammt zwei vorausgeſchickten Schreiben Alexander's III. an Hugo. Vgl. oben S. 716.

legen ihm einen theilweiſen Mangel an theologiſcher Correctheit zur Laſt; dahin gehört namentlich, daß er den Vater die causa des Sohnes und Geiſtes nennt. Indeß benimmt dieß ſeinen Ausführungen nicht ihren Werth und ihre eigenthümliche Geltung; ſie ſind in der That oft ſinnreich und überraſchend, und den Gegnern gegenüber in der Regel treffend [1]). Einige derſelben mögen hier eine Stelle finden. Die Griechen behaupten einen Ausgang des Geiſtes vom Vater durch den Sohn (*δι' υἱοῦ*). Nun aber ergibt ſich aus den Functionen des logiſchen Verſtandes ſowol, als auch aus jenen der Natur, daß dasjenige, was durch Anderes auf ein Erſtes bezogen wird, ſo viele Verbindungen eingeht, als Vermittelungen vorhanden ſind. Das genus generalissimum iſt zwar Urſache von Allem, was unter ihm befaßt iſt, hebt aber die Subalternurſachen nicht auf, durch welche das Beſonderſte aus dem Allgemeinſten abzuleiten iſt. Das Beſondere und Individuelle ſteht demnach zur Subalternſpecies in einem eben ſo weſentlichen Verhältniſſe, wie zum allgemeinen Genus, unter welches es mittelſt der Subalternſpecies gehört. Der beſeelte Körper gehört nicht bloß unter das Genus der Subſtanzen, ſondern auch unter die Subalternſpecies der beſeelten Körper, hat alſo eine doppelte causa ſeines Beſtandes. Dasſelbe gilt im Bereiche der natürlichen Dinge; wo die reine Materie die Stelle des genus generalissimum vertritt, die Form aber der ſubalternirenden Species der Logik entſpricht, und die nächſte Urſache des Concreten iſt, wie die Materie deſſen entfernte Urſache. Es zeigt ſich ferner auf den beiden Gebieten der Logik und Natur, daß die erſte allgemeinſte Urſache bloß Princip und nicht principiirt, die ſubalternirende Urſache als ſolche principiirend und principiirt iſt, alſo analog dem Vater und Sohn in der göttlichen Trinität. — Das Wort iſt Mittler des Ausganges des Geiſtes vom Vater. Alſo muß der Geiſt eben ſo im Sohne ſein und von ihm ausgehen, wie er im Vater iſt und von ihm ausgeht. Würde er im Sohne bloß bleiben ohne von ihm auszugehen, ſo wäre er von ihm nicht verſchieden. Den Vorwurf, daß die lateiniſche Auffaſſung dem Geiſte zwei Principien zuweiſe, weist er durch eine analogiſche Erklärung ab. Der Weg von Athen nach Theben, und von Theben nach Athen

[1]) Hergenröther hat in ſeiner bereits angeführten Schrift einige Mängel angedeutet, z. B. S. 245, 309.

ſind der Sache nach Ein Weg, und nur dem Begriffe nach verſchieden. Daſſelbe Gewächs kann nach zwei verſchiedenen Beziehungen Same und Frucht ſein; man kann nicht ſagen, daß, wenn es als Speiſe aufgefaßt wird, die Speiſe ein zweifaches Princip in Same und Frucht habe. So wenig als Vater und Sohn zwei Principien des heiligen Geiſtes ſind, eben ſo wenig ſind ſie zwei Urſachen des heiligen Geiſtes. In der Schrift wird der Sohn Weltſchöpfer genannt, und Chriſtus nennt hinwiederum den Vater und ſich den Wirkenden; Niemand fällt ein, zu ſagen, daß zwei auf die Welt Wirkende oder zwei Schöpfer gemeint ſeien, ſondern man ſpricht nur von Einem ſchaffenden und wirkenden Gotte. Wenn nun in dem Wirken Gottes nach Außen Vater und Sohn nicht als zwei Urſachen aufgefaßt werden, um wie viel weniger kann eine ſolche Dualität der Urſachen in Hinſicht auf die Emiſſion des heiligen Geiſtes angenommen werden! Die vollkommene Ähnlichkeit zwiſchen Vater und Sohn fordert ein gleichmäßiges Haben des Geiſtes; dieß involvirt aber ein gleichmäßiges Ausgehen des Geiſtes von Beiden. Gegen den Einwand, daß dem Sohne in der lateiniſchen Formel zwei Contraria, ein Thun und ein Leiden, beigelegt werden, bemerkt Hugo, daß das Gezeugtwerden des Sohnes kein Leiden ſei, indem nur zeitliche Dinge der Kategorie des Leidens unterſtellt ſind. Ferner iſt das Senden des Geiſtes ein Act der göttlichen Natur im Sohne, das Gezeugtwerden hingegen bezieht ſich auf ſeine Perſon. Die Gegner ſagen, daß die Gemeinſchaft von Vater und Sohn im Senden des Geiſtes zu einer Vermengung der perſönlichen Proprietäten führe. Aber, man beachte doch, daß in jeder Perſon die ganze Gottheit iſt; dieß bringt ſchon nothwendig mit ſich, daß es außer den ausſchließlichen Proprietäten der einzelnen Perſonen auch gemeinſame geben muß. Es gibt überhaupt verſchiedene Proprietäten: ſolche, welche die Naturen verſchiedener Weſenheiten diſtinguiren; durch andere innerhalb der gemeinſamen Natur werden die numeriſch verſchiedenen Perſonen oder Proprietäten diſtinguirt; wieder andere Proprietäten endlich ſind ſelbſt von dieſer numeriſchen Unterſcheidung unabhängig, da ſie ihrer Natur nach an allen Perſonen oder Individuen derſelben Weſenheit vorhanden ſein müſſen. Demgemäß muß man auch in Gott die hypoſtatiſchen und die nicht hypoſtatiſchen Proprietäten der Perſonen unterſcheiden, entſprechend den beiden letzteren Gattungen der eben angeführten

drei Species von Proprietäten. Hypoſtatiſche Proprietäten ſind bloß drei: Vaterſchaft, Sohnſchaft und Ausgang. Die nicht hypoſtatiſchen Proprietäten ſind nicht durch die Perſon, ſondern durch das Weſen bedingt, und können entweder allen drei göttlichen Perſonen oder zweien aus ihnen gemeinſam ſein. Wenn Geiſt und Leib des Menſchen, die ſo weit von einander abſtehen, mehrere Proprietäten mit dem Geiſte gemeinſam haben können, wie dieß insbeſondere an den verherrlichten Geſtalten Chriſti und der heiligen Jungfrau unſtreitig und in ausgezeichneter Weiſe ſtatt hat, um wie viel mehr müſſen Vater und Sohn, zwiſchen welchen jener Abſtand nicht beſteht, beſtimmte, ihnen Beiden gemeinſame Proprietäten haben können! Dieß wird freilich wieder nicht zugegeben, wenn man ſo argumentirt: Was Gott iſt, das iſt er eigentlichſt, mit Ausſchluß des Gegentheils; ſo iſt er in der zweiten Perſon auch eigentlichſt Sohn, alſo ex causa mit Ausſchluß deſſen, ſelbſt causa zu ſein. Man überſieht, daß der Oberſatz nur mit Rückſicht auf die hypoſtatiſchen Proprietäten gilt. Es iſt aber eben ſo wenig ein hypoſtatiſches Proprium des Vaters, causa zu ſein, als es hypoſtatiſches Proprium des Sohnes iſt, ex causa zu ſein; denn da letzteres offenkundig nicht ſtatt hat, ſo kann das Erſtere nicht ſtatt haben. — Aber — wendet man ein — wäre der Vater nicht ratione personae Urſache, ſo müßte er es ratione naturae ſein, was doch gewiß nicht zugegeben werden will; ſomit kann man daſſelbe auch rückſichtlich des Sohnes nicht zugeben. Das hiemit geſtellte Dilemma beruht auf einer unpaſſenden Unterſcheidung. Der Vater iſt weder ratione naturae, noch ratione personae als Urſache zu nehmen; erſteres nicht, weil die Natur nicht ſich ſelbſt gebiert — letzteres nicht, weil der Vater nicht als Vater den heiligen Geiſt emittirt. Daraus ergibt ſich aber auch, daß der den Lateinern gemachte Vorwurf der Dyarchie grundlos ſei; denn wenn der Vater nicht als Vater den Geiſt emittirt, ſo iſt er hierin dem Sohne nicht perſönlich entgegengeſetzt, alſo der Sohn, den wir gleicherweiſe als Emittirenden auffaſſen, nicht als ein zweites Princip der Emiſſion neben dem erſten zu nehmen. Daß beide zuſammen Ein Princip genannt werden, wird Derjenige nicht unerhört finden, der ſich erinnert, daß auch die Grammatiker mittelſt Eines Terminus Subſtanz und Qualität bezeichnen, und wenn durch einen ſolchen Terminus ein Urſächliches bezeichnet wird, dieſes als Eines genommen werde, ohne auf den

im Wirkenden ſtatthabenden Unterſchied von Subſtanz und Qualität zu reflectiren. Die Gegner bemerken dawider: Wenn Vater und Sohn Ein Princip des Geiſtes ſind, ſo iſt dieſe Einheit entweder eine numeriſche oder ſpecifiſche; erſtere kann nicht gemeint ſein, und ſomit bleibt nur die letztere; dieſe begreift aber nothwendig auch den heiligen Geiſt in ſich, da die Species auf die gemeinſame Natur ſich bezieht. Dieſer Schluß ruht auf einer falſchen Vorausſetzung; die Frage nach einer numeriſchen oder ſpecifiſchen Einheit der Urſache hat nur ſtatt, wo es ſich um eine causa materialis oder formalis des Gewirkten handelt; das urſächliche Verhältniß des Vaters zu Sohn und Geiſt, ſo wie jenes des Vaters und Sohnes zum Geiſte gehört unter gar keine Species der vier in der Logik unterſchiedenen Species von Urſachen, es iſt vielmehr unausſprechlich und über jeden Begriff erhaben, mithin dem Einwande jede Stütze entzogen. Warum entzieht man — lautet eine weitere Frage — dem Sohn den Vaternamen und nennt den Geiſt nicht den Enkel der erſten göttlichen Perſon? Weil die erſte Perſon als Perſon und nicht vermöge ihrer göttlichen Weſenheit Vater iſt, daher kann ſie dieſe ihre hypoſtatiſche Eigenheit nicht auf den Sohn übertragen; mithin auch der Sohn nicht die Vaterſchaft vom Vater erben, um den Ausdruck des Gegners zu gebrauchen. Daß der Vorwurf einer Enkelſchaft des heiligen Geiſtes abſurd ſei, ergibt ſich von ſelbſt ſchon aus natürlichen Analogien; der Vogel, der aus dem Ei ſchlüpft, iſt nicht mittelbarer, ſondern unmittelbarer Sprößling des Brutvogels; Brutvogel und Ei entſprechen dem Vater und Sohn in der Trinität, der ausgebrütete Vogel dem heiligen Geiſte. Umgekehrt muß man den Griechen vorwerfen, daß nach ihrer Anſicht der heilige Geiſt zum Bruder des Sohnes werden muß, weil nach ihnen der Vater als Vater Urſache des heiligen Geiſtes iſt; weiters müßten eben deßhalb die zweite und dritte Perſon in Eine Perſon zuſammenfallen, weil beide der Sohn wären. Die Griechen ſtoßen ſich daran, daß der Sohn Mittler zwiſchen Vater und Geiſt ſein ſoll; der Geiſt ſtehe demzufolge tiefer als der Sohn, der keinen Mittler zwiſchen ſich und dem Vater braucht. Dawider läßt ſich zunächſt wieder aus Naturanalogien repliciren; der Nil hat ſein Waſſer aus dem Urſprungsorte mittelſt des dieſem entſtrömenden Quelles, iſt aber nicht kleiner als dieſer, ſondern größer. Daß der Vater nach lateiniſcher Anſicht nur ein principium remotum des heiligen Geiſtes ſein ſoll,

iſt nicht zuzugeben; weil in Gott überhaupt keine Unterſcheidung zwiſchen einem principium remotum und proximum zuläßig iſt. Die Unterſcheidung zwiſchen einer causa mediata und immediata des heiligen Geiſtes kann zugeſtanden werden, ohne daß daraus eine Dyarchie folgt; ſo wenig als ein Ditheismus daraus folgt, daß es Einen gibt, der Gott iſt und einen Sohn hat, und einen Anderen, der Gott iſt und keinen Sohn hat. Indeß wird von Einigen auch die Unterſcheidung einer causa mediata und immediata des heiligen Geiſtes verworfen.

Das Hauptverdienſt der Schrift des Ethrianus beſteht in der einläßlichen Analyſe und Prüfung der dialektiſchen Argumente, welche die Gegner aus den Schriften des Photius gezogen und logiſch formulirt hatten; und inſofern behauptet auch ſeine Schrift durchwegs eine ſpeculative Haltung, aber nicht von ſo conſtantem und durchgebildetem Charakter, wie die darauf folgende Schrift des heiligen Anſelmus von Canterbury. Anſelm war von mehreren Seiten aufgefordert worden, dasjenige, was er auf der Synode von Bari geſprochen, ſchriftlich aufzuzeichnen. Er kam dieſem Wunſche nach auf beſonders dringliches Bitten des Biſchofes Hildebert von Mans; und ſo entſtand ſeine Abhandlung vom Ausgange des heiligen Geiſtes [1]), ein Werk, welches, ſeines Verfaſſers vollkommen würdig, zum erſten Male eine principielle Ableitung und Begründung des lateiniſchen Bekenntniſſes aus inneren theologiſchen Gründen in ſtreng methodiſcher Folge und Ordnung gab. Er leitet ſeine Entwickelungen mit Angabe der Sätze ein, welche von Griechen und Lateinern gemeinſam bekannt werden, ſtellt ſonach die orientirenden Principien aller weiteren Entwickelung feſt; von da aus geht er dann zur theologiſch-ſpeculativen Erörterung ſeines Gegenſtandes über. Griechen und Lateiner ſtimmen darin überein, daß Vater, Sohn und Geiſt Gott in ſubſtanzieller Einheit und perſönlicher Geſchiedenheit ſeien; daß dieſe perſönliche Geſchiedenheit ſtatt habe, weil Gott in doppelter Weiſe iſt, als Deus de Deo und Deus de quo est Deus; daß Sohn und Geiſt Deus de Deo ſind — der Sohn inſofern er Sohn iſt, der heilige Geiſt aber nicht darum, weil er der heilige Geiſt iſt, ſondern einfach als Gott. Dieſe Sätze bilden die Grundlage aller weiteren Beſtimmungen, in deren

[1]) Liber de processione Spiritus Sancti, verfaßt um a. 1100.

Entwickelung ein doppelter Fehler zu vermeiden ist: die Betonung der Dreiheit auf Kosten der Einheit, der Einheit auf Kosten der Dreiheit. Sohn und Geist müssen in irgend einem Verhältnisse zu einander stehen; den angegebenen Grundbestimmungen zufolge muß in diesem ihrem gegenseitigen Verhältnisse der eine aus beiden Deus de Deo, der andere Deus a quo est Deus sein; man muß daher entweder den Geist vom Sohne, oder den Sohn vom Geiste ableiten. Letzteres ist nicht möglich, mag man an ein Ausgehen oder an ein Gezeugtwerden des Sohnes vom Geiste denken. Den Sohn vom Geiste gezeugt sich denken, hieße den Geist zum Vater des Sohnes machen; ein Ausgehen des Sohnes vom Geiste würde den Sohn zum Geiste des Geistes machen, und dieß wäre directe Aufhebung dessen, was Griechen und Lateiner bekennen, wenn sie den Geist als Geist des Sohnes verehren. Die Griechen geben zu, daß der Geist als der Geist Gottes der Geist des Vaters und des Sohnes sei. Wenn er nun nicht als Besitzstück beider, auch nicht als Theil Gottes der Geist Gottes ist, so kann er nur darum der Geist Gottes sein, weil er von Gott stammt, d. h. aus Gott ist, was er ist; mithin auch Geist des Vaters und des Sohnes nur darum, weil er von Gott dem Vater und von Gott dem Sohne stammt. Der exegetische Einwurf aus Joh. 15, 26 ist nichtig; mit gleichem Rechte könnte aus Joh. 17, 3 gefolgert werden, daß es nicht zum ewigen Leben nothwendig sei, an den heiligen Geist zu glauben; aus Matth. 16, 17, daß nur der Vater, nicht auch der Sohn und Geist dem Petrus die göttliche Wahrheit offenbarten u. s. w. Einige Griechen geben ein Ausgehen des Geistes vom Vater durch den Sohn zu, mit Berufung auf Röm. 11, 36. In dieser Stelle ist jedoch nur von einem Sein der Welt, nicht des heiligen Geistes durch den Sohn die Rede; und zudem, ist nicht Alles, was durch den Sohn geschaffen ist, auch von ihm geschaffen? Gesetzt, das Bild vom Teiche, der durch den Bach aus einer Quelle sich bildet, wäre richtig, bildet der Teich sich bloß durch den Bach und nicht auch vom Bache? Ist Christus, weil er durch die Jungfrau von David herstammt, nicht auch aus der Jungfrau? Die Griechen werden vielleicht den Unterschied von ex und per premiren; ex beziehe sich auf das principium originale, per auf den Sohn als Mittelursache. Aber man vergißt hiebei, daß der Sohn dem Vater immanent sei, mithin der Geist vom Vater nicht ursprünglicher (prius = princi-

palius) ausgehen könne, als vom Sohne; ein bloßes per ohne ex hat hier keinen Sinn. Das Endergebniß der Anſelm'ſchen Entwickelung iſt, daß der Vater Deus de quo est Deus, nicht aber Deus de Deo iſt — der Sohn Deus de quo est Deus und Deus de Deo — der Geiſt Deus de Deo, aber nicht Deus de quo est Deus. Hieraus ergeben ſich ſechs Differenzen, indem jede der drei Perſonen zwei Proprietäten hat, eine, durch welche ſie ſich von den beiden anderen Perſonen unterſcheidet, eine andere Proprietät, welche ſie mit der anderen aus den drei Perſonen theilt, um ſich in Gemeinſchaft mit dieſer von der dritten Perſon zu unterſcheiden. Auf dieſe Art iſt jede Perſon ein Inbegriff von Proprietäten, welche ſich in dieſer Verbindung nur bei ihm und bei keiner der anderen finden.

Daß Anſelm's Schrift bei den Griechen nicht unbeachtet blieb, beweist eine gute Anzahl griechiſcher Überſetzungen derſelben, welche handſchriftlich noch exiſtiren [1]). In der griechiſchen Kirche ſelber traten, wie bereits erwähnt, mit Beginn des dreizehnten Jahrhunderts Männer hervor, welche die lateiniſche Formel für die ächt kirchliche erkannten. Einer der erſten unter ihnen, mit deſſen hieher bezüglichen Schriften Leo Allatius die Reihe der von ihm veröffentlichten Denkmäler der beſtändigen Übereinſtimmung beider Kirchen eroffnet [2]), war Nicephorus Blemmida, deſſen frommem und ſittlich ſtrengen Charakter auch die Schismatiker die vollſte Anerkennung zollen [3]). Von ſeinen zwei Aufſätzen oder Reden über den Ausgang des heiligen Geiſtes iſt die eine an Jacob, Biſchof der Bulgaren, die andere an den Kaiſer Theodor Laskaris, ſeinen ehemaligen Zögling gerichtet, der ihm vergeblich das Patriarchat von Conſtantinopel angeboten hatte. Daß der Ausgang des Geiſtes vom Sohne in der Schrift nicht mit ausdrücklichen Worten gelehrt werde, iſt keine Inſtanz wider die kirchliche Formel, da ſie von den Vätern feſtgehalten iſt, deren Auctorität, wie Gregor von Nazianz gegen Julian bemerkt, durch ſich ſelbſt genügend beweist. Der Vorwurf, daß ihre Schriften zu Gunſten der Formel filioque gefälſcht worden

---

[1]) Nähere Nachricht hierüber bei Monſaucon, Bibliotheca Bibliothecarum, tom. I, p. 12 und 231.

[2]) Graecia orthodoxa, tom. I, p. 1—60; ſiehe auch Raynald. Annal. XIII, p. 650—660.

[3]) Niceph. Greg. Hist. Byz. lib. II, c. 7.

ſeien, iſt ſinnlos, da das anerkannt ungefälſchte per Filium im Grunde eben ſo viel beſagt; zudem hätte dieſe Fälſchung nicht in allen Exemplaren der ganzen Welt vorgenommen werden können. In der berühmten ἱερα ὁπλοθηκη wird das per geradezu benützt, um das ex zu beſtreiten. Es handelt ſich nämlich um eine Stelle aus Cyrillus (dial. cum Palladio), in welcher geſagt wird: essentialiter ex utroque, ex Patre scil. per Filium Spiritus profluit. Der ſchismatiſche Commentator dieſer Worte meint, daß die Lateiner, per und ex identificirend, keinen Grund angeben können, warum Cyrillus ausdrücklich per gewählt habe, während er ex Patre geſetzt; daß ſie auch das erſte ex im Sinne von per nehmen und per Patrem und per Filium leſen müßten. Dagegen hat aber bereits Nicetas von Theſſalonicä bemerkt, daß das Cyrilliſche ex Patre per Filium nur den Modus des unmittelbar früher erwähnten Ausgehens ex utroque angeben ſoll. Auch gibt Nicetas aus anderen Vätern Stellen an, welche Ähnliches beſagen, wie jene des Cyrillus; ſo Athanaſius: Spiritus ex Patre, quemadmodum ex Verbo, quod est ex Patre procedens; Gregorius Nyſſenus: Filius immediate ex Primo, Spiritus per eum, qui immediate est, ex Primo; Johannes Damascenus wollte durch das per Filium durchaus nicht das ex Filio ausſchließen, und konnte es nicht wollen, da ex und per — wie den heiligen Vätern wol bewußt war und aus der heiligen Schrift klar hervorgeht — in Abſicht auf das Verhältniß des Geiſtes zum Sohne denſelben Sinn haben. Einige Neuere wollen nun freilich nicht einmal das per Filium mehr gelten laſſen. Gegen dieſelben ſpricht aber Athanaſius (Ep. ad Serapionem), wenn er ſagt, daß die heiligende und erleuchtende Kraft Gottes vom Vater ausgeht, indem ſie vom Worte, das aus dem Vater iſt, hervorleuchtet, geſendet und verliehen wird. Freilich ſagen nun Einige, das Hervorleuchten bedeute hier die Verkündung des heiligen Geiſtes durch Chriſtus. Dann aber würde Athanaſius dem Contexte zufolge ſagen, daß der heilige Geiſt zufolge ſeiner Verkündung durch Chriſtus vom Vater ausgehe; alſo wäre er vor der Schöpfung nicht ausgegangen. Der bildliche Ausdruck des Athanaſius wird richtiger auf eine Analogie der drei göttlichen Perſonen mit Sonne, Licht und Glanz gedeutet werden. Daß das Hervorglänzen oder Hervorleuchten in Gott eine leidenloſe, ewige Subſiſtenz bedeute, geht aus hieher bezüglichen Äußerungen eines Baſilius, Gregorius

Nyſſenus, Johannes Damascenus hervor. Das Hervorleuchten der Kraft Gottes kann nichts Anderes bedeuten als den Ausgang des Geiſtes vom Vater durch den Sohn, wie aus den Erklärungen von Baſilius, Epiphanius, Cyrillus, Gregorius Nyſſenus ſattſam erhellt. Epiphanius nennt den heiligen Geiſt Deus ex Patre et Filio und a Patre et Filio. Gregor von Nyſſa gebraucht vom heiligen Geiſte die Redensart: quod per Filium appareat. Um dieſes apparere willen verſuchen nun Viele die angeführte Beweisſtelle zu entkräften, und wollen glauben machen, daß damit nicht die Exiſtenz, ſondern die Offenbarung des Geiſtes durch den Sohn gemeint ſei. Dawider ſprechen aber wieder Stellen aus Baſilius und Cyrillus, in welchen das apparere mit anderen ſo beſtimmten und unzweideutigen Ausdrücken verbunden iſt, daß über den Sinn des von Gregor gebrauchten Wortes gar kein Zweifel beſtehen kann. Die Gegner müßten nach ihrer Deutung des apparere zeigen, daß unter dem heiligen Geiſte, ſoweit er durch den Sohn offenbar wird, keine in ſich ſubſiſtirende abſolute Realität gemeint ſein könne. Dieß widerlegt ſich aber durch die Bilder, durch welche die Väter den Hervorgang des Sohnes und Geiſtes zu erläutern gewohnt ſind. So nennt Athanaſius den Sohn die herausgeſtreckte Hand Gottes, Johannes Damascenus gebraucht ein ähnliches Bild; man wird nicht fehlen, wenn man den heiligen Geiſt als Finger dieſer Hand verſteht. Daß das apparere eine Subſiſtenz ausdrücken ſoll, geht aus anderweitigen Bildern hervor, welche die Väter von Sohn und Geiſt gebrauchen, wenn ſie dieſelben zwei aus dem Vater ausgehende Strahlen, zwei Ströme, zwei Lichter nennen; damit iſt, nebenher bemerkt, der Ausgang des Geiſtes durch den Sohn nicht in Abrede geſtellt, da die fraglichen Bilder nur die Subſiſtenz der göttlichen Perſonen und ihr gemeinſames Verhältniß zum Vater erläutern ſollen. Daß es nicht anders gemeint ſei, geht daraus hervor, weil Gregor von Nazianz Sohn und Geiſt in das Verhältniß zu einander ſtellt, wie Strahl und Licht, Quelle und Fluß. Daraus erhellt nun auch, wie man ſich die Ausſprüche des Dionyſius zu deuten habe, welcher Sohn und Geiſt bina Patris viscera, bina lumina, binos flores, bina germina nennt; nicht ihr Verhältniß unter einander, ſondern ihr gemeinſames Verhältniß zum Vater iſt damit gemeint. Dem Sohne die Emiſſion des Geiſtes abſprechen, heißt ihm die Conſubſtanzialität mit dem Vater abſprechen. Man beruft

ſich auf Leontius, welcher ſage, daß der Geiſt vom Vater allein ausgehe. Der Ausdruck iſt in der fraglichen Stelle eine beſtrittene Leſeart; geſetzt aber, ſie wäre richtig, ſo bliebe noch zu erklären übrig, warum Leontius den Geiſt dem Sohne, und nicht umgekehrt den Sohn dem Geiſte eigen nennt? Wenn Athanaſius ſagt, daß nur der Vater den Geiſt gibt, wird da nicht der Sohn als Mitgebender verſtanden? Wenn Chriſtus ſagt, daß den letzten Tag Niemand weiß, als der Vater, denkt man da nicht auch wieder an einen anderen Ausſpruch Chriſti, der da ſagt, daß das ewige Leben in der Erkenntniß des Vaters und des Sohnes, den er geſendet, beſtehe? Chriſtus nennt den Geiſt einen Geiſt der Wahrheit, ſich ſelbſt aber die Wahrheit. Die von den Gegnern premirte Stelle Jac. 1, 17 handelt nur von Wirkungen des Vaters auf die Geſchöpfe. Wenn Johannes Damascenus ſagt: Spiritus non ex Filio, ſo ſtimmen wir mit ihm inſoweit überein, als der Geiſt keinesfalls antecedenter vom Sohne ausgehen kann, ſondern nur vom Vater durch den Sohn; denn allerdings muß die erſte Hypoſtaſe als Princip und Urſache des Sohnes und Geiſtes genommen werden. Der Sohn wird niemals die causa prima desjenigen genannt, deſſen Urſache der Vater als Vater iſt. Daß trotz des Schweigens der älteren Symbole über dieſen Punct das per Filium geglaubt wurde, geht aus dem ſynodiſchen Briefe des Patriarchen Sophronius hervor, welcher von der ſechſten ökumeniſchen Synode durchaus nicht mißbilligt wurde; der Patriarch Taraſius hat dieſelbe Formel in einem ſynodiſchen Schreiben aus Anlaß des zweiten ökumeniſchen Concils von Nicäa öffentlich ausgeſprochen und bekannt; ſein Schreiben wurde auf der Synode feierlich beſtätigt. In das Bekenntniß der Synode wurde die Formel deßhalb nicht aufgenommen, weil allgemein geglaubte und nicht beſtrittene Sätze überhaupt nicht Gegenſtand der Lehrentſcheidungen ökumeniſcher Synoden ſind. Nach Baſilius verhält ſich der heilige Geiſt zum Sohne, wie der Sohn zum Vater. Athanaſius ſagt, der Geiſt ſei mit dem Sohne auf dieſelbe Weiſe Eins, wie der Sohn mit dem Vater. Die göttliche Einheit entfaltet ſich durch die Zweiheit zur Trias; das Zweite iſt demnach der nothwendige Durchgangs- und Vermittelungspunct der Dreiheit [1]).

[1]) Ausführlicher und umfaſſender, als von Blemmida, wurde die Frage über

Auch von den Theologen der abendländiſchen Kirche wurde im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte die Lehre vom Ausgang des heiligen Geiſtes ausführlich und umſtändlich beſprochen, in dogmatiſcher wie in ſpeculativer Beziehung. Wir nennen aus dem zwölften Jahrhunderte Rupert von Deutz, Abälard, Robert Pullein, Petrus Lombardus, Richard von St. Victor. Rupert von Deutz behandelte die fragliche Lehre vom bibliſch-exegetiſchen Standpuncte [1]). Abälard glaubte [2]), den Ausgang des Geiſtes von Vater und Sohn auch aus ſeinen philoſophiſchen Auctoritäten, aus Plato, Priscian und Makrobius nachweiſen zu können. Im Sohne als Weisheit des Vaters exiſtirt die Conception der göttlichen Urbilder der Dinge, welche durch den Geiſt, der die ſeinsſpendende Güte iſt, in die reale Wirklichkeit überſetzt werden. Da nun das ſchöpferiſche Wirken

---

den Ausgang des heiligen Geiſtes von dem Patriarchen Johannes Beccus (ſiehe oben S. 719) erörtert. Leo Allatius hat verſchiedene Streitſchriften des Beccus wider die Schismatiker veröffentlicht; zunächſt einmal eine im dritten Buche des an Theodorus, Biſchof von Sugdäa, gerichteten Werkes enthaltene Widerlegung der Photianiſchen Schriftexegeſe mit Rückſicht auf die in der Myſtagogie angezogenen Bibeltexte (mitgetheilt im Anhange zu Allatius' Werk: de utriusque ecclesiae perpetua in dogmate de purgatorio consensione, Rom 1655, p. 825—856). Beccus ſtellt in dieſer Schrift dem Photius die Auslegung der betreffenden Texte durch Athanaſius, Epiphanius, Baſilius entgegen. Ferner die Widerlegung eines der Panoplia des Euthymius eingeſchalteten Bruchſtückes, welches gleichfalls, obwol fälſchlich, als Photius' Arbeit ausgegeben wurde (die Gegenſchrift des Beccus: Oratio de unitate ecclesiae bei Allatius: Graecia orthodoxa, tom I, p. 154—179). Sodann eine Widerlegung der bereits erwähnten Schrift des Andronikus Kamaterus (beide Schriften, die des Andronikus und jene des Beccus in Graec. orthodox. II, p. 293—521); endlich die Epigrapha Patrum, eine Sammlung von Texten griechiſcher Väter zu Gunſten der lateiniſchen Formel (ebend. p. 522 ff.). Dieſem letzteren Werke ſtellte im folgenden Jahrhunderte Gregorius Palamas ſeine ἀντιῤῥήσεις gegenüber, die ſpäter von Beſſarion widerlegt wurden. (Beider Schriften mitgetheilt von Arcudius: Opuscula aurea quorumdam clarissimorum virorum circa processionem Spir. S., Rom 1630. 1670.)

[1]) Libri tres de processione Spiritus Sancti. In Ruperti Tuit. Opp. (Paris 1638), tom. II, p. 133—208.

[2]) Theologia christiana, lib. IV, im Thessaurus von Martene et Durand, tom. V, p. 1336 ff.

Gottes durch ſeine Weisheit bedingt iſt, ſo legt es ſich von ſelbſt nahe, daß der Geiſt aus dem Sohne und durch den Sohn vom Vater ausgehe. Priscian ſagt, daß die generellen und ſpeciellen Formen der Dinge vor ihrer Verkörperung ein intelligibles Sein in Gott hatten. Makrobius läßt die Weltſeele, welche wir Chriſten in den heiligen Geiſt umdeuten, aus dem göttlichen *νοῦς*, d. i. aus dem Sohne, ſo wie den *νοῦς* aus dem Vater hervorgehen. Die näheren Erklärungen Abälard's über den Ausgang des Geiſtes von Vater und Sohn als der Beiden gemeinſamen Liebe ſind freilich nichts weniger als befriedigend; der Geiſt iſt da nichts Anderes, als die in's creatürliche Sein ausſtrömende Güte Gottes, eine dem Vater und dem Sohne gemeinſame Willensdispoſition. Abälard's falſche Erklärung wurde durch Wilhelm von Thierry [1]) bekämpft, denſelben, welcher noch vor Peter dem Lombarden die Ausſprüche der Väter in Glaubensſachen geſammelt, und ſeine Zuſammenſtellung dem heiligen Bernhard zur Durchſicht übergeben hatte.

Petrus Lombardus, offenkundig von Johannes Damascenus ſtark beeinflußt, iſt der Anſicht, daß die Griechen, indem ſie den heiligen Geiſt ſchriftgemäß als den Geiſt des Vaters und des Sohnes anerkennen, im Weſen mit den Lateinern zuſammenſtimmen, und eigentlich nur in Worten abweichen [2]). Damit ſoll geſagt ſein, daß in jener von den Griechen anerkannten ſchriftgemäßen Auffaſſung die lateiniſche Formel der Sache nach ſchon enthalten ſei. Spätere Pariſer Theologen ſcheinen anders gedacht zu haben; unter den Sätzen, welche Biſchof Wilhelm von Paris 1240 cenſurirte, findet ſich auch die Behauptung, daß der heilige Geiſt, ſofern er die Liebe und das Band der Perſonen in der Dreieinigkeit iſt, vom Vater allein ausgehe [3]). Hingegen iſt die eben von der Idee der Liebe

---

[1]) Disputatio adv. Abaelard. c. 4.

[2]) Sent. I, dist. 11.

[3]) Dieſe Hinneigung zur ſchismatiſch-griechiſchen Formel erſcheint in einem eigenthümlichen, überraſchenden Lichte, wenn man unter den von Alexander IV. verurtheilten Sätzen des Introductorius in Evangelium aeternum (ſiehe oben S. 208 ff.) folgende lieſt: Spiritualis intelligentia Novi Testamenti non est commissa Papa Romano, sed tantum literalis. — Recessus ecclesiae Graecorum a Romana ecclesia fuit bonus. — Populus Graecus magis ambulat secundum Spiritum, quam populus Latinus. —

ausgehende ſpeculative Conſtruction des trinitariſchen Proceſſes und Lebens, welche Richard von St. Victor gab [1]), ganz und gar auf den Nachweis der lateiniſchen Formel angelegt. Die dritte Perſon muß, da ſie nicht aus ſich ſelbſt iſt, entweder von einer, oder von beiden ihr vorausgehenden Perſonen ſein. Es iſt nicht denkbar, daß ſie von der zweiten Perſon nicht ausgehe; denn dieſe wäre keine der erſten gleichwürdige Perſon, als welche ſie doch gefordert iſt, damit die erſte in einem höchſt würdigen Gegenſtande ihrer Liebe als die höchſt würdige erſcheine — wenn die zweite nicht dieſelbe Allmacht hätte, welche der erſten eigen iſt. Hat ſie daſſelbe posse wie die erſte, ſo beſitzt ſie durch dieſe und mit dieſer ein posse, von welchem das posse, esse und existere omnium, mithin auch des heiligen Geiſtes iſt. Daſſelbe Reſultat ergibt ſich aus dem Exiſtenzgrunde der zweiten und dritten Perſon. Wie die Vollkommenheit der erſten Perſon die Gemeinſchaft mit einer zweiten erfordert, ſo involvirt die Vollkommenheit Beider das Vorhandenſein eines dritten Mitgeliebten. Bei der höchſten Seligkeit darf weder die liebreichſte Verbrüderung der Perſonen, noch bei der höchſten Schönheit die geordnetſte Mannigfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten fehlen. Erſtere bringt es mit ſich, daß ſich mit dem Sohne auch der Geiſt unmittelbar auf den Vater beziehe und ihn von Angeſicht zu Angeſicht ſchaue. Die geordnete Mannigfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten, welche ſich in der Dreizahl erſchöpft, involvirt die geordnete Darſtellung aller weſentlichen Arten der wahren Liebe: die erſte Perſon hat in ihrer Eigenthümlichkeit die Fülle der unentgeltlichen Liebe, die dritte die Fülle der ſchuldigen Liebe (die unentgeltliche kann ſie nur gegen die Creaturen hegen); die zweite Perſönlichkeit hat die Fülle der ſchuldigen Liebe gegen den Vater, der unentgeltlichen Liebe gegen den heiligen Geiſt. Der Rhythmus des göttlichen Lebens bringt es mit ſich, daß es in einer Dreizahl ſich abſchließe. Würde aber die perſonenſetzende Productivität auch weit mehr Hypoſtaſen in Gott hervorbringen, ſo müßten jederzeit alle vorausgehenden zuſammen die Urſache der nächſtfolgenden ſein, aus dem-

---

Sicut Filius operatur salutem populi Romani sive Latini, qui Filium repraesentat, sic Pater operatur salutem populi Graeci, qui Spiritum repraesentat. Vgl. Bulaeus III, p. 330.

[1]) De Trinitate V, c. 8 ff und ſonſt passim.

ſelben Grunde, aus welchem Vater und Sohn zuſammen Urſache des Geiſtes ſein müſſen. Daraus ergibt ſich dieſes rhythmiſche Verhältniß, daß das Sein der erſten Perſon a nullo, das Sein der zweiten ab uno, jenes der dritten a duobus iſt; dieß iſt der arithmetiſche Rhythmus im göttlichen Liebeleben. Daß aber die erſte bloß gebende mit der dritten bloß empfangenden im Sohne geeinigt iſt, welcher ſowol gibt als empfängt, macht den geometriſchen Rhythmus des göttlichen Lebens aus. Es können nicht mehr als drei Perſonen in Gott ſein; die erſte, welche von keiner anderen ausgeht, die zweite, welche von der erſten unmittelbar ausgeht, die dritte, welche von der erſten unmittelbar und mittelbar durch die zweite ausgeht. Damit ſind die möglichen Ausgangsarten erſchöpft, ein bloß mittelbares Ausgehen iſt dem früher Geſagten zufolge nicht möglich.

Wenn wir nun Thomas Verhalten zu dieſer Frage in's Auge faſſen, ſo mag zuerſt in Kürze berührt werden, wie er ſich zu ſeinen lateiniſchen Vorgängern ſtellte. Richard hatte einen mittelbaren und unmittelbaren Ausgang des heiligen Geiſtes unterſchieden; Thomas läßt dieß nur in ſehr bedingter Weiſe zu, indem die Eine virtus spirativa im Vater und Sohn das Sein des Geiſtes wirkt [1]); damit fällt auch die Behauptung des Lombarden, daß der Sohn vom Vater plenius ausgehe, als vom Sohn [2]), und die Meinung des Robert Pullein, daß der Vater und Sohn in ihrem Verhältniſſe zum Geiſte als zwei Spiratores zwei Principien genannt werden könnten [3]); ſie ſind wol zwei Spiratores [4]), aber nur Ein

---

[1]) 1 dist. 12, art. 3.

[2]) 1 dist. 12, art. 2. Einige Spätere ſagen indeß noch immer, unter Auguſtin's Vorgang (Trin. XV, c. 17), daß der Geiſt vom Vater principalius ausgehe, als vom Sohne. So Bonaventura, Duns Scotus, Durandus u. ſ. w.

[3]) Pullus kam auf dieſe Behauptung durch ſein Beſtreben, den Griechen gegenüber nachzuweiſen, daß die Subſiſtenz des heiligen Geiſtes die zwei anderen Suppoſita, Vater und Sohn zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung habe, und fehlte wol nur durch einen unpaſſenden Gebrauch des Wortes Princip. Anders verhält es ſich mit dem ſpäteren Durandus, welcher ungeachtet der Entſcheidungen des zweiten Concils von Lyon auf zwei Principien beſteht, und das auctoritativ feſtgeſtellte ab uno principio zu einem tanquam ab uno principio abſchwächt.

[4]) 1 dist. 12, art. 2.

Princip [1]). Das Filioque ſelber wird den Griechen gegenüber in folgender Weiſe erhärtet [2]):

Sohn und Geiſt müſſen durch irgend etwas von einander verſchieden ſein. Wo nun die materielle Verſchiedenheit wegfällt, kann der Unterſchied nur in einem Gegenſatzverhältniſſe gegründet ſein. Dieſer Gegenſatz zwiſchen Sohn und Geiſt kann kein contradictoriſcher ſein, denn dieß iſt der Gegenſatz von Sein und Nichtſein; auch nicht der Gegenſatz von Habitus und Privation, wodurch Vollkommenes und Unvollkommenes einander gegenüber geſtellt werden; noch auch ein conträrer Gegenſatz, welcher eine Formverſchiedenheit des Entgegengeſetzten involvirt [wogegen Phil. 2, 6] [3]). Somit bleibt nur der Relationsgegenſatz übrig. Die Relationsgegenſätze ſind aber wieder von zweierlei Art; die einen wurzeln in der Kategorie der Quantität, jene der anderen Art in der Kategorie des Thuns und Leidens. Die Gegenſätze erſterer Art können hier nicht in Betracht kommen, weil ſie eine Ungleichheit des Entgegengeſetzten vorausſetzen. Somit bleibt nur der auf die Wechſelbeziehung des Thätigen und Leidenden gegründete Gegenſatz übrig, und innerhalb deſſelben wieder nur die relatio originis, da jede andere Relation eine Ungleichheit im Vermögen der Gegenſatzglieder vorausſetzt.

Der erſten Perſon kommen in Bezug auf Sohn und Geiſt die Paternität und Spiration zu. Da nun dieſe beiden Relationen keine Verdoppelung der erſten Perſon cauſiren, ſo könnten auch die ihnen entſprechenden Relationen die filiatio und processio keinen Unterſchied zwiſchen Sohn und Geiſt begründen, wenn dieſe nicht abgeſehen hievon in einem Gegenſatzverhältniſſe zu einander ſtänden. Nun iſt kein anderer Gegenſatz denkbar, als jener secundum originem; mithin muß der Geiſt auch vom Sohne ausgehen.

Zwei von einander verſchiedene Dinge, welche in etwas Gemeinſamem übereinkommen, müſſen ſich durch etwas unterſcheiden, was auf ihr gemeinſames Genus Bezug hat. Sohn und Geiſt

---

[1]) 1 qu. 36, art. 4.

[2]) Gent. IV, c. 24. 25.

[3]) Daher cenſurirte Biſchof Wilhelm von Paris 1240 die Propoſition: Licet divina essentia eadem sit in Patre et Filio et Spiritu Sancto, tamen ut haec essentia est in ratione formae, una est in Patre et Filio et non una in his et in Spiritu Sancto.

kommen in der Gemeinſamkeit ihres Urſprunges aus einer erſten Perſon überein; mithin müſſen ſie auch unter einander eben durch die Relation des Urſprunges von einander verſchieden ſein.

Der Ausgang des Geiſtes vom Sohne iſt eine nothwendige Conſequenz des unterſchiedenen Ausganges beider vom Vater. Denn zwei Urſprünge oder Ausgänge können ſich nur entweder durch ihr Ziel, oder durch ihr Subject, oder durch ihr Princip unterſcheiden. Der Unterſchied im Subject fällt bei den göttlichen Perſonen Sohn und Geiſt weg, weil ſie immateriell ſind; eben ſo der Unterſchied im Ziel, weil beide die gemeinſame göttliche Natur erlangen; ſomit bleibt nur der Unterſchied hinſichtlich des Principes möglich, welcher nicht anders, als in der bereits angegebenen Weiſe gedacht werden kann. Denn wollte man etwa ſagen, daß Sohn und Geiſt darum von einander verſchieden ſeien, weil der eine per modum intellectus, der andere per modum voluntatis vom Vater ausgehe, ſo würde man ſich dem Sabellianismus nicht entziehen können. Übrigens würde ſelbſt dieſe Erklärungsart nur zur Unterſtützung des Filioque dienen, indem ja das Wollen aus dem Erkennen hervorgeht.

Alle unterſchiedenen Dinge ſind nach einer beſtimmten Rangordnung gereiht; die immateriellen Dinge vermögen ſich nur durch den Unterſchied ihrer Rangſtellung von einander zu unterſcheiden; in den göttlichen Perſonen iſt kein anderer Unterſchied der Rangſtellung oder Ordnung denkbar, als jener, welcher ſich auf die Ordnung des Urſprunges bezieht.

Vater und Sohn ſtehen ſich nur in Hinſicht auf Vaterſchaft und Sohnſchaft gegenüber, alles Übrige haben ſie mit einander gemein, mithin auch dieß, daß ſie beide Princip des heiligen Geiſtes ſind. Das Filioque könnte nur dann beſtritten werden, wenn es einen Widerſpruch in ſich ſchlöſſe, daß der Sohn, der nach einer Seite Ausgehender iſt, nach der anderen ein Emittirender ſei.

Der Ausgang des Geiſtes vom Sohne wird durch die Schrift, durch das Symbolum Athanasianum, durch die vornehmſten griechiſchen Lehrer und Väter, am ausdrücklichſten durch Cyrillus und Didymus bezeugt; die fünfte ökumeniſche Kirchenverſammlung entſchied feierlich, in Allem, was den rechten Glauben und die Bekämpfung der Irrlehre betrifft, den heiligen Vätern und Lehrern der Kirche: Athanaſius, Hilarius, Baſilius, Gregor dem Theologen, Gregor dem Nyſſener, Ambroſius, Auguſtinus, Theophilus, Johann

von Conſtantinopel, Cyrillus, Leo, Probus zu folgen; nun aber ſpricht ſich Auguſtinus an vielen Stellen für den Ausgang des Geiſtes vom Sohne aus; mithin müſſen die Griechen der lateiniſchen Formel beipflichten. Das Verbot, zu den Acten der Conſtantinopler Kirchenverſammlung etwas hinzuzufügen, wurde gegen Jene gerichtet, welche durch angeblich ſchriftgemäße Zuſätze die bereits dogmatiſch feſtgeſtellte kirchliche Lehre vom heiligen Geiſte abzuſchwächen verſuchten. Zudem ſchließt die Entſcheidung der Chalcedonenſiſchen Synode, auf welche dieſes Verbot gegeben wurde, die lateiniſche Formel Filioque ſchon in ſich; denn die Synode lehrt, wo ſie vom Ausgange des heiligen Geiſtes ſpricht, daß, was vom Vater gilt, auch vom Sohne gelte [1]). Urheber der entgegengeſetzten Lehre iſt Neſtorius, welchem ſich unter Anderen Theodoret und ſpäter auch Johannes Damascenus anſchloß, obſchon Einige behaupten, daß er den Ausgang vom Sohne nicht eigentlich geläugnet, ſondern nur nicht poſitiv behauptet habe [2]).

Die Einwendungen der Griechen ſind eitel. Joh. 15, 26 würde ſelbſt dann noch nicht beweiſen, daß der Ausgang vom Sohne nicht ſtatt habe, wenn das Ausgehen vom Vater ſo ausſchließlich betont würde, wie Matth. 11, 27 das Erkanntwerden des Sohnes einzig durch den Vater. Wenn durch letztere Stelle das Erkanntwerden des Sohnes durch den Geiſt nicht in Abrede geſtellt wird, ſo kann um ſo weniger durch Joh. 15, 26 das Ausgehen des Geiſtes vom Sohne in Abrede geſtellt werden wollen [3]). Dawider ſprechen ſo viele andere Stellen der Schrift, aus welchen die beſtrittene Formel direct oder indirect folgt [4]). So jene Stellen, in welchen der heilige Geiſt der Geiſt des Sohnes genannt wird: Gal. 4, 6; Röm. 8, 9; 1 Kor. 2, 16; Joh. 15, 26; Röm. 8, 2 vgl. Joh. 14, 2. Hieraus, wie aus Pſalm 32, 6 ſchließen die griechiſchen Lehrer ſelber, daß der heilige Geiſt der Geiſt Chriſti ſei. Die Identität des Geiſtes Chriſti mit dem heiligen Geiſte geht aus Joh. 15, 26 und Röm. 8, 9 hervor, was Baſilius gegen Eunomius her-

---

[1]) Gent. IV, c. 25.

[2]) 1 qu. 36, art. 3.

[3]) Gent. III, c. 25.

[4]) Opusc. 1: Contra errores Graecorum. c. 33 ff.

vorhebt. Theodoret zieht aus Röm. 8, 9 die Folgerung, daß der Geiſt dem Vater und Sohne gemeinſam ſei. Man könnte vielleicht einwenden, daß der Apoſtel unter dem Spiritus Filii oder Christi nur den dem Menſchen Jeſus zugewendeten Vollbeſitz der Gnade meine. Dagegen erklären jedoch Athanaſius und Cyrillus ausdrücklich, daß der heilige Geiſt auf natürliche Weiſe Chriſti Geiſt ſei. Eben ſo ſchließen die Erklärungen Cyrill's die Möglichkeit aus, den erwähnten Ausdruck der Schrift auf die zeitliche Sendung des Geiſtes durch den Sohn zu deuten. Weiters ſagt die Schrift, daß der Sohn den heiligen Geiſt ſende (Joh. 15, 26; 16, 7; 10, 22), woraus auch griechiſche Theologen: Athanaſius und Nicetas folgern, daß der Geiſt aus dem Weſen des Sohnes, wie aus jenem des Vaters (Joh. 14, 16) hervorgehe. In Joh. 16, 14 ſagt die Schrift, daß der Geiſt von dem empfange, was des Sohnes iſt; der folgende V. 15 macht die Folgerung unvermeidlich, daß dieſes Empfangen zugleich auch ein Empfangen vom Sohne ſei. Dieſe Folgerung wird auch von Athanaſius und Cyrillus gezogen, welche anerkennen, daß der Geiſt durch den Sohn wirke (Röm. 15, 19; 1 Kor. 2, 10). Das Wirken durch einen Anderen kann man ſich in doppelter Weiſe vorſtellig machen; entweder nach Art deſſen, wie der Balley durch den König, oder wie der König durch den Balley wirkt. Auf den gegebenen Fall iſt bloß die letztere Analogie anwendbar, damit aber conſtatirt, daß der Sohn dem Geiſte das Wirkungsvermögen verleiht, was nicht verſchieden ſein kann von der Setzung des Geiſtes durch den Sohn. Dieſe Folgerung wird auch von Athanaſius und Cyrillus anerkannt. Weiters folgern die griechiſchen Väter aus der Schrift (Röm. 8, 29; 1 Kor. 15, 49), daß der Geiſt des Sohnes Bild, und zwar natürliches Bild ſei (Athanaſius, Gregor von Cäſarea); wie aber der Sohn nur dadurch natürliches Bild des Vaters iſt, daß er die Natur des Vaters empfängt, ſo kann auch der Geiſt nur unter derſelben Bedingung natürliches Bild des Sohnes ſein; eine Folgerung, welche durch die Ausſprüche eines Athanaſius, Cyrillus, Baſilius beſtätigt wird. Weiters ſagen die griechiſchen Väter, daß der Geiſt Ausdruck und Siegel des Sohnes ſei (Athanaſius, Baſilius, Chryſoſtomus; vgl. 2 Kor. 1, 22; Epheſ. 1, 13); daß er vom Vater durch den Sohn ausgehe, wornach der Sohn im bereits angegebenen Sinne Thätigkeitsprincip des Geiſtes ſein muß; daß der Geiſt vom Sohne ſei

(Athanaſius, Baſilius); daß er zugleich vom Vater und vom Sohne ſei (Epiphanius) und zwar von beiden ſeit ewig; daß er persona de personis ſei (Athanaſius, Epiphanius); daß er aus der Weſenheit des Vaters und des Sohnes ſei (Athanaſius); daß er naturaliter vom Sohne ſei (Cyrillus, Baſilius), von demſelben gehaucht werde (Athanaſius, Cyrillus); daß der Sohn ihn aus ſich hauche (Athanaſius, Baſilius), aus der Weſenheit des Sohnes (Athanaſius); daß der Geiſt vom Sohne emanire (Athanaſius, Theodoret), hervorfließe (Athanaſius, Cyrillus) und urſpringe (Athanaſius), daß der Sohn Urheber (Athanaſius), Princip (Gregor Naz.) und Quelle (Athanaſius) des heiligen Geiſtes ſei. Hervorfließen und ausgehen ſind im Sprachgebrauche der griechiſchen Väter identiſche Ausdrücke (Cyrillus, Gregor Naz., Athanaſius, Epiphanius). Die griechiſchen Väter bedienen ſich derſelben Gründe, den Ausgang des Geiſtes zu erklären, wie die Lateiner. Wenn Anſelm hervorhebt, daß Vater und Sohn Eine Weſenheit ſeien, und aus dieſer der Geiſt hervorgehe, ſo trifft er mit Cyrillus und Athanaſius zuſammen. Wie Richard von St. Victor, findet auch Gregor von Nyſſa, daß Sohn und Geiſt lediglich dadurch von einander zu unterſcheiden ſeien, daß der eine Principiirender, der andere Principiirter iſt. Wenn Auguſtinus die natürliche Ordnung der göttlichen Perſonen betont, und Richard daraus deducirt, daß es in Gott nicht zwei Perſonen geben könne, die nur von einer ausgehen, ſo findet ſich damit Verwandtes auch bei den griechiſchen Vätern; Athanaſius gebraucht das Bild einer kettenartigen Gliederung, Cyrillus erläutert den Zuſammenhang der drei Perſonen durch die Trilogie von Leib, Hand, Finger (Sohn = Arm Gottes Jeſai. 51, 9; heilige Geiſt = Finger Gottes Luc. 11, 20).

Zwar ſind — bemerkt Thomas weiter [1]) — die Äußerungen der rechtgläubigen Väter und Lehrer der griechiſchen Kirche in den die Dreieinigkeit betreffenden Lehrſtücken vielfach nicht ganz correct; dieß darf jedoch nicht befremden, da der correcte theologiſche Sprachgebrauch erſt im Hinblick auf die häretiſche Oppoſition ſich geſchärft und vollkommen ausgebildet hat. Andere Stellen klingen — obwol an ſich unverfänglich — wenigſtens für ein lateiniſches Ohr nicht

[1]) Opusc. 1, prooem., c. 1 ff.

correct, vermöge des verſchiedenen Sinnes, welchen der Lateiner mit der dem griechiſchen Worte entſprechenden lateiniſchen Bezeichnung verbindet. In letzterem Falle handelt es ſich einzig um die Verſtändigung über den eigentlichen Sinn des griechiſchen Ausdruckes; ſo wird man Hypoſtaſe niemals mit Subſtanz, ſondern mit Perſon überſetzen, und es ganz in der Ordnung finden, daß der Grieche von drei Hypoſtaſen in der Gottheit ſpricht. Die Äußerungen erſterer Art bedürfen aber in der That einer mildernden Ausdeutung, wozu ihre Urheber ſelber durch anderweitige Ausſprüche die geeigneten Anhaltspuncte darbieten. So verhält es ſich mit dem Ausdrucke causa, welchen griechiſche Väter (Athanaſius, Baſilius, Theodoret) vom Vater als Princip des Sohnes, und von Vater und Sohn als Princip des Geiſtes gebrauchen. Die Lateiner wählen dafür den Ausdruck Principium; und zwar deßhalb, weil causa nur im Sinne einer causa efficiens genommen werden könnte, wodurch aber eine Weſensverſchiedenheit zwiſchen Verurſachendem und Verurſachtem involvirt wird und Letzteres als Product oder Werk des Erſteren, die zweite und dritte göttliche Perſon ſomit gewiſſermaaßen als Geſchöpfe des Sohnes erſcheinen; auch iſt dieſe Ausdrucksweiſe unbibliſch, und die Schrift kennt bloß den Ausdruck: Princip. Indeß erklären hinwiederum Gregor von Nyſſa und Baſilius ſelber ganz befriedigend, in welchem Sinne und warum ſie das Wort causa gebrauchen. Ein ähnliches Bewandtniß hat es mit der Redensart: daß der Sohn der Zweite, der Geiſt der Dritte nach dem Vater ſei, wie Athanaſius und Baſilius ſagen, während doch keinerlei Priorität, weder in Hinſicht auf die Zeit, noch in Hinſicht auf Natur, Rang oder Weſensbegriff zuzugeben iſt. Indeß erklären Baſilius und Epiphanius ſelber wieder, daß damit nur ein Ordnungsverhältniß der Zahl nach gemeint ſei. Epiphanius nennt den heiligen Geiſt das dritte Licht im göttlichen Weſen. Obwol nun die drei Perſonen, weil Ein Weſen, auch nur Ein Licht ſind, ſo läßt ſich dennoch in Hinſicht auf die diffuſive Kraft des Lichtes und die darin begründete Analogie mit dem Hervorgang einer göttlichen Perſon aus der anderen auch der von Epiphanius gewählte Ausdruck mit dem kirchlichen Dogma vereinbaren. Athanaſius und Cyrillus ſagen öfter, daß die göttliche Eſſenz im Sohne gezeugt, im Geiſte gehaucht werde. Dieß erinnert an die Formel, welche Joachim irriger Weiſe ſtatt der vom Lombarden aufgeſtellten rich-

tigen Sentenz [1]) geltend machen wollte, während der Lombard ganz richtig bemerkt hatte, daß die den drei Perſonen gemeinſam Eſſenz als das Gemeinſame derſelben nicht zugleich auch dasjenig ſein könne, was ſich als Unterſcheidendes im Generationsacte un Hauchungsacte herausſetze [2]). Da aber Gott und Gottheit, obw dem Begriffe nach verſchieden, dennoch in der Sache Eines ſin ſo läßt auch jener Ausdruck eine mildernde Auslegung zu, um mehr, als Cyrillus über den Sinn deſſelben genügende Erklärung gibt. Ähnliches gilt von der Äußerung Cyrill's, daß Jeſus d Sohn der Weſenheit des Vaters ſei. Wenn er die eſſentiellen Att bute als naturaliter propria des Vaters und des Sohnes bezeichn ſo hat man dieß naturaliter proprium im Gegenſatze zum creatü lichen Sein zu verſtehen, welchem die propria als etwas Verliehene inhäriren. Athanaſius ſagt, daß der Vater zu ſeiner Vollkommen heit des Sohnes und Geiſtes bedürfe; an anderen Stellen ſagt das Gegentheil. Das Nichtbedürfen des Vaters kann nur ſo g meint ſein, daß er ſeine Vollkommenheit ganz aus ſich ſelbſt ha weil er ganz aus ſich ſelbſt iſt. Gregor von Nazianz nennt den heiligen Geiſt ingenitus im Widerſpruche gegen Hilarius, welchem zufolge zwei Ingeniti zwei Götter wären — und gegen Athanaſius, welcher das Ingenitum als mit Inprincipiatum gleich bedeutend ausſchließlich dem Vater vindicirt. Man kann Ingenitus indeß auch im weiteren Sinne als non genitus nehmen, und in dieſem Sinne läßt auch Hieronymus den Geiſt als Ingenitus zu. Wenn Gregor weiters den Geiſt den Mittleren zwiſchen dem Gezeugten und Ungezeugten nennt, ſo meint er damit, daß der Geiſt das Band zwiſchen Vater und Sohn als die gemeinſame Liebe Beider ſei, wodurch der feſtgeſtellten numeriſchen Ordnung der Perſonen nicht derogirt werden ſoll. Athanaſius, Baſilius u. A. nennen den Geiſt die imago filii, eine Bezeichnung, welche von den Lateinern nicht gebraucht, ja vielmehr zurückgewieſen wird, wofür Richard von St. Victor den Grund angibt, daß Sohn und Geiſt in keiner relativen Proprietät übereinkommen. Die Schrift beſagt bloß vom Sohne, daß er die imago Patris ſei (Kol. 1, 15; Hebr. 1, 3). Die von den Griechen für ihre Formel angezogenen Schriftſtellen Röm. 8, 29;

[1]) Siehe oben S. 43 in der Note.

[2]) Vgl. Opusc. 24.

1 Kor. 15, 49 beſagen das nicht ausdrücklich, was in ſie hineingelegt wird. Gleichwol kann man den Begriff der imago erweitern, und neben den perſönlichen Proprietäten auch noch die Weſensproprietäten der göttlichen Perſonen in's Auge faſſen, um ſich mit den Auctoritäten ſo gefeierter Lehrer, wie die Vorgenannten, zurecht zu ſetzen. Wenn Athanaſius den Vater die imago filii nennt, ſo iſt imago im Sinne von exemplar zu nehmen. Anſtößig würde es lauten, mit Baſilius den Geiſt das Wort des Sohnes zu nennen, wenn nicht Baſilius ſelber erklärte, daß hier unter Verbum eine Rede aus göttlicher Eingebung zu verſtehen ſei. Daß Cyrill Chriſtum den heiligen Geiſt nennt, gilt nur ratione concomitantiae, indem, wo Chriſtus iſt, auch der heilige Geiſt iſt. Um den Ausſpruch des Athanaſius: der Geiſt ſende den Sohn nicht, richtig zu würdigen, muß man neben der Perſon des Sendenden auch noch die Wirkung der Sendung oder Verleihung in's Auge faſſen, und dieſe Wirkung, das Einwohnen der Trinität im gottgeheiligten Menſchen, iſt auf alle drei Perſonen zugleich zurückzuleiten. Daß der Geiſt durch den Sohn wirke, wie Baſilius ſagt, iſt richtig, wenn es auf die menſchliche Natur Chriſti bezogen wird. — In ähnlicher Weiſe werden denn auch mehrere Ausſprüche griechiſcher Väter zurecht gelegt; ſo: daß Gott vor der Menſchwerdung Chriſti nicht mit ſeiner Gnade bei den Menſchen war; daß die ungeſchaffene göttliche Eſſenz empfangen und geboren worden ſei; daß die Gottheit Menſch geworden; daß der Sohn die menſchliche Natur in ſeine Weſenheit aufgenommen habe; daß er den Menſchen Jeſus angenommen und vergöttert habe; daß Chriſtus nach der Auferſtehung nicht mehr das Bild Adam's an ſich getragen; daß das Geſchöpf mit dem Schöpfer nicht mitwirken könne; daß es unter den Engeln keine Rangordnung der Naturgaben gebe; daß wenn Paulus lehrt, auch die Seraphim horchen und lernen; daß Gott, indem er Adam anhauchte, ihm nicht die vernünftige Seele, ſondern den heiligen Geiſt einhauchte; daß Derjenige, der einmal Gott läſterte, nicht ablaſſen könne, wieder zu läſtern; daß der Glaube nicht gepredigt werden könne; daß er uns nicht durch die Engel gebracht worden ſei u. ſ. w.

Die an Wichtigkeit der Lehre vom Ausgange des heiligen Geiſtes zunächſt ſtehende Controversfrage betraf den kirchlichen Primat, deſſen Anerkennung auf das Genaueſte mit der Geltung der lateiniſchen Formel Filioque zuſammenhing. War dieſe Formel eine

häretiſche Neuerung, ſo konnte der Papſt, welcher ſie vertrat, nicht mehr die höchſte Lehrauctorität in der Kirche ſein; er konnte überhaupt kein maaßgebendes Anſehen mehr in der allgemeinen Kirche behaupten, und zwar um ſo weniger, wenn es richtig war, daß in der lateiniſchen Kirche auch noch Anderes in Übung ſei, was gegen das altchriſtliche, apoſtoliſche Herkommen verſtoße. Dieſem Vorwurfe, welchen beſonders Michael Cärularius mit abſichtlichſter Rückſichtsloſigkeit ausſprach, lag unverkennbar ſchon der Wille zu Grunde, jedwede Jurisdiction des Papſtes in Angelegenheiten der allgemeinen Kirche für immer und für alle Fälle abzulehnen; und wenn man zur Zeit noch zugeſtand, daß der römiſche Biſchof in früheren Jahrhunderten, da Rom noch zum Gebiete des byzantiſchen Reiches gehörte, einen kirchlich anerkannten Vorrang behauptet habe, ſo giengen ſpätere Griechen weiter und ſuchten nachzuweiſen, daß dem Papſte eigentlich nie eine über den Bereich ſeines Patriarchates hinausreichende Jurisdiction zugeſtanden habe. So der Archimandrit und ſpätere Notar der Kirche zu Conſtantinopel Nilus Doxopatrius aus dem zwölften Jahrhunderte [1]). Dieſem zufolge gab es urſprünglich drei von einander ganz unabhängige Patriarchate der Welttheile Aſien, Europa und Africa in den von Petrus geſtifteten Kirchen zu Antiochien, Rom und Alexandrien; Petrus kam ſpäter nach Rom als Paulus, und war vielleicht nicht einmal der erſte Biſchof von Rom, da er einigen Nachrichten zufolge den bereits von Paulus beſtellten Linus als Biſchof traf. Später kam Jeruſalem als viertes Patriarchat hinzu, nachdem es zuerſt der Alexandriniſchen Kirche untergeordnet geweſen. Weil aber die Kirche, deren einziges Haupt Chriſtus iſt, deſſen vollkommener Leib ſein ſollte und jeder Leib durch fünf Sinne regiert wird, ſo hat der heilige Geiſt den verſammelten Vätern der zweiten ökumeniſchen Synode den Beſchluß eingegeben, der Kirche zu Conſtantinopel gleiche Vorrechte mit dem Biſchofe von Rom einzuräumen; dieſer Beſchluß wurde auf der vierten allgemeinen Verſammlung zu Chalcedon beſtätigt. Der 28ſte Canon dieſer Synode macht zugleich erſichtlich, daß dem römiſchen Biſchofe deßhalb der Vorrang zuerkannt wurde, weil er ſeinen Sitz in der regierenden Stadt hatte; alſo nicht, weil er der Nachfolger Petri ſei. Seit nun Rom unter die

[1]) Vgl. Le Moyne, Varia Sacra, tom. I, p. 211—267; Leyden 1685.

Herrſchaft der Barbaren gerathen, hat es aufgehört, die regierende Stadt zu ſein, und demzufolge auch der Biſchof von Rom ſeine Vorrechte verloren, die nunmehr an jenen von Conſtantinopel übergegangen ſind; dieſer kann ſich nunmehr mit Recht den ökumeniſchen Patriarchen nennen und hat die Macht, die drei übrigen Patriarchen zu richten. Ähnlich lauten andere griechiſche Stimmen aus dem dreizehnten Jahrhunderte. Der Geſchichtſchreiber Johannes Cinnamus [1]) leitet das Papſtthum, d. i. den Vorrang des römiſchen Biſchofes vor allen übrigen, von einer Verleihung Conſtantin's ab; da nun der römiſche Biſchof von den Nachfolgern Conſtantin's ſich losgeſagt habe, ſo könne er auch das von dieſem an die römiſche Kirche übertragene Recht nicht mehr beanſpruchen. Der abendländiſche Kaiſer, der dem Papſte als Reitknecht diene, ſei kein wahrer Kaiſer, ſondern entehre den kaiſerlichen Rang durch ſeinen erniedrigenden Dienſt, wie umgekehrt der Papſt, welcher Kaiſer einzuſetzen ſich anmaßt, durch ſeinen Hochmuth ſich verabſcheuungswürdig mache. Noch feindſeliger äußerte ſich der Patriarch Michael Anchialus (1169—1177), als der Kaiſer Manuel 1166 eine Synode zuſammenberief, um über die Unionsanträge römiſcher Abgeordneten zu berathen, welche nicht mehr verlangten, als daß die Griechen den Primat des Papſtes anerkennen, Appellationen an denſelben verſtatten und im Kirchengebete ſeiner eingedenk ſein möchten. Die Synode lehnte dieſe Bedingungen ab, und der Patriarch behauptete in einer dem Kaiſer überreichten Denkſchrift, daß der römiſche Biſchof gar kein Recht habe, ſich den Nachfolger Petri zu nennen, da Petrus nicht ſo ſehr Lehrer von Rom, als vielmehr Lehrer der ganzen Welt geweſen; daß Antiochien als erſter Sitz Petri den Primat weit eher beanſpruchen könnte; daß der Papſt nicht nur für kein Kirchenhaupt, ſondern überhaupt nicht einmal für einen Prieſter gelten könne; daß er, weit entfernt, Andere heiligen zu können, ſelber der Heiligung durch Andere bedürfe u. ſ. w.

Die lateiniſchen Theologen ermangelten natürlich nicht, die Primatialgewalt der römiſchen Kirche eifrigſt zu vertheidigen. So hatten bereits Ratramnus und Äneas aus der Geſchichte der älteren Kirche den Vorrang und die höchſte Jurisdiction des römiſchen Biſchofes in allen allgemeinen Angelegenheiten der Kirche als ununter-

[1]) Historiar. lib. V, p. 99, ed. Venet.

brochen geübtes und unverlierbares Recht nachzuweiſen geſucht. Rom iſt — bemerkt Ratramnus [1]) — vom Herrn ſelber zur Hauptſtadt der chriſtlichen Welt auserſehen worden; wie Jeruſalem der Schauplatz des Lebens und Wirkens Chriſti war und ſein Grab umſchließt, ſo bewahrt Rom das Grab, das Gedächtniß und die Lehre der Apoſtelfürſten, als das Jeruſalem der ecclesia peregrinans, gleichwie Chriſtus im himmliſchen Jeruſalem der verklärten Kirche thront. Die auszeichnenden Prärogativen der römiſchen Kirche ſind auch von jeher anerkannt worden, und es iſt gegen alles Recht und Herkommen, wenn die byzantiniſchen Kaiſer aus Eiferſucht gegen Rom dem Patriarchen von Byzanz einen Rang neben oder über dem römiſchen Biſchofe zuweiſen wollen. Von jeher iſt in den allgemeinen Kirchenverſammlungen dem Papſte oder ſeinem Legaten der Vorſitz eingeräumt worden. Der griechiſche Kirchengeſchichtsſchreiber Sokrates bemerkt, daß die von Arianiſchen Biſchöfen zu Antiochien gehaltene Synode gegen die kirchliche Regel verſtieß, weil weder der Papſt Julius, noch ein Stellvertreter deſſelben anweſend war. Auf dem Concil zu Sardica, welches in einer aſiatiſchen Provinz gehalten worden (Ratramnus verwechſelt Sardica mit Sardes), wurde beſchloſſen, daß ein von den Biſchöfen ſeiner Provinz entſetzter Biſchof an den römiſchen Biſchof appelliren könne. Euſebius von Cäſarea erzählt in ſeiner Lebensbeſchreibung des heiligen Silveſter, daß Kaiſer Conſtantin dem Biſchofe der römiſchen Kirche das Privilegium verliehen habe, Haupt aller Prieſter des römiſchen Reiches zu ſein, wie der König Haupt aller Richter iſt. Der auf der Synode zu Epheſus ungerechter Weiſe abgeſetzte Patriarch Flavianus appellirte an Papſt Leo, auf deſſen Ausſpruch die Kaiſer Valentinian und Marcian den Widerruf der Verhandlungen zu Epheſus anbefahlen. Die aus dieſem Anlaß an Leo gerichteten kaiſerlichen Schreiben ſprechen die unumwundenſte Anerkennung des römiſchen Primates aus: der römiſche Biſchof nehme den erſten Rang unter den Biſchöfen ein; ihm ſtehe es zu, Synoden zuſammenzurufen und zu leiten. In einem Briefe an ſeinen Vater Theodoſius anerkennt Valentinian den römiſchen Biſchof als Inhaber des Stuhles Petri und höchſten Richter in Glaubensſachen. Der Papſt Leo läßt dem Biſchof Anatolius von Conſtantinopel Weiſungen zugehen, wie

[1]) Contra Graecorum opposita, lib. IV, c. 8 ff.

derſelbe ihn auf dem Concil zu vertreten und in Gemeinſchaft mit den römiſchen Legaten zu handeln habe u. ſ. w.; den Legaten weist Leo in einer Zuſchrift an die Synode von Chalcedon den in ſeinem Namen einzunehmenden Vorſitz zu. Die an den Biſchof Anaſtaſius von Theſſalonicä erlaſſene Rüge Leo's beweist, daß der Papſt nicht bloß für das Abendland, ſondern auch in den griechiſchen Diöceſen als oberſter Richter in kirchlichen Angelegenheiten galt. Der Biſchof von Conſtantinopel errang erſt allmählig den zweiten Rang nach dem Papſte, aber nur als Ehrenrang vermöge ſeines Sitzes in Neu-Rom und unbeſchadet der Machtbefugniſſe des römiſchen Biſchofes, wie aus der Pragmatik Juſtinian's und aus dem Berichte des Kirchenhiſtorikers Sokrates deutlich erhellt. Demnach erkennt auch der Biſchof Acacius in ſeinem Schreiben an den Papſt Simplicius deſſen apoſtoliſche Vollgewalt über alle Kirchen unumwunden an; und der Papſt Felix übt dieſe Gewalt gegen Acacius ſelber aus, indem er ihn wegen Verletzung der kirchlichen Canonen und ſchlechter Verwaltung ſeines Amtes zur Rechenſchaft zieht.

In gleicher Weiſe citirt Äneas von Paris [1]) eine Reihe von Ausſprüchen und Zeugniſſen aus den älteren Zeiten ſeit der erſten allgemeinen Kirchenverſammlung zu Nicäa. In der Einleitung zu den Acten dieſes Concils wird geſagt, daß die römiſche Kirche ihren Vorrang nicht erſt durch einen Synodalbeſchluß, ſondern durch Chriſtus ſelber erhalten habe, weil ſie die Kirche des Felſenmannes Petri iſt, über welchem die Kirche Chriſti erbaut iſt. In den Canonen des Papſtes Silveſter heißt es, daß die erſte Kathedra von Niemand, weder vom Klerus, noch vom Kaiſer, noch von Königen gerichtet werde. Weiters werden allegirt: Can. apost. de primatu Episcoporum c. 35; conc. Nic. I, can. 6. 7; conc. Constantinop. I, can. 2; conc. Sardic. can. 3. 4; die Anrede des Papſtes Silveſter an das Concil zu Nicäa (Canones Silvestri c. 3); die Briefe des Papſtes Gelaſius an den Kaiſer Anaſtaſius (epist. 8) und an die Dardaniſchen Biſchöfe (ep. 13), an die Biſchöfe des Orients (ep. 15), an den römiſchen Legaten Fauſtus zu Conſtantinopel (ep. 4 in Concil. Chalced. pars III); die Schreiben Leo's an Kaiſer Marcian (ep. 6), an den Biſchof Anatolius (ep. 5), an die Synode von Chalcedon (ep. 16); der Ausſpruch der Synode von Chalcedon,

[1]) Adversus Graecos c. 87 ff.

welche den Papſt Leo den Archiepiscopus primae sedis und ſein Bekenntniß die Confessio Petri nennt; endlich das Schreiben des Papſtes Gregor I. an den Biſchof Johannes von Syrakus (Epist. lib. VII, ep. 64). Schließlich wird noch erwähnt, wie Conſtantin, weil er es für unzukömmlich hielt, daß zwei Herrſcher in Einer Capitale thronen ſollten, freiwillig Rom verlaſſen, das römiſche Gebiet ſammt einem großen Theile der übrigen Provinzen dem apoſtoliſchen Stuhle unterworfen und dieſen ſeinen Willen in einer Schenkungsurkunde verewigt, deren Abſchriften durch das ganze Reich verbreitet werden.

Dieſe letzterwähnte Schenkungsurkunde wird in dem langen Schreiben, mit welchem Leo IX. auf die Schmähungen des Michael Cärularius antwortete [1]), ausführlich mitgetheilt, um den Beweis zu liefern, daß die in derſelben theils als bereits beſtehend vorausgeſetzten, theils in Kraft der Schenkung an den Papſt übertragenen Rechte nicht durch Urſurpation und Mißbrauch erworben worden, ſondern aus dem Range des Papſtes als Nachfolgers Petri und aus der verehrungsvollen Anerkennung dieſes Ranges erwachſen ſeien. Daß Petrus in der That einen auszeichnenden Vorrang vor den übrigen Apoſteln hatte, wird ausführlich aus verſchiedenen Stellen der Schrift gezeigt. Als Petrus den Hauptmann Cornelius bekehrt, ergoß ſich über dieſen und ſein ganzes Haus die Fülle des heiligen Geiſtes, noch vor Ertheilung der Taufe; von keinem der anderen Apoſtel wird etwas Ähnliches berichtet. Keinem Apoſtel und keinem Heiligen außer Petrus iſt bis jetzt eine ſolche Fülle von Gnadengaben zu Theil geworden, daß ſelbſt der Schatten ihrer Körper Kranken und Leidenden ſich heilskräftig erwies. Die römiſche Kirche iſt niemals durch ſolche Vorgänge befleckt worden, wie die griechiſche in den Zeiten der Bilderſtürmerei; unter Obſorge der Päpſte hat ſich das Abendland reiner von Häreſien erhalten, als die griechiſche und orientaliſche Kirche, aus welcher im Laufe der Zeiten allmählig mehr als 90 Secten aufgetaucht ſind. Möge Cärularius, welcher über die römiſche Kirche zu Gericht ſitzen will, ſich erinnern, wie viel Schlimmes bereits von dem Sitze, den er einnimmt, ausgegangen! Möge er ſich erinnern, welche Männer er in der Reihe ſeiner Vorgänger zählt, einen Euſebius von Nico-

[1]) Hardouin Concil., tom. VI, P. I, p. 927—947.

medien, einen Macedonius, Eudoxius, Demophilus, lauter Arianiſch geſinnte Biſchöfe; den Cyniker und Apollinariſten Maximus; einen Arſacius, Neſtorius, Acacius, Anthimus, Eutychius, einen Johannes voll des ehrgeizigſten Hochmuthes, einen Pyrrhus, welchen der heilige Papſt Martin ſammt ſeinen Geſinnungsgenoſſen Cyrus, Sergius, Paulus von Conſtantinopel verdammen mußte u. ſ. w. Leo will zwar nicht glauben, daß, wie allgemein geſagt, wirklich einmal ein für einen Eunuchen gehaltenes Weib auf den Patriarchenſtuhl von Conſtantinopel erhoben worden ſei; findet es aber anſtößig genug, daß mit Außerachtlaſſung des ausdrücklichen Verbotes des Concils von Nicäa Eunuchen zu Prieſtern geweiht werden und zur biſchöflichen Würde aufſteigen können.

In dem Mitgetheilten iſt das Weſentlichſte von dem enthalten, was bis auf Thomas von römiſcher Seite auf die Angriffe der Griechen wider den Primat des römiſchen Biſchofes erwidert wurde [1]). Die bei den Griechen üblich gewordene Rede, es ſei nicht zu ertragen, daß der Papſt in ſtolzer Vornehmheit die höchſten Würdenträger der Kirche meiſtere, wurde von Gregor IX. mit dem Vorwurfe erwidert, daß die griechiſche Kirche eben durch ihre Losreißung von der römiſchen um ihre Freiheit gekommen und durch ein göttliches Gericht zur Magd der weltlichen Gewalt erniedrigt worden ſei. Übrigens zeigte der beharrliche und oft wiederholte Widerſpruch der griechiſchen Prälaten gegen die kirchliche Oberhoheit des Papſtes hinlänglich, worin der tiefſte Grund der ſtets wachſenden Entfremdung beider Kirchen lag.

Die häufigen Disputationen der Lateiner mit den Griechen führten zu einer präciſen Formulirung der den Primat betreffenden Frage. Um drei Puncte handelt es ſich — heißt es in dem bereits erwähnten Tractatus contra Graecos vom Jahre 1252 [2]) — in der den Vorrang der römiſchen Kirche betreffenden Frage: Wann, von wem und über wen hat der römiſche Biſchof ſeine Gewalten empfangen? Er hat ſie von Chriſtus als legitimer Nachfolger Petri; die Ausübung der Primatialgewalt aber datirt von der erſten allgemeinen Kirchenverſammlung her, auf welcher jeder Kirche nach

[1]) Bei Anſelm von Havelberg: Dialog. IV, 5 ff. findet ſich nichts, was nicht ſchon in den bisher beſprochenen Schriften enthalten wäre.

[2]) Canisii Lectiones antiquae, ed. Basnage, tom. IV, p. 60.

Maaßgabe ihrer Beziehung zu den Apoſteln Rechte und Privilegien zuerkannt wurden; ſeine weltliche Gewalt und Würde hat der Papſt von glaubenstreuen Kaiſern ſeit den Zeiten des heiligen Silveſter. So als erſter Biſchof der Kirche mit einer Fülle von Gewalten ausgeſtattet und allgemein anerkannt, fieng er an, ſein Recht frei über Alle und aller Orten auszuüben. In Kraft dieſer Machtfülle hat er zwei Patriarchen von Conſtantinopel, den Photius und noch einen Anderen (Anthimus) abgeſetzt und mehrere Andere excommunicirt. Aus eben demſelben Grunde ſind auch ſeinen Legaten vor Eintritt des Schisma in Byzanz jederzeit die größten Ehren erwieſen worden; der Kaiſer ſelbſt ſtieg von ſeinem Pferde und führte das Pferd des Legaten bis zu dem ſogenannten Pallaſte der Cardinäle. Wollen die Griechen den Vorrang der römiſchen Kirche nicht anerkennen, ſo müſſen ſie auch den übrigen apoſtoliſchen Patriarchalkirchen ihren kirchlichen Rang abſprechen. Der ſchismatiſche Patriarch von Conſtantinopel kann ſeinen angemaßten Vorrang über die übrigen Kirchen des Orients mit nichts beweiſen. Die Concilien nennen allenthalben den Sitz Petri als die erſte Kirche; der byzantiniſche Patriarch konnte ohne Zuſtimmung des Papſtes kein Concil berufen oder auflöſen. Die wider den römiſchen Papſt erhobene Beſchuldigung der Häreſie müßte auf einem allgemeinen Concil ausgeſprochen werden, um Geltung zu haben; dieß iſt bezüglich des Filioque nicht geſchehen, und ſo lange es nicht geſchieht, behauptet der Papſt nach kirchlichem Rechte ſeine bisher geübten kirchlichen Gewalten. So wurde es von jeher gehalten; ſo haben auch Dioskorus und Eutyches, obwol Beklagte, auf der Synode von Chalcedon die ihnen gebührenden Sitze eingenommen und wurden, bis über ſie entſchieden war, Venerabiles Patres und Sanctissimi genannt.

Thomas beſpricht die Frage vom römiſchen Primat an mehreren Stellen; in ſeinem Werke contra gentes beweist er, daß es einen Primat in der Kirche geben müſſe — in der Schrift contra errores Graecorum, daß der römiſche Biſchof der rechtmäßige Träger der Primatialgewalt ſei. Die Gründe für die Nothwendigkeit eines Primates überhaupt [1]) ſind vielleicht mehr gegen die abendländiſchen Sectirer Tanchelm, Katharer, Waldenſer u. ſ. w., als gegen die

[1]) Gent. IV, c. 76.

Griechen gerichtet; jedenfalls aber paſſen ſie auch als Antwort auf die Auslaſſungen eines Nilus Doxopatrius, welche wir bereits kennen gelernt haben. Wie die Kirche muß auch das chriſtliche Volk Eins ſein; wie nun das gläubige Volk einer Diöceſe im Biſchofe ſeine Einheit hat, ſo die Gläubigen aller Diöceſen in einem gemeinſamen Haupte der ganzen Chriſtenheit. Ein ſolches gemeinſames Haupt iſt zur Erhaltung der Einheit in der Lehre nothwendig; daher läßt ſich nicht denken, daß Chriſtus kein Oberhaupt der Kirche ſollte eingeſetzt haben. (Jeſai. 5, 4.) Die Kirche muß die denkbar beſte Verfaſſung erhalten haben; dieſe iſt aber die monarchiſche. Die ſtreitende Kirche muß die triumphirende Kirche abbilden; in dieſer iſt aber Ein Herr (Offenb. 21, 3), mithin auch in der ſtreitenden Kirche Ein höchſtes Haupt als ſichtbares Abbild des Hauptes der verklärten Kirche. Man kann nicht ſagen: Chriſtus bedürfe keiner Repräſentation durch ein ſichtbares Haupt. Denn mit demſelben Grunde könnte auch geſagt werden, er bedürfe keiner Prieſter und Spender der Sacramente, da er ſelber der Hoheprieſter iſt und in ſeiner Kraft das Opfer auf dem Altare täglich conſecrirt wird. Für die Übertragung der kirchlichen Oberhoheit an Petrus beweiſen die Stellen Joh. 21, 17; Luc. 22, 32; Matth. 16, 19; für ihre Fortſetzung in den Nachfolgern Petri Jeſai. 9, 7 in Verbindung mit Matth. 28, 20. Die Beſtreitung des Primates von Seite der Griechen iſt ihrer Läugnung des Ausganges des heiligen Geiſtes vom Sohne analog, weil auch das Verhältniß des Primates zur allgemeinen Kirche eine Nachbildung des Verhaltens Chriſti und ſeines Wirkens auf die Kirche durch ſeinen Geiſt iſt. Dem Primate Roms in der allgemeinen Kirche gibt die griechiſche Kirche Zeugniß; denn auf der Synode zu Chalcedon rief die ganze Verſammlung einmüthig: Leo sanctissimus, apostolicus et oecumenicus Patriarcha per multos annos vivat! Und Chryſoſtomus ſagt (hom. 55 in Matth.): „Der Sohn Gottes hat dem Petrus die Gewalt über alle Welt übergeben, ja er hat einen ſterblichen Menſchen, da er ihm die Schlüſſel des Reiches Gottes übergab, mit der Macht über Alles, was im Himmel iſt, ausgerüſtet.“ „Dem Jakobus hat er einen beſtimmten Ort als Machtbereich angewieſen, den Petrus hat er zum Lehrer des ganzen Erdreiches verordnet (hom. 87 [88] in Joann.); er hat ihm Gewalt gegeben über alle Söhne Gottes, und nicht bloß wie dem Moſes über jene eines beſtimmten Volkes“

(hom. sup. act. apost.). Der Papſt vereinigt in ſich die Fülle der kirchlichen Gewalten. Cyrillus ſagt: „Wie Chriſtus den Scepter der alle Gewalten und Mächte überſteigenden Gewalt über die Kirche der Völker vom Vater empfangen, ſo hat er die Fülle ſeiner Gewalten an Petrus und ſeine Nachfolger übertragen. Der von Einem der himmliſchen Drei zur perſönlichen Einheit mit Gott erhobene und himmliſch verklärte Menſch Jeſus iſt durch Weihe und Gewaltübertragung in Petrus und ſeiner Kirche repräſentirt.“ Eben ſo bezeugt Chryſoſtomus [1]), daß dem Petrus die Fülle der kirchlichen Gewalt übertragen worden ſei. Daß die Gewalt Petri und ſeiner Nachfolger eine Stellvertretung Chriſti ſei, beſtätigt der Ausſpruch der Synode von Conſtantinopel, welche den Biſchof der Roma antiqua als höchſten Richter bei Anklagen wider Biſchöfe erkennt, da Petrus allein vermöge der ihm eingehändigten Schlüſſel vollkommen frei an Gottes Statt über die Vergehen der Biſchöfe richten könne. Cyrill von Jeruſalem läßt Chriſtum zu Petrus ſagen: „Du wirſt eine beſtimmte Zeit regieren, ich ohne Ende mit allen Jenen, die ich an deine Stelle ſetzen werde, durch Weihe und Gewaltübertragung vollkommen mit ihnen ſeiend, wie mit dir.“ Cyrillus von Alexandrien ſagt, daß die Apoſtel in ihren Evangelien und Briefen beſtätigt haben, Petrus und ſeine Kirche vertrete in Allem, was die Lehre betrifft, Gottes Stelle, und daß ſie ihm in allen Verſammlungen, in allen Ernennungs- und Beſtätigungsangelegenheiten die oberſte Entſcheidung eingeräumt haben. Petrus, d. i. der Papſt, behaupte mit göttlichem Rechte den Vorrang, vor welchem alle Primaten der Welt wie vor Jeſus Chriſtus das Haupt neigen. Chryſoſtomus ſagt, daß Petrus an Chriſti Stelle den Apoſteln zu befehlen habe. Dem Papſte ſteht die höchſte Entſcheidung in Glaubensſachen zu. Cyrillus Alexandrinus ſagt, daß wir, um mit unſerem Haupte, dem apoſtoliſchen Throne der römiſchen Biſchöfe, vereinigt zu bleiben, bei dieſem Anfrage zu halten haben über das, was wir glaubend feſthalten ſollen. Maximus nennt in ſeinem Rundſchreiben an die orientaliſchen Biſchöfe die römiſche Kirche die Sonne, von welcher das Licht der katholiſchen Wahrheit ausgehe. Der römiſche Primat ſteht über allen Patriarchen; nach Cyrillus kann er nur von jenem gerichtet und getadelt werden, der ihn

[1]) Nach Guyard wäre „Chryſologus“ zu leſen.

gegründet; Chryſoſtomus (hom. sup. act.) nennt ihn den hochheiligen Gipfel des apoſtoliſchen Thrones, den guten Hirten.

Thomas hatte dieſe patriſtiſchen Nachweiſungen jenem Werke entlehnt, welches ihm Papſt Urban zur Durchſicht geſendet hatte. Die darin enthaltenen Stellen der griechiſchen Väter waren vermuthlich aus einem jener Sammelwerke genommen, deren im Mittelalter mehrere aus lateiniſchen Kirchenvätern und aus den lateiniſchen Überſetzungen der griechiſchen Concilienverhandlungen und Kirchenväter zuſammengetragen wurden. Daß nun ſolche Zuſammenſtellungen nicht immer ganz zuverläßig waren, davon liefern mehrere von Thomas in gutem Glauben beigebrachte Zeugniſſe der griechiſchen Kirche zu Gunſten des römiſchen Primates einen Beweis. Launoy [1]) macht zwölf ſolche Allegate namhaft, welche theils nicht ganz ſo lauten, wie Thomas in ſeiner Quelle las, theils aus dem Contexte geriſſen in einem anderen Sinne genommen werden, als ſie gemeint ſind, theils endlich unächt und unterſchoben ſeien, ungerechnet die verſchiedenen Stellen, welche nicht nur in der Schrift contra errores Graecorum, ſondern zum Theile auch in dem Commentare über die Sentenzen (4 dist. 24, qu. 3, art. 2), in der Abhandlung contra Impugnantes Religionem und in der Catena aurea (zu Matth. c. 16) dem Cyrillus Alexandrinus zugeſchrieben werden, ohne daß ſie in den vorhandenen vierzehn Büchern der Thesauri, aus welchen ſie citirt werden, ſich fänden. Man könnte vielleicht mit Bellarmin [2]) ſagen, daß die betreffenden Stellen aus einem verloren gegangenen Buche der Thesauri entnommen geweſen ſeien. Dawider ſpricht aber — wie Launoy bemerkt —, daß Thomas ausdrücklich das zweite Buch der Thesauri citirt; ferner, daß er ſelber in ſpäteren Schriften die genannten Citate ſtillſchweigend fallen läßt, und zwar an Orten, wo ſich ihm die Berufung auf die Autorität ſehr nahe gelegt hätte; ſo an mehreren Stellen ſeiner Summa theologica — ſo in quodl. 9, art. 9. Er muß alſo — ſchließt Launoy [3]) — ſpäter ſich ſelber von der Unächtheit der angeblichen Ausſprüche des Cyrillus überzeugt haben. Der gelehrte Dominicaner de Rubeis

[1]) Epist. ad Paulum Ratuynum, opp. (Genfer Ausgabe 1730), tom. V, P. I, p. 19 ff.

[2]) De Romano Pontifice, IV, c. 3.

[3]) A. a. O., Ep. 1 ad Antonium Faurium, p. 2.

(de Rossi) gibt dieß zu, weist aber nach [1]), daß jene mehreren Stellen des Cyrillus eigentlich nur die einzelnen Sätze einer einzigen längeren Stelle waren, welche sich vollständig in einer anderen Streitschrift gegen die Griechen, von Banacursius, einem Zeit- und Ordensgenossen des heiligen Thomas verfaßt (um a. 1260), mitgetheilt finde. Was die übrigen Bemängelungen anbelangt, so betreffen drei derselben unrichtige Allegate aus den Canonen der Synoden von Constantinopel und Chalcedon; die vierte einen angeblichen Ausspruch des Cyrillus von Jerusalem; zwei weitere Texte, welche dem Maximus, man wisse nicht welchem, zugeschrieben werden, fänden sich gleichfalls nicht, die übrigen sechs aus Chrysostomus seien nur zur Hälfte ächt, ohne jedoch so zu lauten, und so viel zu beweisen, als Thomas meint. Denn in der vorletzten der aus Chrysostomus angeführten Stelle: „Petrus soll den Aposteln vorstehen" fehle der Zusatz: „loco mei", welchen Chrysostomus angeblich Christo in den Mund lege; in der Stelle aus hom. 55 in Matth. werde eigentlich die göttliche Macht Christi bewiesen, der seiner Kirche das Amt der Sündenvergebung überträgt und unerschütterlichen Bestand verheißt; die Stelle aus hom. 87 in Joann. soll nur besagen, daß Petrus als der Mund der Apostel für die Übrigen zu reden habe. Die zwei angeblich aus den Homilien über die Apostelgeschichte entnommenen Stellen seien geradezu unterschoben; die Stelle aus des Chrysostomus angeblichem Responsum ad consulta Bulgarorum gebe der Vertheidiger ihrer Ächtheit, der Dominicaner Guyard [2]),

---

[1]) Dissertationes praeviae ad Summam theol. S. Thomae Aqu. Diss. V, c. 4.

[2]) Guyard gehörte nebst Vincentius Baro und Nicolajus zu denjenigen, welche zunächst gegen Launoy als Gegner auftraten. Baro ließ zu Paris 1666 ein Buch erscheinen, dessen Absicht aus dem Titel erhellt: Libri quinque apologetici pro religione, utraque Theologia, moribus ac juribus ordinis Praedicatorum adversus Theophili Raynaldi tres, totidem Petri de Alva libros, aliquot epistolas Launoii, expostulationes Carterii aliosque. Quinta pars manuductionis ad analyticam Theologiam etc. Die Antwort Launoy's ist in seiner epistola ad Fortinum opp., tom. V, P. II, p. 148—208 enthalten, und bezieht sich, soweit ihr Inhalt hieher gehört, vornehmlich auf die schon besprochenen Citate aus Cyrill's Thesaurus. Launoy macht aber bei dieser Gelegenheit auch mehrere andere Citate in der Summe des heiligen Thomas namhaft, welche nicht zu verificiren seien; so eine Berufung auf Cyprian in 3 qu. 74, art. 4; — auf Hieronymus in

ſelber Preis, wenn er ſagt, daß die handſchriftliche Abkürzung Chryso. nicht Chryſoſtomus, ſondern Chryſologus zu leſen wäre, bei welchem letzteren übrigens die betreffende Stelle auch vergeblich geſucht werde.

Wir würden fürchten, in der Mittheilung dieſer Bemängelungen bereits zu umſtändlich geworden zu ſein, wenn ſie nicht ein geſchichtliches Intereſſe hätten. Das endgültige Reſultat der von Launoy wider die angeführten Zeugniſſe aufgerufenen Kritik iſt in der That ein ſehr unerhebliches. Richtig iſt, daß die dem Cyrillus von Jeruſalem in den Mund gelegten Worte in deſſen Werken nicht zu finden ſind; die Citate aus Maximus hingegen laſſen ſich faſt förmlich nachweiſen [1]). Geſetzt, daß die Zeugniſſe, welche als Stellen aus des Chryſoſtomus Homilien über die Apoſtelgeſchichte vorgeführt werden, ihrem Wortlaute nach ſich nicht vorfinden, ſo iſt damit noch nicht bewieſen, daß ſie geradezu erfunden ſeien. Chryſoſtomus bedient ſich, von Petrus redend, allerdings nicht des Ausdruckes: Vertex beati apostolici throni; wol aber heißt es hom. 6 in Act. n. 1: *Ἅγιος οὗτος ὁ κορυφαῖος τοῦ μακαρίου χοροῦ*, und augenſcheinlich hat ſich nur der Überſetzer geirrt, der *θρόνου* ſtatt *χοροῦ* las. Die andere Stelle findet ſich zwar nicht in den Homilien über die Apoſtelgeſchichte, wol aber, dem Sinne nach, jedoch ausführlicher in hom. 55 (56) n. 2 in Matth. [2]), und ſagt wenigſtens zum Theile dasjenige, was in Thomas' Citate dem Chryſoſtomus in den Mund gelegt wird; nämlich: daß Petrus beſtimmt war, Be-

---

Suppl. qu. 2, art. 2; — Auguſtinus qu. 4, art. 2; — Gregor d. Gr. qu. 9, art. 2; — Hieronymus qu. 15, art. 3. — Eine weitere Entgegnung Baro's wies Launoy in ſeiner höchſt ausführlichen ep. ad Ludovicum Maraesium (l. c. p. 319—411) ab. Nicolajus antwortete auf eine ihn betreffende Bemerkung Launoy's (in deſſen ep. ad Faurinum) mit einem Excurſe, welchen er der von ihm neubeſorgten Ausgabe der Catena aurea 1668 beiſchloß: Appendix pro Cyrilli testimonio contra nugas Launoianas vindicando. Von Guyard erſchien: Dissertatio, utrum S. Thomas calluerit linguam graecam; sequuntur observationes in tres priores Launoii epistolas et in 2 epistolam ad Thomam Fortinum.

[1]) Vgl. S. Maximi Confessoris Opera ed. Combefis, Paris. 1675, tom. II, p. 72. 73, woneben aus tom. I in der Vita Maximi pag. XLII u. XLIV — und tom. II, p. 76 berückſichtigt werden möge.

[2]) S. Chrysostomi opp. (ed. Montfaucon), tom. VII, p. 567. 568.

lehrer der ganzen Welt zu werden, während Moſes nur Ein Volk beherrſchte. Man kann ſomit das Citat kein unterſchobenes nennen; es iſt nur ſein Ort unrichtig angegeben. Eben ſo iſt es verfehlt, wenn Launoy den Sinn der übrigen Allegate aus Chryſoſtomus (sup. Matth. hom. 55, sup. Joann. hom. 87) durch vergleichende Zuſammenhaltung mit Stellen aus anderen Werken deſſelben Kirchenlehrers abzuſchwächen ſucht, und das consilium loquentis in letzteren für die Deutung der erſteren maaßgebend macht. Weil Chryſoſtomus im dritten Buche de sacerdotio ſage, daß allen Apoſteln die Gewalt der Sündenvergebung zu Theil geworden ſei, ſoll die in hom. 55 sup. Matth. erwähnte Übergebung der Schlüſſel des Himmelreiches an Petrus, welche Chryſoſtomus gleichfalls auf die Macht der Sündenvergebung deute, keine jurisdictionelle Prärogative des Apoſtels Petrus ausdrücken können. Es fragt ſich vielmehr, ob ſie dieſen Vorrang nicht ausdrücken wollen? Und dieß iſt nicht nach der Erklärung, welche Chryſoſtomus in hom. 55 nebenher gibt, ſondern nach dem, wie er an dieſer und anderen Stellen die Stellung Petri zu den übrigen Apoſteln auffaßt, zu entſcheiden. Daß er an der genannten Stelle die Schlüſſelgewalt auf die Vergebung der Sünden reſtringirt, erklärt ſich aus ſeiner Abſicht, die göttliche Gewalt Chriſti hervorzuſtellen, welcher aus eigener Macht an Petrus eine Gewalt überträgt, welche kein Menſch, ſondern nur Gott verleihen kann. Daß es aber gewiß nicht in ſeinem Sinne lag, die Verleihung der Schlüſſel des Himmelreiches auf eine dem Petrus mit den übrigen Apoſteln in gleichem Grade zukommende Gewalt zu deuten, geht aus hom. 6, 1 sup. act. hervor, wo es von Petrus heißt: Hic Sanctus, beati chori princeps, amator Christi, ardens discipulus, cui commissae sunt claves regni coelorum, qui revelationem spiritualem accepit.... Im Zuſammenhange dieſer Stelle iſt Petrus als erſter Bekenner der Gottheit Chriſti und Fürſt der Apoſtel der Inhaber der Schlüſſel des Himmelreiches. Daraus geht nun auch hervor, was von der Bemängelung jener Stelle zu halten iſt, in welcher Launoy das „loco mei“ als unterſchoben anzeigt, offenbar in der Meinung, daß damit die ſpecifiſche Machtvertretung Chriſti durch Petrus und deſſen Nachfolger als ein dem heiligen Chryſoſtomus fremder Gedanke erſichtlich gemacht werde. Das Wahre iſt, daß dem heiligen Kirchenlehrer der Gegenſatz zwiſchen Gallicanismus und Curialſyſtem etwas ganz Fremdes war, daher

es ihm auch nicht in den Sinn kam, daß ſeine unbefangene Äußerung, den Petrus und Jacobus betreffend (hom. 85 sup. Joann.) irgend einmal durch eine ſo künſtliche Auslegung, wie jene Launoy's, abgeſchwächt werden würde. Chryſoſtomus ſagt ausdrücklich: Wie Jacobus das Bisthum zu Jeruſalem empfieng, ſo wurde Petrus dem ganzen Erdkreiſe als Lehrer vorgeſetzt. Damit nun daraus nicht eine ſpecifiſche Vertretung Chriſti durch Petrus ſich ergebe, muß nach Launoy die Stelle aus dem Contexte ſo erklärt werden, daß Petrus, den Chryſoſtomus den Mund der Apoſtel nennt, nur im Namen aller übrigen Apoſtel zur Welt zu ſprechen hatte [1]). Dieß möge hinreichen, die Mäkeleien des gelehrten Sorbonniſten zu charakteriſiren. Eine Mäkelei iſt es auch, wenn er ſich an dem Worte icumeraycos [2]) ſtößt, welches in der von ihm als fingirt

---

[1]) Die Einrede, daß nach des Chryſoſtomus Anſicht Chriſtus die oberſte kirchliche Regierungsgewalt nicht an Petrus allein, ſondern an das ganze Collegium der Apoſtel übertragen habe, wurde von den Griechen bereits im dreizehnten Jahrhunderte erhoben. Die Lateiner behaupteten dagegen, die von den Griechen citirten Texte ſeien durch den Erzbiſchof der Bulgaren Theophylakt corrumpirt worden, woneben aber noch unverfälſchte Exemplare in griechiſchen Klöſtern zu finden wären. Siehe tract. adv. Graecos, in Canisii Lect. Antiq., tom. IV, p. 55.

[2]) Das Wort icumeraycos iſt zweifelsohne in allen handſchriftlichen Exemplaren des opusc. 1 zu finden; ſonſt würden die Editoren den richtigen Ausdruck in die gedruckten Ausgaben geſetzt haben. Guyard (in ſeiner ſchon genannten Schrift: Utrum S. Thomas calluerit linguam graecam) will in dem Worte icumeraycos einen bloßen Druckfehler ſehen. Mit ſeiner Behauptung jedoch, daß Thomas des Griechiſchen ſehr kundig geweſen, drang er ſelbſt bei ſeinen eigenen Ordensgenoſſen nicht durch. Baro und Nicolajus widerſprachen ihm, und letzterer mahnte ihn ab, auf Vertheidigung einer unhaltbaren Sache zu beſtehen; bereits Sixtus von Siena hatte ſich über dieſen Punct entſchieden und unzweideutig erklärt. Guyard wollte indeß mit ſeiner Anſicht durchdringen, daß Thomas die oben erwähnten Stellen aus Cyrillus aus einem griechiſchen Exemplar der Thesauri überſetzt habe; daß Launoy dieß in Abrede ſtellte, war der Anlaß zur Abfaſſung von Guyard's Schrift. Thomas' ausgezeichnete Leiſtungen in Auslegung des Ariſtoteles machten es wol ſelbſt einem Erasmus unglaublich, daß Thomas nicht ſollte griechiſch verſtanden haben; andererſeits enthalten aber Thomas' Werke zu viele Belege für das Gegentheil, als daß ſich an ſeiner Unkunde des Griechiſchen zweifeln ließe. So z. B. die Herleitung des Wortes *μανία* von manere (2, 1 qu. 46, art. 8);

nachgewieſenen Acclamation der Väter von Chalcedon vorkommt, und unverkennbar ſo viel als oecumenicus (ökumeniſcher Patriarch) heißen ſoll. Mit Recht beſchwert ſich de Rubeis, daß Launoy, nachdem er die Acclamation als fictiv erklärt hat, nicht auf ein den Acten der Synode beigelegtes Schreiben verweist, in welchem Papſt Leo wirklich mit faſt denſelben Worten angeredet wird, welche Thomas irriger Weiſe für die Worte der acclamirenden Väter hielt [1]). Der Canon der Conſtantinopler Synode, welchen Thomas nach ſeiner Quelle citirt, beſagt in ſeiner Faſſung weſentlich daſſelbe, wie die entſtellte Relation, nämlich daß der Biſchof von Neu-Rom ſeinem Range nach der Zweite nach jenem von Alt-Rom ſein ſoll; dieſer wird demnach als der Erſte vorausgeſetzt, während die unrichtig gegebene Stelle eine feierliche Declaration deſſen enthält, was im ächten Texte ſtillſchweigend vorausgeſetzt iſt. Daſſelbe Allegat kommt auch in 4 dist. 24, qu. 3, art. 2 vor, und ſtimmt da etwas genauer mit dem authentiſchen Texte zuſammen. Der angebliche Beſchluß des Chalcedonenſiſchen Concils, daß angeklagte Biſchöfe letztlich an den Biſchof von Rom als ordentlichen Nachfolger des heiligen Petrus zu recurriren hätten, wird von Launoy als eine aus

---

ἄγιος von α — γη = quasi sine terra (2, 2 qu. 81, art. 8 und caten. aur. über Luc. 1, 49); epikia = ἐπὶ δίκαιον, quod est supra justum (2, 2 qu. 102, art. 2); Prophet von πρὸ pro, procul und φάνος i. e. apparitio, quia scilicet eis aliqua, quae sunt procul, apparent; διάβολος = circumsedens (comment. in Job, c. 1, lect. 2); archangelus von ἄρχος (ein gar nicht exiſtirendes Wort) = princeps, und angelus (ad 1 Cor. 15, lect. 3); orthodoxus = recte glorians, von orthos i. e. rectum, und doxa i. e. gloria (opusc. 24). Im Comm. zu Politic. lib. VIII, lect. 1, h: Mechanica ideo dicitur, quia mechari facit quodammodo intellectum circa ea, quae non sunt sibi propria u. ſ. w. Übrigens darf nicht überſehen werden, daß ſich auch viele richtige Erklärungen griechiſcher Ausdrücke bei Thomas finden, z. B. über ethos (2, 1 qu. 58, art. 1); eubulia (2, 2 qu. 51, art. 1), Stilbon = scintillans als Bezeichnung des Mercur (de coelo II, l. 12), sphatesis und cercisis (Phys. VI, lect. 3) u. ſ. w. Man kann alſo nicht ſagen, daß er des Griechiſchen gänzlich unkundig geweſen; aber ſo viel ſteht feſt, daß er es nicht methodiſch erlernt hat. In ähnlicher Weiſe urtheilen auch Vielmius (de Divi Thomae doctrina ac scriptis, 1564, neu edirt Vindobonae 1763), Tavella (de Laudibus S. Thomae, Genua 1738) u. ſ. w.

[1]) De Rubeis, Admonitio praevia ad opusc. contra errores Graecorum, c. 2.

can. 3 und 4 der Synode von Sardica zuſammengeſchmiedete Interpolation nachgewieſen. Das Concil von Chalcedon handelt bloß von Klageſachen der Kleriker (oder wol auch Biſchöfe), und bezeichnet Biſchof, Metropolit, Patriarch, oder ſtatt deſſen den Biſchof von Conſtantinopel als die drei aufeinanderfolgenden Inſtanzen; vom römiſchen Biſchofe als letzter Inſtanz iſt keine Rede. Was übrigens aus der Geſchichte der griechiſchen Kirche im fünften Jahrhunderte als Beweis für die Anerkennung und factiſche Ausübung der Primatialjurisdiction des römiſchen Biſchofes in Wahrheit vorgebracht werden konnte, hatten bereits Ratramnus und Äneas ausführlich hervorgehoben.

Der dritte Punct, welchen Thomas den Griechen gegenüber ſpeciell erörterte, betrifft den Gebrauch der Azymen in der lateiniſchen Kirche. Den Streit hierüber hatte Michael Cerularius angeregt, und bereits Cardinal Humbert, einer der drei nach Conſtantinopel geſchickten Apokriſiarien eine ausführliche Widerlegung der Vorwürfe abgefaßt (1054), mit welchen die Lateiner um der Azymen willen von den Griechen überſchüttet wurden [1]). Die Griechen behaupteten, der Gebrauch der Azymen gehöre unter die Judaiſtiſchen Obſervanzen der lateiniſchen Kirche. Humbert entgegnet, man müſſe zwiſchen fleiſchlicher und geiſtlicher Beobachtung des jüdiſchen Geſetzes unterſcheiden, ſonſt möchten auch die Griechen gar Vieles in ihrer kirchlichen und gottesdienſtlichen Praxis nicht rechtfertigen können. Wenn die Griechen ſagen, Chriſtus hätte allerdings zuerſt das Paſcha mit ſeinen Jüngern nach jüdiſcher Vorſchrift gefeiert, bei der Einſetzung des Abendmahls aber ein neues, vom jüdiſchen Paſcha verſchiedenes Paſcha eingeſetzt, ſo iſt dieß Alles richtig bemerkt, bis auf den Grund, aus welchem Chriſtus das Paſcha zuerſt nach jüdiſcher Art gefeiert, ehe er die Feier des chriſtlichen Paſcha eingeſetzt. Nach der Äußerung der Griechen wäre es bloß deßhalb geſchehen, um ſich nicht mit dem jüdiſchen Geſetze in Widerſpruch zu ſetzen, alſo aus Accommodation gegen etwas von ihm nicht Gebilligtes, als ob der göttliche Geſetzgeber des alten Bundes nicht derſelbe wäre mit dem

---

[1]) Contra Graecorum calumnias. Bibl. Magn. Patr. XI, p. 312—324. Auf Befehl des Kaiſers Conſtantinus Monomachus wurde Humbert's Schrift in's Griechiſche überſetzt; die daran ſich knüpfenden mündlichen Verhandlungen waren jedoch erfolglos, wie ſchon erzählt wurde.

Gotte des neuen Bundes; dieß führe auf die Irrthümer Marcion's und der Manichäer. Die Griechen behaupten weiters, die Azymen seien kein wahres Brot; das Wort ἄρτος = aufgetriebenes Gebäck (von αἴρω) zeige selber bereits an, daß der Sauerteig wesentlich zum Brote gehöre; die Azymen fallen in Eine Classe mit dem todten, unbelebten Steine [1]). Aber welche Seele, welcher Geist außer dem belebenden Geiste des lebendigen Gottes soll im consecrirten Brote gegenwärtig sein? Ist jene etymologische Deduction nicht abermals von manichäischem Geiste eingegeben? und wird in der Schrift des alten Testamentes sowol wie des neuen Bundes nicht auch das gewiß ungesäuerte Manna ein Brot genannt (2 Mos. 16; Psalm 77; Joh. 6)? Wurden nicht auch die ungesäuerten Schaubrote mit demselben Ausdrucke (lechem) benannt wie die gesäuerten Brote? Nennt nicht Moses die Azymen panes afflictionis (lechem pavini)? Die vom Propheten (Ezech. 4) auf Gottes Geheiß bereiteten Brote waren Azymen. Vergleicht nicht ein Grieche selber, Johannes Damascenus, in seinem Lobgesange auf die heilige Jungfrau die in ihrem Schooße reifende Frucht mit einem Azymus? Christus konnte das Pascha gar nicht mit gesäuertem Brote feiern; denn während der sieben Tage des Osterfestes war bei den Juden kein gesäuertes Brot zu finden; und derjenige, bei dem es sich gefunden hätte, wäre dem Tode verfallen gewesen. Sollte Christus, der nicht kam, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, gegen das Gesetz gehandelt haben? Hätten dann die Juden noch bedurft, ihn von Pilatus richten zu lassen? Würden sie ermangelt haben, ihn vor dem Volke wegen Verletzung des Gesetzes anzuklagen? Aber — wenden die Griechen ein — das ungesäuerte Brot ist ja ein lechem ovi (panis afflictionis), während das christliche Pascha

---

[1]) Die Griechen waren der Ansicht, daß die Azymen als etwas ganz Todtes und Unlebendiges kein geeignetes Element zur Darstellung des lebendigen Leibes Christi wären. Dawider richtet sich die Polemik eines bei d'Achery (Spicileg. I, p. 847—852) mitgetheilten Fragmentes einer disputatio contra Graecos: Wie verhält es sich mit der angeblichen Seele des gesäuerten Brotes nach der Consecration? Muß nicht in Folge der Transsubstantiation die ganze Kraft des Fermentes destruirt werden? Würde das Leben des Brotes nicht bereits vor der Consecration ertödtet, indem es zum Zwecke der Opferdarbringung zerschnitten wird u. s. w.

ein Brot der Freude ſein ſoll. Möchten ſie doch nachweiſen, daß das Ferment in einer einzigen Stelle der Schrift mit Ausnahme von Matth. 13, 33 tropiſch in einem anderen als ſchlimmen Sinne genommen werde (vgl. Amos 4, 5; Matth. 16, 6. 11; Marc. 8, 15; Luc. 12, 1; 1 Kor. 5, 6—8; Gal. 5, 9); oder im Gegentheile die Azymen irgendwo zur figürlichen Andeutung von etwas Schlimmem und Traurigen erwähnt werden?

Dieſelben bibliſchen Gründe, welche Humbert wider die Griechen vorbringt, finden ſich auch bei Anſelm von Canterbury [1]) und Anſelm von Havelberg [2]). Letzterer beantwortet im Beſonderen noch die Einwendung, daß die Päpſte Melchiades und Siricius ſelber die Darbringung geſäuerter Brote anbefohlen hätten. Nach der Anſicht des Havelberger Biſchofes beziehen ſich die Decrete der genannten Päpſte nicht auf die Abendmahlsbrote, ſondern bloß auf die Eulogien. Übrigens ſei die ganze Angelegenheit eine ſolche, in welcher das Urtheil der Discretion des Oberhauptes der Kirche und den Entſcheidungen der Concilien anheim geſtellt ſei; und ſo könnte ein bereits vorhandener älterer Concilienbeſchluß, der geſäuerte Brote anbefiehlt, immerhin wieder durch einen ſpäteren entgegengeſetzten widerrufen werden. Daß in der älteſten Zeit auch zu Rom geſäuerte Brote als Abendmahlselemente gebraucht worden ſein ſollen, findet Anſelm von Havelberg ſehr unwahrſcheinlich. Ihm ſcheint für die Entſcheidung dieſer geſchichtlichen Frage die Inſtanz, daß der Gebrauch der Azymen ſchriftgemäß ſei, weit wichtiger, als die von ſeinem Gegner aufgezählte lange Reihe von alten Päpſten griechiſcher Herkunft: Anakletus, Evariſtus, Telesphorus, Hyginus, Eleutherius u. ſ. w. Eben ſo wenig ſei darauf Gewicht zu legen, daß die griechiſche Praxis auch in Pontus, Thracien, in der Ruthe-niſchen Kirche beobachtet werde, da dieſe Kirchen meiſtentheils keine ſelbſtſtändige Tradition haben, ſondern von Conſtantinopel abhängig ſeien. In dem weitaus größeren Theile der kirchlichen Welt gelte die lateiniſche Praxis, die auch die conſtante Übung einer langen Reihe von Päpſten für ſich habe.

Thomas bemerkt hinſichtlich der Azymenfrage [3]), es ſei bloß

[1]) De azymo et fermentato. Opp. (ed. Gerberon) p. 200—203.

[2]) Dialog. III, 17. 18.

[3]) Gent. IV, c. 69.

vorgeſchrieben, daß Brot zur Conſecration verwendet werde. Unter das Genus des Brotes gehören geſäuerte und ungeſäuerte Brote; mithin können beide Arten von Brot giltig verwendet werden. Beide Arten von Brot laſſen eine ſymboliſche Beziehung auf das Sacrament zu, wie ſchon Gregor der Große bemerkt hat; die Azymen drücken aus, daß Chriſtus ohne fleiſchliche Vermiſchung empfangen worden; die Miſchung von Mehl und Sauerteig deutet an, daß Chriſtus wahrer Gott und wahrer Menſch ſei. Der Gebrauch der Azymen iſt angemeſſener; ſie ſollen die unbefleckte Reinheit des myſtiſchen Leibes Chriſti, d. i. der Kirche andeuten, gemäß 1 Kor. 5, 7. 8. — Der Einwand der Griechen aus Joh. 13, 1 ff.; 18, 28 läßt ſich leicht zurückweiſen; ante diem festum Paschae bedeutet den Vorabend, nicht des 14ten, ſondern des 15ten Niſan, und iſt die von den übrigen Evangeliſten erwähnte prima dies azymorum, an welchem die Juden das Oſterlamm opferten, während ſie am folgenden Tage, dem feierlichſten der ſieben Tage des Feſtes das Paſcha, d. i. die öſterlichen Azymen eſſen wollten, nicht aber das Oſterlamm. Geſäuerte Brote waren bereits am 14ten Tage des Monates Niſan verboten. Mithin ſtand Chriſto auch nach Johann. Ev. nur ungeſäuertes Brot zu Gebote. Daß Chriſtus beim letzten Abendmahl ungeſäuertes Brot weihte, ſpricht auch Chryſoſtomus aus [1]), der nur darin irrt, daß er die prima dies azymorum für den dies Jovis hält [2]). Gregor von Nazianz ſagt: Laſſet uns den Tag des Herrn in Freude begehen, nicht im alten Sauerteig der Sünde und Bosheit, ſondern in den Azymen der Reinheit und Wahrhaftigkeit [3]).

Ein letzter, von Thomas erörterter Streitpunct zwiſchen Latei-

---

[1]) Opusc. 1: Contra errores Graecorum.

[2]) Chryſoſtomus nennt den Samſtag den erſten Tag der Azymen: Hom. 81 (82) in Matth.

[3]) Dieſen Zeugniſſen wird in dem ſchon erwähnten Berichte der nach Nicäa abgeſandten Dominicaner (1253) auch noch jenes des Epiphanius Haeres. 30, n. 22. 61 beigefügt. Siehe Echard et Quetif, I, p. 922. Daß der griechiſchen Annahme, Chriſtus hätte das letzte Abendmahl vom Beginn der Tage der ungeſäuerten Brote eingeſetzt, die Auctorität des Chryſoſtomus und des ganzen kirchlichen Alterthums entgegenſtehe, hatte bereits Photius ausgeſprochen, dem es daher auch noch nicht in den Sinn gekommen war, dieſen Punct zu einer feindlichen Demonſtration gegen die Lateiner zu benützen.

nern und Griechen iſt die Lehre vom Fegfeuer. Von dieſer Lehre war bis in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts keine Rede in den Controverſen und Verhandlungen beider Kirchen. Erſt als die Lateiner, welche mit griechiſchen Theologen und deren Schriften verkehrten, wahrnahmen, daß bei den Griechen nie und nirgends von einem Reinigungsfeuer der abgeſchiedenen Seelen Erwähnung geſchehe, fiengen ſie an, auch hierin eine dogmatiſche Abweichung zu vermuthen, und irrten ſich nicht. Die Griechen geſtanden, als man ſie auf die lateiniſche Lehrweiſe aufmerkſam machte, daß ſie in derſelben einen an Origenes längſt verdammten Irrthum fänden, und griffen den neuen Streitpunct begierig auf, ſo daß bereits Innocenz IV [1]) zu einer Erklärung wider denſelben ſich vermocht fühlte und die Anerkennung der lateiniſchen Lehre vom Fegfeuer zur Bedingung der Einigung beider Kirchen machte, wie auch Gregor X. auf dem Concil zu Lyon. Die anfängliche Überraſchung der Griechen über die neu entdeckte Differenz beider Kirchen hatte allerdings inſofern einen Grund, als die lateiniſche Lehre vom Zuſtande der abgeſchiedenen Seelen weiter entwickelt war, als die griechiſche; indeß enthielt dieſe ſelber bereits alle Prämiſſen der lateiniſchen Lehre [2]), und es war den ſchismatiſchen Griechen vorbehalten, einen noch nicht vorhandenen Widerſpruch zu ſchaffen, indem ſie die Möglichkeit einer Reinigung nach dem Tode in Abrede ſtellten [3]), und nur einen zeitlichen Straf- und Büßungsort der des himmliſchen Lohnes noch nicht würdigen abgeſchiedenen Seelen zugaben. Anfangs läugneten Viele auch dieß, und behaupteten, daß die Seelen ohne Lohn oder Strafe bis zum Tage des Gerichtes in Haft gehalten werden; und dawider ſind die erſten ausführlichen Widerlegungsverſuche der lateiniſchen Theologen des dreizehnten

---

[1]) Siehe deſſen Schreiben an den Biſchof von Tusculum, in Raynald. Annal. ad a. 1254, n. 7—11.

[2]) Vgl. Leo Allatius de utriusque ecclesiae occid. et orient. perpetua in dogmate de Purgatorio consensione. Romae 1655. — Le Quien, Dissertationes Damascenicae. Diss. V.

[3]) Und zwar deßhalb, um nicht der heidniſchen Anſicht des Platoniſchen Phädon zuzuſtimmen, bemerkt Gabriel von Philadelphia bei Leo Allatius a. a. O. p. 217. 218.

Jahrhunderts, des Thomas Aquinas [1]) und der ſeinem Orde angehörigen gleichzeitigen Verfaſſer des mehrerwähnten tractatus ad versus Graecos gerichtet. Letztere bezeichnen den Erzbiſchof Andreas von Kappadocien [2]) als den Erſten, welcher im Widerſpruch m den liturgiſchen und patriſtiſchen Zeugniſſen der griechiſchen Kirc eine unmittelbar auf den Tod folgende Belohnung und Beſtrafu geläugnet habe. In vielen griechiſchen Kirchen wären noch je Gemälde zu ſehen, in welchen die beſtrittene Lehre bildlich darg ſtellt iſt; es iſt nämlich da zu ſehen, wie abſcheidende Seelen the von den Engeln des Lichtes empfangen und in's Paradies getrage oder aber von den Engeln des Satans ergriffen und zur Höl geſchleppt werden.

Thomas [3]) bezeichnet die unbedingte Läugnung aller ſofortig Belohnung und Beſtrafung nach dem Tode als das andere Extre des Origeniſtiſchen Irrthums, welchem zufolge alle Strafen na dem Tode nur Reinigungsſtrafen wären, und erkennt darin e der gegenſätzlichen Schwankungen, welchen die der kirchlichen Le widerſprechende Häreſie ſo häufig verfällt. Er widerlegt die Gegn aus der Schrift [4]) und zeigt aus derſelben, daß die im todſünd lichen Stande Verſcheidenden unmittelbar der Hölle verfallen (Ez 16, 22; Job 21, 13; 22, 17; 1 Moſ. 37, 35; Pſalm 15, 10; Jak 9, 11), die von aller Makel Gereinigten unmittelbar zu den Fre den des Himmels gelangen (2 Kor. 5, 1 ff.; Phil. 1, 23; Luc. 23, 4 und daß es endlich einen Reinigungszuſtand ſolcher gebe, welc weder des Himmels würdig, noch der Hölle verfallen ſind. D Stelle 2 Kor. 5, 1 ff. wird etwas ausführlicher erläutert. Der Ap ſtel ſpricht von der Sehnſucht, mit einem himmliſchen Hauſe übe kleidet zu werden; dieſes Haus muß demnach etwas dem Menſche Inhärirendes ſein. Er ſpricht von einer Sehnſucht des Überkleide werdens, weil auch ein natürliches Verlangen in der Seele na

---

[1]) Schon Albertus Magnus berührt dieſen Gegenſtand in lib. 2. Sent. dist. art. 6 — und lib. 4, dist. 21, art. 10.

[2]) Canisii Lect. Antiq. IV, p. 46. In Oudin's Commentarius de Scriptoribus ecclesiasticis (Lipsiae 1722), tom. II, p. 93 — 101 wird dieſe Andreas in die Mitte des neunten Jahrhunderts geſetzt.

[3]) Contra Graecos, Armenos et Saracenos, c. 9.

[4]) Ibidem, und gent. IV, c. 91.

handen iſt, ihr irdiſches Kleid und Haus zu behaupten: Si tamen vestiti et non nudi inveniamur. Jenes höhere Verlangen aber iſt eine Wirkung der Gnade: Qui autem in nobis efficit hoc ipsum (ut desideremus coelestia), Deus est, qui dedit nobis pignus spiritus. In Kraft dieſer Gnade geben wir dem himmliſchen Verlangen den Vorzug vor dem natürlichen: Audentes ergo semper.... peregrinamur a Domino .... Audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum. Das himmliſche Haus iſt Gott ſelber, und das Bewohnen dieſes Hauſes die dereinſt erlangte Gottförmigkeit im Anſchauen von Angeſicht zu Angeſicht, das uns annoch verſagt iſt: per fidem enim ambulamus, nondum per speciem. Iſt dieſes Anſchauen durch Abſtreifung der irdiſchen Leibeshülle bedingt, ſo folgt, daß die Seelen der Heiligen ſogleich nach dem Tode zur Anſchauung Gottes gelangen. — Daran läßt ſich nun auch der Nachweis des Reinigungsfeuers knüpfen. Die Schrift ſtellt als Bedingung des Gelangens zur Anſchauung Gottes die vollkommene Reinheit von jeder ſittlichen Makel auf: Weish. 7, 25; Jeſai. 35, 8; Offenb. 21, 27. Nun gibt es Einige, welche, obwol von ſchweren Sünden frei, doch nicht ohne die Schuld läßlicher Sünden von der Erde abſcheiden. Dieſen muß demnach die Anſchauung Gottes verſagt werden, bis ſie von den ihnen anhaftenden Makeln gereinigt worden ſind oder für die ihnen noch anhaftende geringere Schuld vollkommen gebüßt haben. Man kann aber nicht annehmen, daß ihnen wegen ſolcher geringerer Schuld die Anſchauung Gottes bis zum letzten Gerichte verſagt werde, um ſo weniger, als das Entbehren jener Anſchauung ohnehin das bitterſte Leid iſt, was der Seele widerfahren kann, woraus auch zugleich hervorgeht, daß keine andere Strafe, als eben dieſe, nothwendig iſt, mithin die mit läßlichen Sünden befleckten Seelen nicht an den Strafort der Verdammten gehören. Alſo muß es einen anderen Ort geben, an welchem die ohne ſchwere Schuld abſcheidenden Seelen zeitliche Reinigungsſtrafen ausſtehen (1 Kor. 3, 15), für deren Nachlaß eben die Kirche betet. Das in 1 Kor. 3, 15 erwähnte Feuer kann nicht das Höllenfeuer ſein, weil es aus dieſem keine Rettung mehr gibt. Und damit man jenes Feuer nicht auf den der Ankunft des Herrn vorausgehenden Weltbrand deute, ſo ſei noch bemerkt, daß in der heiligen Schrift ein doppelter Tag des Herrn unterſchieden wird:

der allgemeine Gerichtstag (1 Theſſ. 5, 2) und der Tag, an welchem Gott jeden Einzelnen richtet und ihm Lohn (Joh. 14, 2. 3) oder Strafe (Offenb. 2, 5) zuerkennt. Dieſen bibliſchen Ausführungen fügt Thomas in ſeiner Schrift contra Graecorum errores zwei Zeugniſſe aus Gregor's von Nyſſa Oratio pro defunctis und Theodoret's Erklärung über 1 Kor. 3, 15 bei. Das erſtere Zeugniß findet ſich allerdings nicht nach ſeinem Wortlaute vor; indeß von einem πῦρ καθάρσιμον iſt an mehreren Stellen der citirten Schrift die Rede [1]), und Gregor galt auch in der griechiſchen Kirche als ein ſo anerkannter Vertreter des Fegfeuers, daß den lateiniſchen Theologen ſpäter eigentlich eine Aufgabe entgegengeſetzter Art oblag, nämlich dieſe, zu beweiſen, daß er nicht alle jenſeitigen Strafen als Reinigungsfeuer auffaſſe [2]). Die dem Theodoret zugeſchriebene Stelle findet ſich in deſſen Schriften nicht vor.

Wir haben nunmehr die Stellung überſchaut, welche Thomas im Kampfe wider die principiellen Gegenſätze zur kirchlichen Wiſſenſchaft ſeiner Zeit, wider Häreſie und Schisma eingenommen. In der Darlegung ihrer Beziehungen zu dieſen großen Gegenſätzen entwickelte die kirchliche Wiſſenſchaft einen großen Theil ihres Inhaltes, ohne ihn jedoch damit zu erſchöpfen. Vielmehr waren die Theologen auch außerdem noch mit einer Menge von Fragen und Unterſuchungen über einzelne Materien beſchäftigt, auf welche ſie, abgeſehen von jedem polemiſchen oder apologetiſchen Intereſſe, durch einen natürlichen Fragetrieb und durch den Entwickelungsgang der Wiſſenſchaft von ſelbſt geführt wurden. Eine gute Anzahl ſolcher Fragen iſt bereits im bisherigen Verlaufe dieſes Buches zur Sprache gekommen; andere mögen zur weiteren Vervollſtändigung der Charakteriſtik des theologiſchen Geiſtes in Thomas' Jahrhunderte hier eine Stelle finden. Wie ſchon erwähnt, findet ſich unter den kleineren Abhandlungen des heiligen Thomas eine Antwort auf ſechsunddreißig Fragen, welche ein Theolog aus Venedig an ihn ſtellte [3]). Der Theolog will wiſſen, ob es philoſophiſch gewiß ſei, daß die Engel

---

[1]) Greg. Nyss. Opp. (ed. Morini) tom. III, p. 634, 635, 636. Als klaſſiſche Stelle für das Fegfeuer gilt jene auf S. 322 in der Rede: In eos qui mature abripiuntur.

[2]) Siehe Leo Allatius, de Purg., cpp. 23. 24.

[3]) Opusc. 11.

Beweger des Himmels ſeien; ob ſie ſelbſtmächtig (imperio suo) die Himmel bewegen; ob die himmelbewegenden Geiſter unter die Ordnung der Virtutes gehören; ob ſie auch die Erde aus ihrer centralen Stelle rücken können; ob das Wirkungsvermögen der Engel nach unten unbeſchränkt ſei; ob ſie Urſache aller irdiſchen Generations- und Corruptionsproceſſe ſeien; ob man von ihnen ſagen könne, daß ſie Factores der zuſammengeſetzten Körper ſeien; ob, wenn ſie die Himmel zu bewegen aufhören würden, der Schmid noch ohne Dazwiſchenkunft eines Wunders nach ſeinem Hammer greifen könnte; ob bei eintretendem Stillſtand der Himmelsbewegungen augenblicklich alle zuſammengeſetzten irdiſchen Körper ſich auflöſen würden; ob Gott nach vollbrachtem Sechstagewerke noch unmittelbar die Körper bewege und bewegen könne oder wolle; ob Gott zur Hervorbringung wunderbarer Wirkungen der Engelkräfte ſich bediene; ob er dieſe Mitwirkung öfter umgehe; ob bei den Wundern Chriſti ſeine Gottheit als Haupturſache (auctoritas), ſeine Menſchheit als dienendes Werkzeug ſich verhalte; ob alle Wunder, die durch creatürliche Potenzen geſchehen, in Gottes Kraft geſchehen; ob nach dem Tage des Gerichtes die Körper der Heiligen auf eine dreifache Art incorruptibel ſein werden, nämlich zufolge der göttlichen Gerechtigkeit, zufolge ihrer eigenen Herrlichkeit und auch zufolge natürlicher Urſachen; ob die Körper der Verdammten aus natürlichen Urſachen und zufolge der Gerechtigkeit Gottes incorruptibel und ob ſie paſſibel ſein werden; ob die Hölle im Mittelpunct der Erde oder um denſelben ſei; ob man, vorausgeſetzt, daß die Hölle dort zu ſuchen ſei, ihre Diſtanz von der Erdoberfläche beſtimmen könne; ob es erlaubt ſei, dafür zu halten, daß nach der allgemeinen Auferſtehung der Mond heller leuchten werde, als jetzt die Sonne, die Sonne ſiebenmal mehr als jetzt glänzen, die Leiber der Heiligen aber jenen Glanz der Sonne noch um das Siebenfache überſtrahlen werden; ob die menſchlichen Körper in irgend einer Weiſe von den himmliſchen Körpern etwas an ſich haben; ob die Engel trauern und weinen können; ob die Dämonen alle Menſchengedanken, welche mit ſinnlichen Vorſtellungen und körperlichen Immutationen verbunden ſind, erſpähen können. Die übrigen Fragen beziehen ſich auf die Incarnation und Transſubſtantiation, worüber bereits an früheren Orten hinreichend Vieles beigebracht worden. Thomas Antworten ſind ſämmtlich vom Standpuncte ſeines chriſtlichen

Peripatetismus aus formulirt, mit Unterscheidung dessen, was der gläubigen und der philosophischen Vernunft gewiß ist, von dem, was der individuellen Meinung eines Jeden überlassen werden kann. Daß die Engel Beweger der Himmelssphären seien, ist nach dem Vorgange so vieler heiliger Lehrer und im Hinblick auf die demonstrativen Gründe, welche die Philosophie vorzubringen weiß, kaum mehr zu bezweifeln, und die der Ordnung des Universums gemäßeste Annahme [1]); eben so kann man vernünftiger Weise nicht in Abrede stellen, daß die Engel in Kraft der Überlegenheit ihrer intelligenten Natur und selbstmächtig diesen Einfluß auf die Himmelskörper ausüben; auch ist diese Art der Wirkung gerade dem Range, welchen die Virtutes in der himmlischen Hierarchie einnehmen, am angemessensten; daß sie jedoch die ganze tellurische Sphäre sollten verrücken können, darf nicht zugegeben werden, weil dieß wider die natürliche Ordnung des Universums verstößt, welcher ihr Wirkungsvermögen congruiren muß. Daraus erhellt auch schon, in welchem

---

[1]) Ganz anders denkt Albert der Große hierüber: Sunt duo ordines mundi, unus secundum statum generationis, et alter secundum statum beatitudinis et gratiae; in primo statu non habet ordinem necessarium angelus, sed in secundo ... In Sent. 2, dist. 3, art. 1. Und an einer weiteren Stelle heißt es: Quod autem totum hoc sit error maledictus, patet per Damasc. sic dicentem in 2 libr. c. 6: „Nullus multos coelos vel luminaria existimet; inanimati enim sunt et insensibles.“ Et ideo verius dicendum puto, quod non moventur nisi jussu divino et voluntate; et quod rationes supra dictae (Avicennae et Aristotelis) non probant, nisi quod non moveantur a natura, quae sit forma corporis movens; et hoc dicunt etiam alii philosophi sicut astronomi, et Ptolomaeus, et Albategni, et Albumasar, et Geber et alii quam plures. — Ad dictum ergo Hieronymi (über die Stelle Eccle. 1: Lustrans universa per circuitum pergit spiritus) dicendum, quod ipse hoc sumit ex opinionibus philosophorum. (Thomas hingegen bemerkt über dieselbe Stelle: Possit sane ita exponi: „Spiritus angelicus pergit in circuitu“ scil. per operationem, qua movet coelum sicut circulum. Non video, quare non possit ita exponi, cum sententia haec vera sit secundum praedicta, et iste modus exponendi a consuetudine s. scripturae non discrepet, sicut Rom. 8 dicitur, quod spiritus interpellat i. e. interpellare facit.) Augustinus autem sup. Gen. — fährt Albert fort — hanc quaestionem tangit et indiscussam relinquit. Sent. 2, dist. 14, art. 6. Vgl. damit oben Thomas' Äußerungen.

Sinne ihr Wirkungsvermögen nach Unten unbegränzt genannt werden könne. Daß sie als Beweger der Himmel zu allen Generations- und Corruptionsproceſſen der Erde in einem urſächlichen Verhältniſſe ſtehen, läßt ſich nicht bezweifeln; wol aber würde der Ausdruck: Factores corporis, von ihnen gebraucht, zum mindeſten ſehr unpaſſend gewählt ſein, da das facere nicht ſo ſehr eine kunſtgemäße Wirkſamkeit (opera artis), als vielmehr eine rein natürliche Wirkſamkeit bezeichnet. Nur Gott allein kann daher auch in Hinſicht auf die effectus naturales ein facere zugeſprochen werden. Das Beiſpiel von Schmid und Hammer betreffend, läßt ſich eine durch ſupranaturale Urſachen bedingte Erhaltung beider nach Aufhören der Himmelsbewegungen denken; dieſe übernatürliche Erhaltung vorausgeſetzt, iſt das Greifen nach dem Hammer eine den natürlichen Kräften des Erhaltenen mögliche Handlung. Die natürliche Auflöſung der Körper geht in einem Proceſſe vor ſich, würde daher, obwol ſie im Momente des Stillſtandes der himmliſchen Bewegung beginnen müßte, doch nicht in demſelben Momente vollendet werden. Gott hat ſich nach Vollendung des Sechstagewerkes in Hinſicht auf das, wozu die natürlichen Kräfte der Körper nicht ausreichen, eine unmittelbare Einwirkung auf dieſelben vorbehalten; ſie bleibt ihm immerfort möglich, da ſein mit ſeinem Weſen identiſches Wirken nach Außen nie und nirgends der Theilung oder dem Zeitmaaße unterliegt. Nicht alle Wunder wirkt Gott durch Engelkräfte. Der Leib Chriſti im Schooße der Jungfrau wurde unmittelbar durch Gott gebildet. Die Frage über die Art des Antheils von Gottheit und Menſchheit Chriſti an den Wundern Chriſti iſt in der Faſſung, wie ſie geſtellt worden iſt, zu bejahen und hat die Zuſtimmung des Johannes Damascenus für ſich. Die Körper der Verklärten werden nicht in Kraft ihrer Natur, ſondern in Gottes Kraft fortdauern, obwol zufolge des dereinſtigen Stillſtandes der Himmelsbewegungen jede natürliche Urſache ihrer Auflöſung hinwegfällt. Iſt die Impaſſibilität eine ſpecifiſche Eigenheit der verklärten Körper, ſo müſſen jene der Verdammten natürlich paſſibel ſein. Wo der Ort der Hölle ſei, wird, nach Auguſtin's Dafürhalten, wol Niemand je zu ſagen wiſſen, daher auch nicht, wie weit ſie von der Erdoberfläche entfernt ſein möge [1]). Die Meinung über die geſteigerte Leuchtungsfähigkeit

[1]) Albertus iſt gleich Thomas kein Freund müſſiger Fragen, und ſpricht dieß

der Himmelskörper in der zukünftigen Welt [1]), und über das Verhältniß ihrer Lichtstärke zum Glanze der verklärten Leiber iſt als ungefährlich freizugeben. Die Himmelskörper können nicht ſubſtanziell, ſondern bloß virtuell in die Miſchungen der irdiſchen Körper eingehen. Die Engel ſind ihrer Natur nach über die pathologiſchen Affectionen des Zornes und Schmerzes erhaben; dieſe können daher nur analogiſch von ihnen ausgeſagt werden. Die Frage rückſichtlich der Kenntniß, welche die Dämonen von gewiſſen Arten der Menſchengedanken haben ſollen, läßt ſich, auf das Anſehen des heiligen Auguſtinus hin, bejahen.

---

bei Erörterung eschatologiſcher Fragen öfter als einmal aus. Indeß läßt er ſich auf die oben berührte Frage nach dem Orte des Infernus inſoweit ein, als vom Standpuncte der Erd- und Naturkunde ſeiner Zeit eine Antwort möglich iſt. Ob man mit Iſidorus den Infernus auf der Erdoberfläche, etwa auf der ſüdlichen Halbkugel, ſuchen müſſe: Dicendum quod infernus non est in alio mundi hemisphaerio. Quod autem sit in aliquo hemisphaerio, non arbitror scire quemquam; quia secundum philosophiam Theodosii, ubi de locis habitabilibus geometricas edidit demonstrationes, illud hemisphaerium aeque est temperatum sicut istud. Sed verum est, quod Ptolomaeus dicit, quod non est visa observatio stellarum vel eclipsium alicujus habitantium in illis locis, quae pervenerit ad nos. — Ob der Infernus im Mittelpunct der Erde ſei, laſſe ſich weder bejahen, noch verneinen. Einige wollen die Verneinung auf folgenden Schluß ſtützen: Iſaak ſtellt den Satz auf, daß die Geſtirne einſt deßhalb ſtille ſtehen werden, damit den Gottloſen das Licht entzogen werde. Dieſer Grund des Stillſtandes iſt aber nur unter der Vorausſetzung annehmbar, daß die Hölle nicht im lichtloſen Erdmittelpuncte ſich befinde. Albert entgegnet hierauf, daß trotz der entgegengeſetzten Vorausſetzung von einer Lichtentziehung die Rede ſein könnte. Contingit dupliciter frui luce luminarium; secundum se et secundum effectum. Et secundum se quidem non contingit frui, etiamsi rotarentur, sicut probat objectis. Sed secundum effectum contingeret, quia sicut dicit Ptolomaeus, radii stellarum non uniuntur nisi in centro terrae, quamdiu rotatu suo movent terram ad generationem, et cum stabunt, tunc amplius non movebunt, et tunc quoad hunc effectum non fruentur. Sent. 4, dist. 48, art. 11.

[1]) Dieſe Annahme ſtützte ſich, wie Albert vorübergehend erwähnt (4 dist. 48, art. 8), auf die Anſicht, daß die Sonne in Folge der Menſchenſünde von ihrem urſprünglichen Glanze verloren habe; dieſer ſollte ihr einſt wiedergegeben, und in der Weltverklärung um das Siebenfache verſtärkt werden. Quid de hoc verum sit — fügt er bei — nullus scit nisi Deus.

Die wiſſenſchaftliche Behandlung der Glaubenslehre war im dreizehnten Jahrhunderte vornehmlich auf Herbeiziehung ſpeculativer Elemente zur rationellen Vermittelung der kirchlichen Dogmen und Lehren gerichtet. Daß man ſich zu den durch arabiſche Vermittelung erſchloſſenen Quellen und Mitteln philoſophiſcher Anregung durch geraume Zeit nicht in's richtige Verhältniß zu ſetzen wußte, iſt ſchon gezeigt worden; demnach darf es nicht befremden, daß auch auf dem Gebiete der Glaubenslehre mancherlei irrige und anſtößige Meinungen zu Tage kamen, wie aus den mancherlei, von Zeit zu Zeit vorkommenden Cenſurirungen theologiſcher Meinungen zu erſehen iſt. Von ſolcher Art waren die zehn Sätze, welche der Pariſer Biſchof Wilhelm von Auvergne fortan zu lehren verbot [1240] [1]; dieſelben liefern einen Beweis, wie der Einfluß widerkirchlicher Lehren theilweiſe ſelbſt in der Auffaſſung ſpecieller Lehrpuncte des kirchlichen Glaubensſyſtemes durchgriff. Übrigens ſind in den betreffenden Sätzen Irrthümer aus verſchiedenartigen Quellen bemerkbar; einem wenigſtens mittelbaren Einfluſſe arabiſcher Lehren wird man es zuſchreiben müſſen, wenn behauptet wird, Gott könne in ſeinem Weſen von keinem Engel und keinem Menſchen geſehen werden; die verklärten Menſchenſeelen und deren verklärte Körper würden, Maria mit eingeſchloſſen, im Kryſtallhimmel oder Waſſerhimmel locirt werden, der empyräiſche Himmel ſei einzig den Engeln vorbehalten [2]. Eingebung eines falſchen Platonismus iſt die Behauptung, es gebe viele Wahrheiten, welche ewig ſeien, ohne Gott ſelbſt zu ſein. Aus einer unrichtigen Anwendung Ariſtoteliſcher Dialektik floſſen die Sätze: das göttliche Weſen ſei zwar in den drei göttlichen Perſonen Ein und daſſelbe, allein in Anſehung der Form, die es im Geiſte hat, ein anderes, als im Vater und Sohne

---

[1]) Vgl. Bulaeus III, p. 177. Der daſelbſt citirte Matthäus von Paris legt die erwähnten Propoſitionen der Grübelſucht der Mendicanten zur Laſt. Aus dieſem gehäſſigen Urtheile iſt zu entnehmen, daß die meiſte philoſophiſche Strebſamkeit eben in den Schulen der Mendicanten herrſchte.

[2]) Für die Zahl und Benennung der ſieben Himmel galt die Auctorität des Hrabanus Maurus (vgl. auch Beda super Gen. I.) als klaſſiſch. Eine Deduction und Rechtfertigung ihrer Siebenzahl und der ihnen beigelegten Benennungen: empyraeum, crystallinum, sidereum, igneum, olympium, aethereum, aërium findet ſich bei Albert In lib. II. Sent., dist. 14, art. 4 — und bei Thomas 2 dist. 14, art. 4.

zumal [1]); der erſte Anfang aller Dinge und die Schöpfung, als eine leidentliche Veränderung betrachtet, ſei weder der Schöpfer, noch das Geſchöpf [2]). Außerdem wurden noch folgende Sätze verworfen: Der heilige Geiſt gehe, inſofern er die Liebe und das Band der Perſonen in der Trinität iſt, vom Vater allein aus [3]); der erſte gefallene Engel ſei ſchon im erſten Augenblicke ſeiner Erſchaffung gefallen und allezeit böſe geweſen [4]); Engel könnten an verſchiedenen Orten zugleich, mithin, wenn ſie wollten, überall ſein [5]); wer beſſere Naturgaben habe, müſſe auch nothwendig mehr Gnade und Herrlichkeit erlangen [6]); der Satan habe niemals die Gnade gehabt, ſich im Stande der Unſchuld zu behaupten; auch Adam habe vor ſeinem Falle dieſer Gnade ermangelt. Aus den a. 1270 verdammten Sätzen wäre jener herzuſetzen, in welchem geſagt wird, daß die abgeſchiedenen Seelen von keinem phyſiſchen Feuer leiden können [7]).

---

[1]) Thomas ſagt: Necesse est, ponere proprietates in divinis; quae quidem significantur in abstracto ut quaedam formae personarum. 1 qu. 40, art. 1.

[2]) Vgl. dagegen Thomas: 1 dist. 40, qu. 1, art. 1, ad 1mum; de Potentia qu. 3, art. 3; Summ. theol. 1 qu. 45, art. 3.

[3]) Vgl. oben S. 743.

[4]) Dieſe Anſicht hatte nach Auguſtin's Vorgange (Gen. ad lit. XI, c. 19 und 23) Robert Pullein vorgetragen (Sent. I, 5). Thomas erklärt (mit Berufung auf Aug. Civ. Dei, XI, 13), daß dieſelbe zwar nicht häretiſch oder manichäiſch ſei, aber die heilige Schrift gegen ſich habe.

[5]) Vgl. dagegen Thomas: 1 dist. 37, qu. 3, art. 2 und qu. 4, art. 1; 4 dist. 44, qu. 2, art. 2; Pot. qu. 3, art. 29 ad 1mum.

[6]) Vgl. dagegen Thomas: 1 dist. 17, qu. 1, art. 3.

[7]) An der Strafe der gefallenen Engel und der Büßenden oder ſtrafeleidenden Menſchenſeelen durch ein natürliches Feuer hielt die gläubige Theologie ſchon um Auguſtin's willen feſt (vgl. Civ. Dei XI, 10). Es handelte ſich nur um das Wie in der Application dieſer Strafe. Darauf gibt Albert keine genügende Antwort. Erſt Thomas (qu. de anima, art. 21; gent. IV, 90) findet die Löſung. Das Gebanntſein des Geiſtes an einen beſtimmten Ort, die Unterwerfung unter ein Element, welches ihm dienen ſollte, ſtatt Feſſel und Kerker für ihn zu ſein — dieſe Schmach der Unfreiheit iſt die von ihm empfundene Qual, das größte, zwangvollſte Leid nach der Ausſchließung von der Anſchauung Gottes. Nebſtbei weiſt Thomas ſchlagend das Unzulängliche mehrerer anderer, ſcheinbar recht ſinnreicher Erklärungsverſuche nach; der Nachweis ſelber zeichnet ſich durch muſterhafte Klarheit und Methode, ſowie durch pſychologiſche Wahrheit aus.

Eben ſo aus den Cenſurirungen von a. 1277: Es ſei unmöglich, daß derſelbe Körper wieder auferſtehe, welchen der Menſch hier auf Erden gehabt u. ſ. w.

Als Kriterium in der Beurtheilung dieſer und ähnlicher ſtreitiger Behauptungen galt ein gewiſſer theologiſcher sensus communis, d. h. eine aus der bisherigen Entwickelung der theologiſchen Wiſſenſchaft als gemeinhin anerkanntes Ergebniß reſultirende Summe theologiſcher Anſchauungen. Es bildete ſich ein gewiſſes Syſtem von Regeln des Glaubens oder theologiſchen Maximen, auf welche man ſich bei Prüfung zweifelhafter oder gewagter Sätze berief; Alanus von Ryſſel hat einen Inbegriff ſolcher Maximen abgefaßt [1]), welche nach ſeiner Erklärung für die Theologie daſſelbe bedeuten ſollten, was die erſten Denkgeſetze (dignitates) für die Logik, die loci communes in der Rhetorik, gewiſſe oberſte Sätze in der Ethik, die Aphorismen in der Phyſik, die Porismata in der Arithmetik, die Axiomata in der Muſik, die Theoremata in der Meßkunſt, die excellentiae in der Aſtronomie oder Himmelskunde zu bedeuten hätten. In ähnlicher Weiſe habe auch die überhimmliſche Wiſſenſchaft ihre Regeln, welche man vermöge ihrer unveränderlichen und unwiderſprechlichen Nothwendigkeit im Unterſchiede von allen anderen, bloß aus dem gewöhnlichen Laufe der Natur abgezogenen Axiomen mit den Philoſophen Paradoxa nennen könnte, oder Enthymenata, oder mit Boëthius Hebdomades [2]). Sie liegen allen theologiſchen Beweisführungen zu Grunde, laſſen ſich aber als ſelbſtverſtändliche Sätze nicht ſelbſt wieder beweiſen, obſchon die Evidenz vieler aus ihnen nicht Allen einleuchte. Eben dieſe letzteren, nur von Wenigen, von den Weiſen eingeſehenen Maximen will

[1]) Mitgetheilt von Mingarelli, Fasciculus Anecdotorum, Romae 1756, pag. 171 ff.

[2]) In einem anderen Werke: De arte sive de articulis fidei libri quinque (mitgetheilt in B. Pez Thesaurus Anecdotorum Novissimus, tom. I, Pars 2, p. 475—504) gibt Alanus in ähnlicher Weiſe eine ſuccincte Darſtellung des geſammten Lehrinhalts der Theologie nach Euklid's Methode. Die Abſicht dieſes originellen Verſuches bezeichnet er, wenn er im Eingange ſagt: Probabiles igitur fidei nostrae rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius ordinavi; ut qui Prophetiae et Evangelio acquiescere contemnunt (Mohamedaner und Juden), humanis saltem rationibus inducantur.

Alanus vorführen in 125 Sätzen, welche einen succincten Überblick der ganzen Theologie als Lehre von Gott und Christus, Sünde, Tugend und Verdienst, Gnade, Rechtfertigung und Sacramenten nebst einem Anhange über gewisse allgemeine, in der Theologie zu verwendende metaphysische Begriffe geben [1]). Die relative Mehrzahl dieser Sätze betrifft die Lehre von Gott und die Weise über Gott zu reden, hinsichtlich welcher alle grammatischen Redetheile durchgegangen werden. Die übrigen Materien sind kürzer bedacht, in allen Sätzen aber unverkennbar der präcis formulirte Abschluß der unmittelbar vorangegangenen Untersuchungen und Streitigkeiten jener Zeiten angestrebt. Alle großen Theologen: Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura, Duns Scotus nahmen auf diese Axiome Rücksicht; dieselben waren Ausdruck des theologischen sensus communis, obschon nicht von unbedingt maaßgebendem Ansehen. Wenn z. B. Alanus behauptete

---

[1]) Wir lassen, um Gehalt und Form dieser Regeln sich vorstellig machen zu können, die ersten zwanzig derselben, unter Weglassung der ihnen beigefügten Erläuterungen und Begründungen, folgen: Reg. I: Monas est, qua quaelibet res est una. — Reg. II: In supercoelesti unitas, in coelesti alteritas, in subcoelesti pluralitas. — Reg. III: Monas gignit Monadem, et in se suum reflectit ardorem. — Reg. IV: In patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque connexio. — Reg. V: Sola Monas est Alpha et Omega sine Alpha et Omega. — Reg. VI: Omne limitatum Alpha et Omega aut est bonum ab Alpha, aut est bonum ab Alpha et Omega. — Reg. VII: Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, differentia nusquam. — Reg. VIII: Deus est cui quidlibet quod est, est esse omne quod est. — Reg. IX: Quidquid est in Deo, Deus est. — Reg. X: Omnis praedicatio de Creatore facta, copulata est in conjuncta. — Reg. XI: Omne simplex esse suum et id quod est, unum habet. — Reg. XII: Nullum simplex subjectum esse potest. — Reg. XIII: Solum simplex est forma absque materiali subjecto, et substantia absque formali praedicato. — Reg. XIV: Omne esse ex forme est. — Reg. XV: Ejus quod est esse, nullum est esse. — Reg. XVI: Sola forma informis est, quia formae non est forma. — Reg. XVII: Omne nomen datum est forma, dictum de forma cadit a forma. — Reg. XVIII: Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes vero verae. — Reg. XIX: Omne simplex alio est, et alio dicitur esse. — Reg. XX: Omne simplex proprie est, et improprie dicitur esse u. s. w.

(Reg. 106), daß Chriſtus bloß für Andere, nicht auch für ſich verdient habe, ſo entſchied die herrſchende Meinung nach dem Vorgange des Lombarden in entgegengeſetztem Sinne; Thomas bemerkte, als Haupt der Menſchheit habe Chriſtus für ſich und dieſe zugleich verdient; als Lohn ſeines Verdienſtes erklärten Alexander und Bonaventura die Glorification ſeines Leibes, nicht aber die ſeiner Seele, da er nur in Hinſicht ſeines Leibes in statu viatoris auf Erden geweſen.

Noch erübrigt — um über Thomas' Verhältniß zur Theologie ſeiner Zeit zur möglichſten Genüge zu orientiren — auf eine für jene Zeiten wichtige theologiſche Einzelfrage näher einzugehen, welche Thomas zum Gegenſtande einer beſonderen Abhandlung machte: Ob die Losſprechungsformel im Bußſacramente einen bloß declarativen Sinn habe, oder ob die Wirkung des Bußſacramentes in Kraft der durch den Prieſter geſprochenen Worte: Ego te absolvo, eintrete. Der Ordensgeneral Johann von Vercelli hatte Thomas mit der Durchſicht einer Schrift beauftragt, in welcher behauptet wurde, daß der Bußprieſter jener Worte ſich gar nicht bedienen ſolle, weil ſie mehr als eine bloße Declaration ausdrücken. Der Verfaſſer dieſer Schrift war nicht der Erſte und Einzige, der dieſe Behauptung aufſtellte; Petrus Lombardus [1]) und Peter von Poitiers [2]) hatten gelehrt, daß die Schlüſſelgewalt ein bloßes ministerium declarandi ſei [3]); noch weiter war Abälard gegangen, welcher den Irrthum zurücknehmen mußte, die Gewalt zu binden und zu löſen ſei bloß den Apoſteln übertragen worden, auf deren Nachfolger aber nicht übergegangen. Die Victoriner Hugo und Richard erklärten ſich zwar auf das Entſchiedenſte gegen den Lombarden, ſtellten aber gleichwol eine Anſicht auf, welche von der ſpäter gemeinhin anerkannten nicht unbedeutend abwich und bis auf des Präpoſitivus († 1205) Zeiten die meiſte Geltung hatte. Die Anſicht der beiden Victoriner [4]) geht

---

[1]) 4 dist. 17 und 18.

[2]) Sent. III, 16.

[3]) Den Anlaß zur Bildung dieſer Anſicht mochten einige Stellen bei Auguſtinus (Serm. 67, n. 2. 3; 352, n. 8; in Joann. tract. 49, n. 24; in Psalm. 101) und Ambroſius (de Poenit. II, 7) gegeben haben.

[4]) Hugo Summ. Sent., tract. 6, c. 11; de Sacram. P. XIV, c. 8. — Richard in ſeiner Abhandlung: de potestate ligandi et solvendi.

auf das hinaus, daß man ein dreifaches Bedürfniß des Sünders zu unterſcheiden habe: Nachlaß der Schuld, Befreiung von dem Verfallenſein an die ewige Verdammung, und endlich Abwendung der zeitlichen Strafen, welche der Sünder auch nach Erlaß der ewigen Schuld und Strafe noch zu tragen ſchuldig wäre. Die Schuld wird einzig und unmittelbar durch Gott ſelber nachgelaſſen, und zwar vor Empfang des Sacramentes; dieſe Nachlaſſung iſt durch die Reue bedingt, welche dem Empfange der kirchlichen Sacramente vorausgehen muß und die Bedingung zur Erlangung des durch das Sacrament ſelber zu verleihenden Nachlaſſes der ewigen Strafe iſt. In Hinſicht auf dieſen Punct verhält ſich das Sacrament effectiv, in Hinſicht auf den Erlaß der Schuld verhält ſich die kirchliche Abſolution bloß declarativ. Ähnliches hätte von der Taufe der Erwachſenen und überhaupt der einer ſittlichen Zurechnung Fähigen zu gelten. Was die Erlaſſung der zeitlichen Strafen für die nach der Taufe begangenen Sünden anbelangt, die entweder hier oder im Fegfeuer auszuſtehen wären, ſo kommt es abermals auf die Gott allein bekannte Dispoſition des Bereuenden an, ob und in wie weit die vom Bußprieſter auferlegten Genugthuungswerke als Erſatz dafür anzuſehen ſeien. Auf ähnliche Weiſe dachten Robertus Pullus [1]) und der Verfaſſer der unter Abälard's Werke aufgenommenen Schrift adversus haereses (c. 13). Ein Nachhall dieſer Anſicht war es denn auch, was Thomas in der von ſeinem Ordensmeiſter überſandten Schrift fand. Dawider richtete er nun ſeine Schrift de forma absolutionis [2]), und beweist, daß die kirchliche Abſolution nicht bloß einen declarativen, ſondern einen effectiven Sinn habe. Der Verwerfung des Gebrauches der Formel: Ego te absolvo ſtellt er Matth. 16, 19 zuſammengehalten mit Matth. 28, 19 entgegen; wie dem in letzterer Stelle gegebenen Auftrage zu taufen durch die unbeſtritten gültige Formel: Ego te baptizo, entſprochen werde, ſo müſſe analog das der Machtverleihung bei Matth. 16, 19 entſprechende Ego te absolvo gleichfalls ſeine Richtigkeit haben. Ferner gehört hieher 2 Kor. 11, 10; ſodann der Ausſpruch des Areopagiten de coel. hierarch. c. 13: Episcopus per ipsius diaconos aut sacerdotes purgans aut illuminans ipse dicitur purgare

[1]) Sent. V, 27; VI, 59—61; VII, 1 u. ſ. w.

[2]) Opusc. 22.

aut illuminare. Auch die Stelle in dem kirchlich gebräuchlichen Hymnus auf das Feſt des Apoſtelfürſten Petrus darf als bezeichnend für die Meinung der Kirche angeſehen werden:

Jam bone pastor Petre clemens accipe
Vota precantium, et peccati vincula
Resolve tibi potestate tradita.

Dieſe Auffaſſung iſt endlich durch den Begriff des kirchlichen Sacramentes ſelber geboten. Denn das Charakteriſtiſche der Sacramente des neuen Bundes iſt, daß ſie bewirken, was ſie darſtellen. Bei fünf Sacramenten: Taufe, Firmung, Abendmahl, Prieſterweihe, Ehe iſt dieß aus der Form des Sacramentes, d. h. aus den mit der Setzung des ſacramentalen Actes verbundenen charakteriſtiſchen Worten unmittelbar erſichtlich: Ego te baptizo — Consigno te signo crucis... confirmo te...— Hoc est corpus meum.....— Accipe potestatem.... — endlich die den wechſelſeitigen Conſens declarirende Formel der Ehecontrahenten. Einzig das Sacrament der letzten Ölung macht eine Ausnahme in Gemäßheit der Worte bei Jac. 5, 15, in welchen zugleich auch der Grund dieſer Ausnahme angegeben iſt, indem nämlich die körperliche Wirkung dieſer Sacramentſpendung nicht alſogleich und unmittelbar durch die Setzung des ſacramentalen Actes ſelber hervorgebracht wird, wie bei den anderen Sacramenten, ſoweit dieſe, wie z. B. die Abwaſchung in der Taufe, zugleich auch eine körperliche Wirkung haben. Wollte man nun ſagen, der Bußprieſter habe ſich gleichfalls, wie der Ausſpender der letzten Ölung einer deprecativen Formel zu bedienen, ſo hätte der Pönitent gar keine Gewißheit, daß er abſolvirt ſei. Die Einwände des Gegners zerfallen ſämmtlich in ſich ſelbſt. In einer Poſtille Raimund's werde geſagt, daß zur Abſolution von der Excommunication wol Worte nothwendig ſeien, aber keine Formel vorgeſchrieben ſei; als ob ſacramentale Abſolution und Abſolution von einer Kirchenſtrafe ein und daſſelbe wären! „Petrus Lombardus habe die betreffende Formel nicht angegeben, und auch keiner der heiligen Lehrer und Väter.“ Aber der Lombarde hat überhaupt keine Form des Sacramentes angegeben, und von den heiligen Vätern und Lehrern lieſt man nicht, daß ſie eine von der gebräuchlichen abweichende Formel gekannt hätten [1]). Geſetzt, es ließe ſich

[1]) Martene (de antiquis ecclesiae ritibus, lib. I, c. 6, art. 5, num. 12)

auch erweiſen, daß, wie der Gegner behauptet, Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne und Cardinal Hugo von St. Caro [1]) auf ſeiner Seite ſtünden, ſo wäre dieß noch keine Inſtanz gegen die gemeine Anſicht der Pariſer Doctoren. Die Berufung auf Matth. 9, 3 beweist nur, daß der Prieſter als Menſch nicht in eigener, ſondern in Gottes Macht die Sünden nachläßt. Die allegoriſche Auslegung der Erweckung des Lazarus ſollte wol nach den Principien ihrer eigenen Erfinder: Auguſtinus und Gregorius [2]) nicht als dogmatiſcher Beweisgrund gemeint ſein [3]); und würde, abgeſehen hievon, nur ſo viel beweiſen, daß der Prieſter keinen vom ſittlichen Fall noch nicht Erſtandenen abſolviren dürfe (weil Lazarus erſt nach

---

beweist aus alten, dem achten Jahrhunderte angehörigen Pontificalien wenigſtens ſo viel, daß neben der deprecativen Formel auch eine indicative im Gebrauche geweſen. Launoy (ep. ad Ludovic. Maresium, Paris. Theol.) bemängelt die oben angeführte Bemerkung Thomas' wegen Mangel an näheren Nachweiſen aus der kirchlichen Praxis. Thomas habe, da er nach ſeiner eigenen Angabe ſeiner Widerlegungsſchrift nur Einen Tag gewidmet, verſäumt, in älteren Ritualien und theologiſchen Abhandlungen nachzuſehen. B. de Rubeis nimmt Thomas in Schutz, und beweist aus 3 qu. 84, art. 2, ad 2dum, daß Thomas die alte Praxis gar wol gekannt und recht gut gewußt habe, daß auch bittweiſe Formeln bei Ausſpendung des Bußſacramentes im Gebrauch geweſen; ſeine Behauptung, daß daneben indicative Formeln beſtanden, werde durch Martene (a. a. O.) erhärtet. (Admon. praev. in op. de form. absol., n. 5).

[1]) Die betreffenden Ausſprüche der beiden Letztgenannten finden ſich: Gulielm. Alvern. de Sacr. Poenit. c. 19; Hugo a St. Caro, Comm. sup. Matth. c. 6. Wilhelm's Äußerung ſcheint allerdings zur Auffaſſung des Gegners ſich hinzuneigen. Bei dem gleichzeitigen Alexander von Hales hingegen (Summ. IV, membr. 11, art. 2) heißt es: Absolutionem sacerdotis fieri expressione talium verborum: Ego absolvo te, vel: Deus absolvat te.

[2]) Vgl. Aug. Serm. 8 u. 44 de verbis Domini; tract. 49 in Joann.; hom. 27. — Ambros. de poen. II, c. 7. — Greg. M. hom. 26 in Evang.; Moral. XXII, 13. — Beda in Evang. Joann.

[3]) Sie wurde dafür genommen von Pullus (Sent. VI, 60), Petr. Lomb. (4 dist. 17 u. 18); Peter von Poitiers (Sent. III, 16); Hugo von St. Victor (Miscell. secund. IV, 26); Richard von St. Victor (de pot. lig. et solv.); und von dem ſchon erwähnten Verfaſſer der unter Abälard's Werken befindlichen Schrift adv. haer. c. 13.

ſeiner Wiedererweckung von den Jüngern des Herrn losgeſprochen wurde). Daß der Prieſter über die Schuld keine Macht habe, kann nur inſofern für richtig gelten, als der Menſch nicht im eigenen Namen die Sünden vergibt; aber auch Gott erläßt ſie dem Bereuenden nicht, wofern dieſer nicht wenigſtens den Willen hat, ſeine Schuld zu bekennen und das Sacrament zu empfangen, welcher Wille in der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit der Reue mit inbegriffen iſt. Wenn Auguſtinus und Ambroſius ſagen, daß Chriſtus allein die Sünden nachlaſſe, ſo iſt dieß nach den Worten des Apoſtels 2 Kor. 11, 10 zurecht zu legen, welcher ſagt, daß er „in persona Christi“, d. i. als Diener Chriſti, demzufolge aber doch wol ſelber Erlaß geſpendet habe. — Der Gegner faßt die Sache ſo, als ob der Prieſter die Worte: Ego te absolvo, als Declaration des Erfolges ſeines vorausgehenden Gebetes für den Pönitenten zu ſprechen hätte. Dieß iſt aber falſch; denn nicht das Gebet des Prieſters, ſondern der Tod Chriſti iſt der Grund, um deſſen willen Gott die Gnade der Vergebung ſpendet. Das der Abſolutionsformel vorausgehende Gebet hat nur den Zweck, Gott zu bitten, er möge in dem Pönitenten die rechte Dispoſition zum heilskräftigen Empfange der Bußgnade wirken. Dieſes Gebet kann ſelbſt aus dem Munde eines ſündigen Prieſters wirkſam ſein, da er nicht im eigenen Namen, ſondern im Namen der Kirche betet, obſchon das Gebet eines Gerechten mehr vermag, als jenes eines Sünders. Die Abſolutionsformel aber hat in jedem Munde gleiche Kraft, weil dieſe in nichts Anderem, als im Leiden Chriſti gründet. Geſetzt aber, es verhielte ſich ſo, wie der Gegner annimmt, ſo wären deßungeachtet ſeine Einwände gegen die Formel ganz und gar nichtig. Er ſagt, die Apoſtel hätten die Macht geiſtliche und leibliche Krankheiten zu heilen erhalten; niemals aber ſagten ſie zu leiblich Kranken: Ego sano te; alſo iſt auch nicht zu ſagen: Ego absolvo te. Er überſieht den Unterſchied der ſacramentalen Gnade von der gratia gratis data; letztere erweist ſich in Kraft des Gebetes wirkſam, erſtere aber iſt es im Ausſpender durch ſich ſelbſt. Der Gegner meint weiters, es ſei vermeſſen, Jemanden zu verſichern, er ſei nun plötzlich rein wie ein Engel; zudem wie kann der Prieſter einem Pönitenten die Verſicherung der göttlichen Verzeihung angedeihen laſſen, wofern er nicht etwa durch eine Offenbarung darüber Gewißheit erlangt habe? Darauf zur Antwort, daß der Bußprieſter nach vorausgegangener

entſprechender Prüfung der Dispoſition des Bekennenden mit derſelben Beruhigung die göttliche Verzeihung der Schuld declariren kann, wie jeder andere menſchliche Richter einen Angeklagten nach Befragung glaubwürdiger Entlaſtungszeugen für ſchuldlos erklären darf. Er kann ihm die Vergebung aller Sünden ankünden, weil die Hand des Herrn, die in der Taufe alle Sünde nachläßt, nicht verkürzt iſt in der Spende der Bußgnade. Sollte die Wirkung derſelben dahin geſtellt bleiben müſſen, ſo müßte es auch dahingeſtellt bleiben, ob derjenige, dem unter den Worten: Ego te baptizo, durch Begießung mit Waſſer allerdings körperlich die Taufe applicirt wird, doch gewiß auch die innerlich wirkende Taufgnade erlangt habe. Nach Erledigung dieſer und ähnlicher Einwürfe prüft Thomas die Gründe für die weitere Behauptung, daß die Abſolution unter Händeauflegung zu ſpenden ſei. Dieß ſoll nach der Behauptung des Gegners aus Apſtgſch. 8, 17 und 8, 18 hervorgehen, als ob dort nicht von der Firmung die Rede wäre. Marc. 16, 18 und Matth. 19, 13 kann keinen Beweis abgeben, weil daſelbſt von keiner Sacramentſpendung die Rede iſt. Eben ſo wenig iſt der Grund ſtichhältig, daß die Spendung der Bußgnade ohne dieſen Ritus des ſichtbaren Spendungszeichens ermangle. Soll damit geſagt ſein, daß das Sacrament durch das bloße Wort nicht zu Stande kommen könne, ſo darf die Euchariſtie nicht als Sacrament gelten. Zudem fehlt die Materie des Sacramentes in der Ertheilung der Bußgnade keineswegs; der Pönitent ſelber, das Subject der Gnade, iſt als Materie deſſelben zu betrachten. Daß Wilhelm von Auvergne derſelben Anſicht geweſen, wie der Gegner, iſt weder gewiß[1]) noch important, da die Schrift von einer Handauflegung in Ausübung der Löſegewalt nichts weiß. Schließlich folgen noch die Beantwortungen verſchiedener anderer Einwürfe; ſo z. B. daß im Falle einer effectiven Kraft des Absolvo überflüſſig wäre, das Kreuz zu nehmen, und zu einer gefahrvollen Pilgerfahrt über's Meer ſich zu verpflichten; daß Ezech. 18 Wehe gerufen wird über Jene, welche todten Seelen trügeriſch mit Verheißungen des Lebens ſchmeicheln u. ſ. w. Wenn auch der Prieſter nicht weiß — bemerkt Thomas — in welchem Zuſtande die Seele des Pönitenten ſei, ſo weiß er doch,

[1]) Aus Wilhelm's Schrift de Sacr. Poen. c. 3, wo die bezügliche Stelle ſich findet, läßt ſich die Behauptung des Gegners nicht nachweiſen.

daß das Sacrament ſie gerecht machen könne; die Beſchwerden der Pilgerfahrt gereichen Jenem zum Verdienſte, welcher abſolvirt worden iſt, und heben die zeitlichen Strafen auf, welche auch der Abſolvirte noch immer zu erſtehen hätte. Der Gegner beruft ſich auf den Ausſpruch des Ambroſius, daß nach Chriſti Willen die Macht zu löſen und zu binden gleich ſei; nun aber ſei es der Sünder ſelber, welcher ſich durch die Stricke der Sünde binde (Sprichw. 5), alſo könne nicht der Prieſter ihn losbinden. Darauf zur Antwort, daß der Prieſter als Werkzeug Gottes handelt, welcher, wie er die Bande der Sünde löst, ſo auch in permiſſivem Sinne der Bindende iſt; er bindet durch Entziehung, er löst durch Spendung ſeiner Gnade.

Neben Thomas' Verhältniß zur kirchlichen Wiſſenſchaft möge nun auch ein Werk zur Sprache kommen, durch welches er ſeinen Beziehungen zum kirchlichen Leben ein unvergängliches Denkmal geſetzt hat: das kirchliche Officium des hochheiligen Frohnleichnams (Officium de festo corporis Christi). Über die Einführung des Frohnleichnamsfeſtes beſtehen verſchiedene Relationen. Die Einen erklären dieſelbe aus dem allgemeinen Wunſche und Drange einer tiefgläubigen Zeit; Andere leiten ſie aus beſonderen örtlichen Ereigniſſen und perſönlichen Wünſchen Einzelner her. Beide Erklärungsweiſen ſind in ihrem Rechte; die eine weist auf die allgemeine Urſache, die andere auf die beſonderen, näheren Impulſe zur Einführung des Feſtes hin. Wunder, Viſionen, Frevel verruchter Mißachtung des Sacramentes, die Zweifel geängſtigter Prieſter, kurz Alles ſchien zu fordern, daß dem myſteriöſeſten aller Myſterien, dem heiligſten aller Sacramente, dem vornehmſten Gegenſtande katholiſcher Andacht, an welchem von jeher die tiefſte Glut der Glaubensinbrunſt ſich entzündete, durch eine impoſante monumentale Feier die Ehren eines erhabenſten Triumphes in jährlicher Wiederkehr für alle Zeiten geſichert würden. Das Feſt wurde zuerſt in der Lütticher Diöceſe eingeführt (1246) und in einem der nächſtfolgenden Jahre bereits auch durch Cardinal Hugo von St. Caro, welcher damals als päpſtlicher Legat für Deutſchland in der Nähe ſich aufhielt, zu St. Martin du Mont unter großem Volkszulauf feierlich begangen. Hugo erließ überdieß ein Rundſchreiben (vom 29. Dezember 1252) an alle Biſchöfe und Gläubigen ſeines Machtbereiches, um ſie zur jährlich wiederkehrenden Feier deſſelben Feſtes aufzufordern. Papſt

Urban IV., welcher als ehemaliger Archidiacon des Lütticher Bisthums die Nonne Juliana und deren Freundin, die Recluſe Eva, ſo wie die näheren Umſtände der erſten Einführung dieſes Feſtes ſehr wol kannte, erhob es in einer Bulle vom 8. Sept. 1264 zu einem Feſte der allgemeinen Kirche, und motivirte dieſe Anordnung unter anderen Gründen von allgemeiner Bedeutung auch noch durch die Rückſicht auf die beſonderen Bitten einzelner durch Frömmigkeit ausgezeichneter Perſonen. Unter dieſen Bittenden war die Recluſe Eva und auch der heilige Thomas von Aquino. Er ſoll auf Andringen des heiligen Vaters der Chriſtenheit, ihm ſeine Wünſche kund zu geben, die Einführung des Frohnleichnamsfeſtes als ſein theuerſtes Anliegen bezeichnet haben. Das Officium dieſes Feſtes iſt ſein Werk, vom Papſte ihm aufgetragen, und in der Einführungsbulle für den allgemeinen kirchlichen Gebrauch vorgeſchrieben. Man hat dieſes Werk mit Recht eine großartige liturgiſche Epopäe genannt; in der Conception deſſelben offenbart ſich die Meiſterſchaft eines erhabenen Geiſtes, in Wahl und Zuſammenſtellung ſeiner Beſtandſtücke wurde die Idee des Feſtes erſt zum vollſtändigen Ausdrucke gebracht. Er feiert den Frieden und die Glorie des neuen Jeruſalem, die aus geheimnißvollen Tiefen entſtrömenden Quellen ſeiner fortgeſetzten himmliſchen Erneuerung, die gnadenreiche Herrlichkeit der Kirche des neuen Bundes, unter bildlicher Veranſchaulichung durch die prophetiſchen Typen der Kirche des alten Bundes, und begeiſterter Anticipation der zukünftigen Glorie der im Genuſſe Gottes ſeligen Gemeinde der Heiligen. Die ſinnige Typik, der poetiſche Duft und Hauch, der die ganze Conception durchweht, der Geiſt verklärter Andacht, dem alle Segensborne der gottbegnadeten, erlöſten Natur ſich erſchloſſen haben, der weihevolle tiefe Friede, der über dem ganzen Werke ſchwebt und das Vorgefühl der himmliſchen Oſtern athmet — alle dieſe Eindrücke wirken zuſammen, um das von Thomas verfaßte Officium als die ächte Dollmetſchung der heiligen Freuden der triumphirenden Feier des himmliſchen Frohnleichnams erſcheinen zu laſſen. In den eingewobenen Hymnen und Sequenzen lehrt Thomas erhabene Theologie; der Geiſt ſtrenger Objectivität und klarer Beſtimmtheit verläßt ihn auch im höchſten lyriſchen Schwunge nicht, tiefgläubige Anbetung, Sehnſucht nach der Anſchauung der ewigen Klarheit Gottes ſind die Stimmungen, in welchen ſein rhythmiſcher Geſang ſich ſchließlich austönt.

Die Bollandiſten Henſchen und Papebroch ſtellten im Anhange zum Leben der ſeligen Juliana (5. April) die Meinung auf, daß das Frohnleichnamsofficium den Lütticher Johann zum Verfaſſer habe und von Thomas nur überarbeitet worden ſei. Dupin wiederholte dieſe Behauptung. Sie iſt von Natalis Alexander, Oudin, B. M. de Rubeis hinlänglich widerlegt worden. Oudin ſah das urſprüngliche Lütticher Officium, und de Rubeis theilt eine Probe aus den Hymnen deſſelben mit, welche die gründliche geiſtige Verſchiedenheit dieſer Arbeit von jener des heiligen Thomas zur Genüge erkennen läßt. Papebroch hat ſpäter ſelber ſeine Meinung zurückgenommen. Die Behauptung Wadding's, daß der Hymnus Lauda Sion von Bonaventura gedichtet worden ſei, widerſpricht allen älteren Nachrichten und Zeugniſſen.

Die geiſtigen Beziehungen des heiligen Thomas zu ſeiner Zeit wären nicht erſchöpft, wenn wir nicht auch auf ſeine Staatslehre einen Blick werfen würden. Die mittelalterliche Anſicht von Staat und Recht fußte in ihrer wiſſenſchaftlichen Ausbildung auf einer doppelten Grundlage: einerſeits auf der chriſtlich-auguſtiniſchen Anſchauung vom Verhältniß der zeitlich-irdiſchen Ordnung des Lebens zur überirdiſchen und überzeitlichen Ordnung des Reiches Gottes, andererſeits auf der antiken Anſicht vom Staate und Zwecke der geſelligen Vereinigung. Näher geſprochen, man entlehnte den Schriftdenkmalen der antiken griechiſch-römiſchen Welt den Begriff des Staates, um ihn mit der chriſtlichen Idee der Geſellſchaft zu vermitteln. Im Polykratikus des Johann von Salisbury findet ſich der erſte beiläufige Verſuch einer auf Vereinigung des antiken und chriſtlichen Elementes abgeſehenen Theorie vom Staate, freilich noch ohne ernſtliches Bemühen einer innerlichen Vermittelung und Ineinsbildung beider Elemente. Aus Plato's Republik hat er die Anſicht geſchöpft, daß der Fürſt des Volkes Diener ſei; nach chriſtlicher Anſchauung hingegen iſt er ihm ein Abbild der göttlichen Majeſtät und ſoll ſein Volk durch den Stachel der Gerechtigkeit erziehen. Zur Übernahme der Regierung berechtigt nicht die Geſchlechtserbfolge, ſondern das Verdienſt, ſagt er mit den Weiſen des Alterthums; andererſeits hingegen iſt er wieder überzeugt, daß in der Succeſſion der Geſchlechter eine göttliche Fügung walte, und die Wohlthaten früherer Regenten ein Anrecht ihrer Nachkommen auf Herrſchaft begründen. Mit Plutarch vergleicht er die verſchiedenen

Stände der Geſellſchaft mit den verſchiedenen Regionen und Organen des menſchlichen Leibes; fügt aber bei, daß dieß nicht im ſtrengſten Sinne zu nehmen ſei, weil die Idee der chriſtlichen Liebe als Seele des Geſellſchaftsorganismus eine relative Ausgleichung der Unterſchiede und Gegenſätze in ſich ſchließe. Die dem Alterthum entlehnte Anſicht, daß der Tyrannenmord erlaubt ſei, beſchränkt er wenigſtens auf den Fall, daß der Mörder dem Tyrannen nicht treupflichtig ſei und auch ſonſt die Gerechtigkeit oder Ehrbarkeit dadurch nicht verletzt werde [1]).

Thomas' Zeit- und Ordensgenoſſe, Vincenz von Beauvais, handelt die Lehre vom Staate in demjenigen Theile ſeiner Univerſalencyklopädie ab, welcher Speculum doctrinale betitelt iſt, und faßt ſie als einen ſpeciellen Theil der in Monaſtik, Ökonomik und Politik zu gliedernden Ethik. Die Politik umfaßt (Buch VIII—XI des Spec. doctr.) die Lehren von Staat und Recht, und gibt die Summe deſſen, was auf dieſem Gebiete wiſſenſchaftliche Tradition geworden iſt, mit Beiziehung der geiſtlichen und weltlichen Geſetzeskunde für die Lehren von Proceß und Verbrechen. Die Staatslehre in engerem Sinne iſt in Buch VIII enthalten. Zuerſt wird der Begriff des Staates nach Richard von St. Victor und anderen Zeitgenoſſen deſſelben gegeben; ſodann aus Auguſtinus das Verhältniß der Staatswiſſenſchaft zur Moral und Ökonomik beleuchtet, und endlich der große Unterſchied zwiſchen chriſtlichem und heidniſchem Gemeindeweſen kenntlich gemacht. Über den Inhalt und die ſpeciellen Abtheilungen der Staatswiſſenſchaft wird Alfarabi befragt, von Staat und Bürgern gibt Iſidor die nöthigen Erklärungen; bei näherem Eingehen in's Einzelne wechſeln Iſidor und Helinand [2]) ab, haben aber meiſtentheils nur über römiſche Verfaſſung, Obrigkeiten, Einrichtungen Beſcheid zu geben. Dem Klerus wird von Helinand für den chriſtlichen Staat dieſelbe Stellung zugewieſen, welche den Propheten im jüdiſchen Staate zukam. Über Kriegsrecht und Kriegseinrichtung wird Gratian angeführt, und da deſſen Allegationen auf eine umſtändlichere Auseinanderſetzung der Rechte überhaupt

[1]) Polycraticus VIII, 18 ff.

[2]) De regimine Regum. — Helinandus — heißt es bei Oudin III, p. 19 — Frigidi Montis monachus, ex ordine Cisterciensi in episcopatu Bellovacensi, claruit c. a. 1212.

führen, so folgen demgemäß auch die nöthigen Stellen aus Justinian, aus den päpstlichen Decretalen, aus den Glossen und zuweilen aus Isidor, womit dann die Betrachtung auf das Gebiet des geistlichen und weltlichen Processes und Strafrechtes hinübergelenkt wird.

Thomas' Schrift de regimine principum, ad regem Cypri [1]) bezeichnet als ihre Aufgabe, den Ursprung der königlichen Gewalt und die Pflichten des Regentenamtes aus der heiligen Schrift, aus den Lehren der Philosophen und Beispielen preiswürdiger Regenten zu beleuchten. Wir haben die wichtigsten und schönsten Gedanken dieser Schrift der im nächsten Bande folgenden Darstellung des Thomistischen Systems vorbehalten, und beschränken uns hier auf Darlegung des von Thomas befolgten Entwickelungsganges, welche hinlänglich kenntlich macht, in welcher Weise und bis zu welchem Grade bei ihm die Ineinsbildung der Aristotelischen Politik mit der biblischen Staatslehre vollzogen ist. Der Mensch ist zum socialen Dasein geschaffen und bestimmt; das Bestehen der Societät macht eine Leitung nothwendig, durch welche die Erreichung des Gesellschaftszweckes gegenüber den Sonderbestrebungen der einzelnen Gesellschaftsglieder sicher gestellt werden soll. Es gibt drei mögliche Formen der Gesellschaftsleitung: die monarchische, aristokratische und demokratische; die entarteten Gegenbilder derselben sind: Tyrannei, Oligarchie und Ochlokratie. An sich ist die monarchische Regierungsform vorzuziehen, weil sie stärker und zur Erhaltung der Einheit und des Friedens ausreichender ist, als jede andere; gleichwie aber ein gerechter Monarch das Beste unter dem Guten, so ist ein Tyrann das Schlimmste unter dem Schlimmen, was einem Gemeinwesen begegnen kann, weil er mehr Gewalt hat zu schaden, als eine ochlokratische oder oligarchische, durch ihre innere Getheiltheit sich

---

[1]) Dieser rex Cypri ist wahrscheinlich Prinz Hugo II. aus dem Hause Lousignan, welcher 1266 als vierzehnjähriger Jüngling starb. Vgl. Echard et Quetif I, p. 337. Nur die zwei ersten Bücher dieser Schrift gehören dem heiligen Thomas an; das dritte und vierte Buch wird gemeiniglich dem Tholomäus von Lucca zugeschrieben; vgl. de Rubeis: Admonitio praevia in opusc. 20, c. 2. 3. — Eine andere unter Thomas' Werke eingereihte Schrift de eruditione principum hat Wilhelm Peraldus zum Verfasser; vgl. Rubeis a. a. O., c. 4.

ſelbſt ſchwächende Druckherrſchaft. Andererſeits aber artet die Vielherrſchaft weit eher in Tyrannei aus, als die Einherrſchaft, und hat dann Zerrüttungen und Wirren zur Folge, welche auch unter der ſchlimmſten Art der Einherrſchaft nicht eintreten können; durch dieſe iſt zum mindeſten die Anarchie verhütet. Die Römer haben aus Haß gegen die Tyrannei die Einherrſchaft abgeſchafft, verfielen aber unter ſelbſtgewählter Vielherrſchaft im Laufe der Zeit den ſchlimmſten Folgen eines tyranniſchen Regimentes. Die Einherrſchaft iſt demnach jedenfalls vorzuziehen, und man kann durch gerechte Sorgfalt in der Wahl des Herrſchers, durch Feſtſetzung eines Staatsgrundgeſetzes und nöthige Temperirung der königlichen Gewalt im Voraus den möglichen Nachtheilen des monarchiſchen Regimentes zuvorkommen. Artet es trotzdem in eine Tyrannei aus, ſo ſoll man dieſe, ſo lange ſie nicht unerträglich iſt, dulden, eingedenk der Antwort, die ein altes Mütterchen dem Tyrannen von Syrakus, Dionyſius, gab. Da ich noch ein kleines Mädchen war, ſagte ſie, betete ich oft, daß unſere Stadt von dem ſchlimmen Despoten, der ſie damals drückte, befreit werden möchte. Er wurde getödtet, und ein anderer noch ſchlimmerer kam an ſeine Stelle, aber nur, um nach abermaligem Gebete dir, dem ſchlimmſten, den Platz zu räumen. Durch dieſe Erfahrung belehrt, bete ich nicht mehr um deinen Tod, ſondern um deine Erhaltung. Ein Regentenmord wäre aber ſelbſt bei einer unerträglichen Tyrannei nicht erlaubt (1 Petr. 2, 18); Ajoth tödtete in dem Moabiterkönig Eglon nicht ſeinen Herrn, ſondern den Feind ſeines Volkes; die Mörder des abgöttiſchen Königs Joas wurden getödtet, die Thebäiſche Legion ließ ſich ohne Gegenwehr auf Befehl des Feldherrn tödten. Wol aber iſt es denkbar, daß ein Herrſcher, welcher ſeine beſchwornen Pflichten nicht hält, von der Geſammtheit Jener, denen er ſie beſchwor, zur Rechenſchaft gezogen und gerichtet werde. So geſchah es mit Tarquinius und Domitian. Beſteht kein ſolches Verhältniß zwiſchen dem Regierenden und den Regierten, und iſt zudem auch kein Recurs an einen höheren menſchlichen Herrn, der über dem Tyrannen ſteht, möglich, ſo iſt einzig bei Gott Hilfe zu ſuchen. Archelaus wurde auf Bitten der bedrängten Juden durch Kaiſer Tiberius ſeiner Herrſchaft entſetzt; gegen Pharao und Nabuchodonoſor ſchaffte Gott den Juden Hilfe, ohne daß ſie zum unerlaubten Mittel aufrühreriſcher Selbſthilfe zu greifen brauchten. Der König ſuche

den Lohn ſeiner Mühen nicht in Befriedigung der Leidenſchaften, am allerwenigſten der gemeinen Leidenſchaften der Habgier oder Wolluſt; die Leidenſchaft für den Ruhm ſteht wol der Tugend näher, aber um der Gerechtigkeit willen muß der König auch den Ruhm verachten können. Seinen wahren Lohn erwarte er von Gott; mit Chriſtus im Himmel herrſchen ſei ihm das Höchſte, und dieß iſt durch die Schrift den Gott dienenden Herrſchern in auszeichnendem Maaße verheißen, weil auch die königlichen Tugenden zuhöchſt ſtehen; denn wie mehr Tugend zur Leitung einer Familie gehört, als zur Regierung ſeiner ſelbſt, ſo noch ungleich mehr Tugend zur Beherrſchung eines Reiches. Das Gut eines ganzen Volkes, das der König beſorgt, ſteht höher, als das jedes Einzelnen. Der König waltet in ſeinem Reiche, wie Gott im Weltall, wie die Vernunft im Menſchen über alle Kräfte der Seele und alle Glieder des Leibes; das Verhältniß der Vernunft zu dieſen Kräften und Gliedern, Gottes zum Weltall ſei demnach auch das Vorbild der königlichen Regierung. Als Nachahmer der göttlichen Wirkſamkeiten ſoll der König Schöpfer und Regierer ſeines Staates ſein. Erſteres kann wol nur dann ſtatthaben, wenn noch kein Staat vorhanden iſt; wofern aber ein Staat zu gründen iſt, ſo iſt die Idee des zu gründenden dem Syſtem der Schöpfung zu entnehmen. Eben ſo iſt die Regierung des Staates der göttlichen Weltregierung nachzubilden. Regieren heißt das zu Regierende ſeinem gebührenden Zwecke entgegenführen. Der nächſte Zweck der Menſchheit auf Erden iſt, der Tugend gemäß zu leben; die Erreichung dieſes Zweckes iſt aber nur Vorbedingung des letzten höchſten Zweckes Aller und jedes Einzelnen, nämlich der ewigen Anſchauung. Zu dieſem Zwecke hinzuleiten iſt Sache der göttlichen Regierung und des göttlichen Königs Chriſtus; von daher ſtammen das königliche Prieſterthum aller Gläubigen und die geiſtliche Herrſchaft des Papſtes, dem alle Könige, wie Chriſto ſelber, unterworfen ſein ſollen. Die heidniſchen Prieſter waren mit Recht den Königen unterworfen, indem der Götterdienſt nur das irdiſche Gemeinwohl bezweckte; anders verhält es ſich in der chriſtlichen Ordnung des Lebens, in welcher die Menſchen durch das Prieſterthum zu Gütern des himmliſchen Reiches hingeleitet werden. Da Rom zum Sitze der geiſtlichen Weltherrſchaft auserſehen war, ſo ereignete es ſich durch göttliche Fügung ſchon während ſeiner heidniſchen Weltepoche, daß die weltlichen Gewalten

allmählig der priesterlichen sich unterordneten, wie Valerius Maximus bezeugt; ähnlicher Weise war das machtgebietende Druidenthum der Gallier eine geschichtliche Weissagung auf die ausgezeichnete Blüthe des Priesterthums im christlichen Gallien. Die Verwirklichung des Staatszweckes ist propädeutische Vorkehrung für die höheren, auf die letzten Ziele der Menschheit abzweckenden Thätigkeiten des Priesterthums; diese Vorkehrung schließt in sich die Begründung und Erhaltung des einträchtigen Friedens und die Fürsorge für das Ausreichen der materiellen Güter. Neben diesen drei positiven, das Gute direct fördernden Vorkehrungen gibt es noch drei abwehrende Functionen des königlichen Amtes: es sollen untaugliche oder untauglich gewordene Organe der Gewalten durch taugliche ersetzt werden, der aus Willensverdorbenheit entspringenden Ungesetzlichkeit soll durch Gesetz und Recht entgegengewirkt, feindliche Überfälle durch rüstige Abwehr unschädlich gemacht werden.

So viel über den Inhalt des ersten Buches. Das zweite Buch entwickelt die Functionen des königlichen Berufes im Einzelnen mit Rücksicht auf die bereits angegebenen primären Aufgaben desselben. Bei Gründung eines politischen Gemeinwesens sind zuerst die örtlichen Naturbedingungen der socialen Coexistenz zu berücksichtigen: gemäßigtes Klima, gesunde Lage für Städte und Burgen, fruchtbarer Boden, Anmuth der Gegenden. Der König soll einen Überfluß an natürlichen Reichthümern, Heerden, an künstlichen Reichthümern, Gold, Silber und geprägtem Gelde haben. Das Verhältniß des Königs zu seinen Dienern kann entweder ein despotisches oder politisches sein. Gewisse Erdstriche sind durch den Stand der Gestirne zu ersterem bestimmt, seitdem nämlich die Menschheit durch den ersten Sündenfall den Naturmächten unterthan worden; daher auch Aristoteles die Strafen Heilmittel nennt. Der jüdische Staat wurde zuerst politisch regiert (unter den Richtern), sodann unter seinen Königen despotisch. Athen nach dem Tode des Kodrus und Rom nach Vertreibung der Könige hatten ein politisches Regime. Edler geartete, freiheitslustige Völker vertragen keine despotische Regierungsart; diese verdient nur relativ den Vorzug vor der politischen Regierungsart, wofern nämlich die Milde der letzteren zur Bändigung und Darniederhaltung unedler und verderbter Naturen nicht ausreichend wäre.

Aus Thomas' Bemerkung (II, 9), daß er den Unterschied dieser

beiden Regierungsformen im folgenden Buche umständlicher auseinanderſetzen werde, iſt zu erſehen, daß wir das Werk de regimine principum nicht vollſtändig beſitzen; ſei es, daß es nie vollendet wurde, oder die folgenden Bücher verloren gegangen ſind. Im Allgemeinen iſt aus dem Vorhandenen zu erſehen, daß er das anarchiſche Feudalweſen und die despotiſche Willkür der Einherrſchaft gleich entſchieden verwarf, und mit der eines hochgeſinnten Geiſtes würdigen Achtung und Anerkennung der königlichen Vollgewalt die wärmſten Gefühle für den Freiheitsſinn edler Stämme und Nationen zu vereinen wußte [1]). Ein paar Jahrhunderte ſpäter wurde ſein Name in der Frage von der Erlaubtheit des Tyrannenmordes viel genannt und mißbraucht. Der Herzog von Burgund hatte während der Wirren unter Carl VI. von Frankreich den Herzog von Orleans tödten laſſen (1407), und nachdem er als Urheber der That ſich bekannt, den Pariſer Theologen Jean Petit gewonnen, in einer glänzenden zahlreichen Verſammlung den Mord als gerecht und verdienſtlich zu rechtfertigen. Derſelbe citirte neben verſchiedenen anderen Auctoritäten hiefür auch den heiligen Thomas von Aquino, deſſen Anſicht er dahin auslegte, daß es jedem Privaten erlaubt ſei, einen Tyrannen eigenmächtig zu tödten. Natürlich erregte dieſes Plaidoyer großes Ärgerniß, und der Kanzler der Pariſer Univerſität, Gerſon, wirkte darauf hin, daß die Facultät die anſtößige Behauptung des ſophiſtiſchen Redners cenſurirte [2]). Auf dem Concil von Koſtniz brachte er die verrufene Anſicht abermals zur Sprache, mit Verſchweigung des Namens ihres Urhebers, um jede Erwähnung der Thatſache, durch welche jene Vertheidigung hervorgerufen worden, zu verhüten. Das Concil ſprach über die falſche Lehre das Anathem [3]).

---

[1]) Dieſe an dem Werke des heiligen Thomas hervorgehobenen Vorzüge laſſen ſich der gleichnamigen und mit unverkennbarer Rückſicht auf daſſelbe gearbeiteten Schrift des Ägydius Colonna (de regim. princ. lib. III) nicht nachrühmen. Gerade in den angegebenen Beziehungen bleibt Ägydius hinter ſeinem Vorbilde zurück, und ſinkt wieder auf den antiken Standpunct zurück; er übergeht die von Thomas hervorgehobenen Garantien der Freiheit und Wohlfahrt in monarchiſchen Staaten, und erklärt das Factum der Sclaverei mit denſelben Gründen, welche Ariſtoteles zur Rechtfertigung deſſelben vorgebracht hat.

[2]) Gerson. Opp. (ed. Antverp. 1706), tom. V, p. 81 ff.

[3]) Acta Conc. Const., sess. XV.

Gerſon wies nach, daß Thomas ſelber auf das Entſchiedenſte gegen Jean's Anſicht ſpreche [1]). Später nahmen einige Theologen dieſelbe Frage auf, und behaupteten, daß Thomas wol den durch einzelne Private vollzogenen Tyrannenmord verdamme, aber der Geſammtheit des Volkes das Recht zuſpreche, eines Tyrannen durch Tödtung ſich zu entledigen. Daß auch hiebei noch der Unterſchied überſehen wurde, welchen Thomas zwiſchen Wahlreich und Erbreich machte, iſt aus dem oben Angeführten hinlänglich zu erſehen. Die Frage, was eigentlich als Thomas' Anſicht zu nehmen wäre, wurde beſonders in jener Zeit lebhaft erörtert, als das franzöſiſche Parlament die Jeſuiten als Vertheidiger der Erlaubtheit des Königsmordes beſchuldigte. In Italien gab der Abbate Spedalieri ein Werk heraus (1791), in welchem die damals im Schwange gehende Lehre vom Socialcontracte mit der Socialtheorie des heiligen Thomas verquickt, oder vielmehr als deſſen Lehre ausgegeben wurde. Welch arger Fehlgriff damit begangen wurde, und wie roh Spedalieri den heiligen Thomas mißverſtand — den er übrigens, wie Botta erzählt [2]), in der wohlgemeinten Abſicht, der Aufklärungsphiloſophie den Ruhm der Originalität zu entreißen, zu ſeinem Gewährsmanne gemacht haben ſoll — braucht nicht erſt geſagt zu werden [3]). Noch im Jahre 1821 ſoll dieſe Schrift von der

---

[1]) Gerson. Opp. II, P. 2, p. 344.

[2]) Storia d'Italia dal 1799 al 1814: lib. II, t. 1, p. 81 e 82, Capolago 1833.

[3]) Einige glaubten, die in 2 dist. 44, art. 2, ad 5^{tum} enthaltene Stelle premiren zu können: Ad quintum dicendum, quod Tullius (der die Mörder des Cäſar lobte) loquitur in casu illo, quando aliquis sibi dominium per violentiam subripit, nolentibus subditis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore fieri possit. Tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur et praemium accipit. Nun fällt wol von ſelbſt in die Augen, daß an dieſer Stelle nicht von einem legitimen Herrſcher, ſondern von einem Uſurpator die Rede iſt; und daß weiters Thomas nicht ſein eigenes Urtheil ausſpricht, ſondern nur ſagt, wie man die That eines Solchen aufnehme, der ein gedrücktes Volk von einem tyranniſchen Uſurpator befreit. — Die in 2, 2 qu. 42, art. 2 vorkommende Antwort auf die Frage: An seditio semper sit peccatum mortale — bezieht ſich auf etwas ganz Anderes, vom Tyrannenmorde Verſchiedenes, und wurde daher ganz fälſchlich mit der Frage über die Erlaubtheit des Tyrannenmordes in Zuſammenhang gebracht.

römiſchen Jugend mit ſtürmiſchem Eifer begehrt und geleſen worden ſein [1]).

Wir gehen nun an eine nähere Betrachtung des Werkes, in welchem Thomas das Geſammtergebniß ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit niedergelegt und in endgiltigem ſyſtematiſchem Abſchluſſe der Nachwelt hinterlaſſen hat. Seine Summa theologica iſt das erſte wiſſenſchaftlich ausgeführte Syſtem der Theologie, wozu ſich die theologiſchen und ſpeculativen Arbeiten ſeiner Vorgänger und älteren Zeitgenoſſen, ſo wie ſeine eigenen zahlreichen Werke der mannigfaltigſten Art als große, maſſenhafte Vorarbeit verhielten. Welche Stellung dieſes ſein letztes und gereifteſtes Werk zu der theologiſchen Literatur des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts nach ſeiner Abſicht einzunehmen habe, deutet er in den beſcheidenen Eingangsworten des erſten Theiles der Summa an. Er will den Bedürfniſſen Jener entgegenkommen, welche in das Gebiet der Theologie erſt näher eingeführt werden ſollen; dieſe ſollen aus dem Hauptwerke ſeines Lebens einen vollſtändigen und zugleich faßlichen Einblick in das Geſammte der theologiſchen Doctrin nach ihrer zeitherigen Entwickelung gewinnen. Dazu eignen ſich nach ſeinen Erfahrungen andere Werke nicht, welche entweder durch maſſenhafte Häufung von Fragen und Unterſuchungen den Überblick über das Ganze erſchweren, oder vermöge eines beſonderen Zweckes, den ſie verfolgen, nicht Alles und in jener methodiſchen Ordnung bringen, welche den Lernenden erwünſcht und dienlich iſt. Alſo um eine ſyſtematiſch gerundete, und darin ſelbſt ſchon eine weiſe Beſchränkung der luxuriirenden Fülle von Diſtinctionen und Unterſuchungen in ſich ſchließende Darſtellung des geſammten Lehrinhaltes der kirchlichen Theologie handelt es ſich in dieſem Werke. Die Ausführung ſeines Planes ſchloß aber ungleich mehr in ſich, als Thomas ſelber ankündigt. Um die Aufgabe deſſelben zu würdigen, erwäge man, welche weite Bahnen die theologiſche Wiſſenſchaft durchmeſſen ſeit Abfaſſung des Elucidarius [2]), des erſten beſcheidenen Verſuches einer

[1]) Unter den wider ſie erſchienenen Gegenſchriften möge hier erwähnt werden: Gaëtano Sanseverino, La dottrina di San Tommaso sull' origine del potere e sul preteso diritto di resistenza. Napoli 1853.

[2]) Der Elucidarius, deſſen Verfaſſer nur gemuthmaßt wird, iſt in die Gerberon'ſche Ausgabe der Werke Anſelm's aufgenommen (p. 457—487), aus

gedrängten Gesammtdarstellung der Theologie des Anselm'schen Zeitalters! Welche reiche Entwickelung hatte die Theologie inzwischen durchgemacht, welch hohen Grad von Ausbildung und Durchbildung errungen! Das positive, speculative und dialektische Element, in jenem Anfangswerke in naiver Unmittelbarkeit mit einander geeinigt, hatten seitdem jedes seine reiche Geschichte durchgemacht, sich gegenseitig mit einander vielseitig gemessen, mannigfaltig ausgeglichen und vermittelt; wozu Thomas selber durch seine bisher geschilderten Thätigkeiten in abschließender und maaßgebender Weise auf entscheidende Weise beitrug. Nun sollte das Resultat jener dreifachen, unter sich vielfältigst verzweigten und verschlungenen Entwickelung mit allen Errungenschaften gereifter Einsicht, welche ein zweihundertjähriger Entwickelungsproceß im geistigen Streben der vorzüglichsten Kräfte zu Tage gefördert, in Einem großen Ganzen, lichtvoll entwickelt und harmonisch ausgeglichen, dargestellt werden; und dieß zu leisten, war der Summa theologica des heiligen Thomas Aquinas vorbehalten. Eine analytische Skizze möge die Idee dieses Werkes verständlich machen und seinen reichen Inhalt veranschaulichen.

Thomas erklärt als seine Aufgabe, das System der heiligen Wissenschaft auszuführen, welche von Gott handelt, nach dem, was er an sich ist und insofern er Princip und Zweck der Creaturen, der vernünftigen insbesondere ist. Darnach zerfällt sein Werk in drei Haupttheile: I. Von Gott an sich und als ursächlichem Principe des creatürlichen Seins und Geschehens im Allgemeinen, des menschlichen Daseins im Besonderen. II. Vom Streben der vernünftigen Creatur, nähergesagt des Menschen zu Gott als seinem letzten und höchsten Zwecke. III. Von Christus, der als Mensch uns zum Wege dieses Strebens nach Gott geworden ist.

Der erste Haupttheil zerfällt in die drei Abtheilungen von der göttlichen Wesenheit (qu. 2—26), Dreipersönlichkeit (qu. 27—43) und emananten (weltsetzenden und weltleitenden) Wirksamkeit Gottes (qu. 44—109). Die Lehre von Gottes Wesen umfaßt die drei Ab-

---

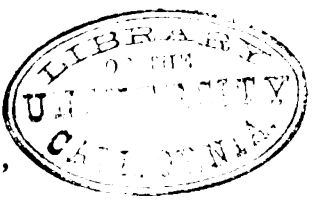
dessen Schriften auch unstreitig Vieles in den Elucidarius übergegangen ist. Er ist in Gesprächsform abgefaßt, und besteht aus drei Theilen, deren erster, kurz gesagt, die christliche Glaubenslehre, der zweite christliche Anthropologie und Moral enthält, der dritte de vita futura handelt.

handlungen über Gottes Sein (qu. 2), über die auf dem Wege der Negation zu eruirenden Wesensbestimmungen des göttlichen Seins (qu. 3—13), über die göttliche Wesensbethätigung im Erkennen (qu. 14—18), Wollen (qu. 19—24) und Können (qu. 25). Die Idee des seligen Lebens Gottes (qu. 26) ist das Schlußresultat der ganzen Entwickelung, die unter folgendes Schema zu fassen ist:

De essentia divina,

a) num sit;

b) quomodo
- *α.* sit vel potius non sit:
  1. simplicitas,
  2. perfectio (bonitas) remota omni imperfectione creaturarum,
  3. infinitas,
  4. immutabilitas,
  5. aeternitas,
  6. unitas;
- *β.* a nobis cognoscatur,
- *γ.* a nobis nominetur;



c) quomodo operetur
- ad intra:
  - *α.* cognoscendo
    1. de scientia Dei,
    2. de ideis,
    3. de vero et falso,
    4. de vita Dei;
  - *β.* volendo
    1. de voluntate divina,
    2. de iis, quae absolute ad voluntatem pertinent:
       - *αα.* amor,
       - *ββ.* justitia et misericordia,
    3. de iis, quae simul ad intellectum pertinent:
       - *αα.* providentia,
       - *ββ.* praedestinatio (liber vitae);
- ad extra: *γ.* de potentia Dei.

Die Methode in der Durchführung dieser und aller folgenden Quästionen ist in einem vorausgehenden Abschnitte bereits hinlänglich beschrieben worden; und eben so sind die Resultate der Ent-

wickelungen, welche die Summe gibt, wenigſtens im Ganzen und Großen durch dasjenige angedeutet, was bereits im Verlaufe des Buches zur Charakteriſtik und Orientirung über Gehalt, geſchichtliche Stellung und geſchichtliche Beziehungen der Thomiſtiſchen Lehre beigebracht wurde. Hier, wo der Entwickelung im Einzelnen nicht gefolgt werden kann, iſt es wenigſtens von Intereſſe, anzugeben, in welchem Geiſte die Frageobjecte aufgefaßt ſind; und dazu iſt nichts dienlicher, als die Vorführung der von Thomas ausgehobenen Auctoritäten, die, mit Sorgfalt ausgewählt, auf den Gang der dialektiſchen Erörterung maaßgebenden Einfluß zu nehmen beſtimmt ſind. Die in ſtetem Wechſel auf einander folgenden Inſtanzen aus der Schrift, den heiligen Vätern, aus den Werken berühmter Philoſophen und Gottesgelehrter ſpäterer Zeit repräſentiren durch ſich ſelbſt gewiſſermaaßen die ganze Entſtehungsgeſchichte des Syſtems der Thomiſtiſchen Gotteswiſſenſchaft nach allen Momenten ſeiner Entwickelung, und beleuchten in der mannigfaltigſten Weiſe ſein Verhältniß zur traditionellen Vergangenheit in Kirche und Wiſſenſchaft. Gleich die erſte Frage iſt in dieſer Hinſicht charakteriſtiſch. Iſt das Daſein Gottes eine evidente Wahrheit? Man muß dieß in Abrede ſtellen, bemerkt Thomas; eine evidente Wahrheit läßt dem Ariſtoteles zufolge keinen Gedanken an die Möglichkeit *ihres* Gegentheils zu — von Gott iſt aber zufolge Pſalm 52, 11 der Gedanke ſeines Nichtſeins wenigſtens möglich. Damit iſt der näheren Erörterung der Frage bereits ein beſtimmtes Ziel vorgezeichnet. Der Beweis für Gottes Daſein muß gemäß Röm. 1, 20 a posteriori geführt werden; aprioriſche Beweiſe haben, wie ſpeciell gegen Anſelm gezeigt wird, keine metaphyſiſche Giltigkeit. Für die Geiſtigkeit Gottes iſt das Schriftwort Joh. 4, 24 normirend. Daß in Gott Sein und Weſen coincidiren, ſteht durch unverweigerlich anzuerkennende Ausſprüche heiliger Lehrer feſt: Esse non est accidens in Deo — ſagt der heilige Hilarius — sed subsistens veritas. Daß Gottes Weſen accidenzlos ſein müſſe, lehrt die Philoſophie durch den Mund des Boëthius: Forma simplex non potest esse subjectum. Unter allem Einfachen iſt Gott das Einfachſte: Deus vere et summe simplex est — ſagt Auguſtinus. Gottes Weſen iſt durch ſich ſelbſt über jede Vermiſchung mit Anderem, was er ſelbſt nicht iſt, hinausgeſtellt: Causa prima regit omnes res, praeterquam quod commisceatur eis — heißt es de causis, prop. 6. Neque tactus

est ejus (Dei) neque alia quaedam ad partes commiscendas communio (Dionyſ. Areop.). Gott iſt das vollkommenſte Weſen Matth. 5, 48; dieß ſchließt alle Arten von Vollkommenheiten der exiſtirenden Dinge in ſich: Deus in una existentia omnia praehabet (Dionyſ. Areop.); und Averroes ſpricht aus, daß Gott kein Vorzug (nobilitas) irgend welcher Art (in aliquo genere) fehlen könne. Gott iſt als abſolutes Sein das abſolute Gute. Sein und Gutſein ſind der Sache nach identiſch: In quantum sumus, boni sumus (Auguſtinus); aber das Sein geht dem Begriffe nach der Güte voraus: Prima creatarum rerum est esse (de causis, prop. 6). Jedes Sein iſt gut (1 Tim. 4, 4) und als ſolches begehrenswerth (Ariſtoteles); ſeine Güte beſteht in Maaß, Schönheit und Ordnung: Haec tria, modus, species et ordo tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo creatis (Auguſtinus); auch läßt es ſich mit Ambroſius in das utile, honestum und delectabile eintheilen. Daß Gott gut ſei, ſagt die Schrift (Klagel. 3, 25); Auguſtinus nennt ihn das höchſte Gut: Trinitas personarum summum bonum est, quod purgatissimis mentibus cernitur. Alles Andere iſt gut durch Theilhaben an Gott, wie Boëthius ſagt. Für die Allgegenwart Gottes findet ſich in einem dem heiligen Gregor dem Großen entnommenen Ausſpruche der Glossa ordinaria die präciſe Formel: Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam. Man hat neben der Ewigkeit das Vorzeitliche von der Zeit zu ſcheiden nach dem Verſe des Boëthius: Qui tempus ab aevo Ire jubes.... Gott iſt die Einheit per eminentiam nach dem klaſſiſchen Ausſpruche des heiligen Bernhard: Inter omnia, quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis. Gott iſt der Urlebendige und das Höchſte in der Reihe alles Lebendigen bis zur Pflanze herab: Plantae, secundum ultimam resonantiam vitae, habent vivere (Dionyſ. Areop.) Als erkenntnißfähiges und durch ſich ſubſiſtirendes Weſen muß Gott ſich ſelbſt erkennen: Omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam ratione completa (de causis, prop. 13). Der göttliche Wille trägt den Grund ſeiner Beſtimmungen ſchlechthin in ſich ſelbſt: Omnis causa efficiens — ſagt der heilige Auguſtinus — major est eo, quod efficitur; nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quaerenda est. Gott kann auch noch Beſſeres hervor-

bringen, als er wirklich ſchafft [Epheſ. 3, 20] [1]). Die Allmacht ſeines Willens aber beſteht nicht darin, auch Widerſprechendes zu können: Cum Deus omnia possit — ſagt Hieronymus — non potest de corrupta facere in corruptam [2]). Dieſe Ausſprüche, welche nebſt vielen anderen, hier nicht ausgehobenen, die Stelle von Axiomen und leitenden Grundgedanken vertreten, mögen genügen, um den Geiſt, in welchem die erſte Partie der Gotteslehre nach ihrer kirchlich-auctoritativen und traditionellen Seite aufgefaßt iſt, zu charakteriſiren.

Die Dreieinigkeitslehre zerfällt in die drei Partien vom Urſprunge des trinitariſchen Verhältniſſes (de processione, qu. 27), von den aus dem doppelten Hervorgange in Gott ſich ergebenden Relationen in Gott (qu. 28), von den göttlichen Perſonen (qu. 29—43). Dieſe werden wieder zuerſt abſolut (qu. 29—32) und dann vergleichungsweiſe (qu. 39—43) zum Gegenſtande der Erörterung gemacht, zufolge nachſtehendem Schema:

---

[1]) Zur Controverſe über dieſe Frage hatte Abälard Anlaß gegeben; gegen die ungerechtfertigten Beſchränkungen, welchen er die Freiheit des göttlichen Könnens unterwarf, erklärten ſich Pullus (Sent. I, c. 15); Hugo von St. Victor de Sacram., lib. I, Pars I, c. 22.

[2]) Das Gegentheil vertheidigte Petrus Damiani (opusc. 36, Opp. ed. Cajetan. Paris 1663, tom. III, p. 268—279) gegen den Abt Deſiderius von Montecaſſino. Daß auch im nächſtfolgenden Jahrhunderte der Streit darüber noch fortdauerte, ſcheint daraus entnommen werden zu können, weil Robert von Melun in ſeiner Summe einen Artikel ſpeciell der Frage widmete: Quomodo intelligendum, quod dicit Hieronymus, cum omnia possit Deus, virginem post lapsum suscitare non potest. Petrus Damiani behauptet in c. 16 ſeiner ſchon citirten de divina omnipotentia ſchlechthin, daß Gott das Geſchehene ungeſchehen machen könne; wie Gott vor Erbauung Roms bewirken konnte, daß Rom nie ſei, ſo muß er, als ewig derſelbe, daſſelbe auch nach Roms Erbauung noch können, d. h. machen können, daß Rom nie geweſen, niemals erbaut worden ſei. In Hinſicht auf die Auctorität des heiligen Hieronymus bemerkt er, non a quo dicatur, sed quid dicatur intendo; Gottes Ehre ſtehe höher, als jene des Hieronymus u. ſ. w.

a) die göttlichen Perſonen abſolut betrachtet:

1. in communi
   - α. significatio,
   - β. numerus,
   - γ. quae pertinent ad unitatem et pluralitatem,
   - δ. notitia (Bezeichnung);

2. in specie
   - α. pater,
   - β. filius als verbum und imago,
   - γ. spiritus s. als amor und donum;

b) die göttlichen Perſonen vergleichungsweiſe betrachtet

in Hinſicht auf
   - α. ihre Eſſenz,
   - β. ihre perſönlichen Proprietäten,
   - γ. ihre actus notionales,
   - δ. ihr Verhältniß unter ſich
     - aequalitas et similitudo,
     - missio personarum divinarum.

Unter den Auctoritäten, welche Thomas in dieſem Abſchnitte citirt, um ſich mit ihnen zurecht zu ſetzen, ſtehen in vorderſter Linie Auguſtinus und Boëthius, wie es die Natur des Gegenſtandes mit ſich bringt; ſodann Ariſtoteles in Hinſicht auf die ontologiſche Kategorienlehre und die metaphyſiſchen Grundbegriffe von Natur, Subſtanz u. ſ. w. Nebſtdem werden Hilarius und das Symbolum Athanasianum am öfteſten befragt; nicht ſo häufig Hieronymus, Ambroſius, Gregor der Große. Unter den ſpäteren Auctoritäten werden einige Male Johannes Damascenus, Anſelm, Richard von St. Victor zu Rathe gezogen. Auch der Lombarde wird mehrere Male ausdrücklich berückſichtigt; ſeine auf Hilarius und Ambroſius geſtützte Behauptung, daß die termini numerales keine poſitiven Beſtimmungen in Gott ſetzen, wird beziehungsweiſe anerkannt, die Irrthümer Gilbert's, Joachim's und des Präpoſitivus werden namhaft gemacht und widerlegt. Der doppelte immanente Ausgang in Gott iſt unmittelbar aus den Worten der Schrift zu entnehmen: Pſalm 2, 7; Joh. 15, 26 vgl. mit Joh. 14, 16. Der Geiſt geht auf andere Art in Gott hervor, als der Sohn: Spiritus S. a Patre

et Filio.... non genitus, sed procedens. Die durch den doppelten Ausgang begründeten Relationen ſind reell von einander verſchieden: Substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem (Boëthius). Der entſprechende Ausdruck für die immanenten Relationen Gottes iſt das Wort Perſon: Omne nomen ad personas pertinens, relationem significat (Boëthius). In Gott iſt eine Mehrheit der Perſonen zu ſetzen: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti (Symb. Athan.) — und zwar nicht mehr und nicht weniger als drei: 1 Joh. 5, 7. Für die Beſtimmung des Verhältniſſes von Einheit und Mehrheit in Gott iſt der Ausſpruch des heiligen Auguſtinus klaſſiſch: Una enim est essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus. Das Myſterium der Dreiperſönlichkeit Gottes iſt der Vernunft aus ſich nicht zugänglich: Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi (Hilarius). Impossibile est, generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet (Ambroſius). Die Zuläſſigkeit und Nothwendigkeit notioneller Bezeichnungen lehrt Johannes Damascenus: Differentiam hypostaseon in tribus proprietatibus i. e. paternali, et filiali et processionali recognoscimus. Vom Vater lehrt Auguſtinus: Pater est principium totius Deitatis. Die Propria des Vaters und des Sohnes ſind in des Hilarius Spruche angegeben: Est unus ab uno, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. Der Ausdruck Logos oder Verbum iſt gleich dem Ausdrucke Sohn nur als Relationsbezeichnung, als bloß perſönlich, nicht eſſenziell, und zwar als nomen proprium des Sohnes zu nehmen: Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id, cujus est Verbum. — Verbum solus filius accipitur (Auguſtinus). Im Unterſchiede vom Worte Sohn ſchließt der Ausdruck Verbum nebſt der Beziehung auf den Vater auch die ſchöpferiſche Beziehung auf die Creaturen in ſich: In nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad illa, quae per Verbum facta sunt operativa potentia (Auguſtinus). Der Ausdruck imago kann nur perſönlich genommen werden, und iſt ein nomen proprium des Sohnes: Quid est absurdius, quam imaginem ad se dici? — Solus Filius est imago Patris (Auguſtinus). Der Ausdruck amor, perſönlich gebraucht, iſt ein nomen proprium des heiligen Geiſtes:

Ipse Spiritus Sanctus est amor (Gregor der Große). Er iſt die gemeinſame Liebe des Vaters und des Sohnes: Spiritus Sanctus est, quo genitus a generante diligitur, genitoremque suum diligit (Auguſtinus). Der Ausdruck donum, vom heiligen Geiſte gebraucht, muß etwas Perſönliches ausdrücken, und iſt dann ein nomen proprium des heiligen Geiſtes: Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum Spiritus Sancti nihil aliud est, quam Spiritus Sanctus. — Sicut natum esse est Filium a Patre esse, ita Spiritum donum Dei esse est a Patre et Filio procedere (Auguſtinus). Mit dem Worte Perſon iſt etwas Subſtanzielles gemeint: Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus, quam substantiam Patris (Auguſtinus) — und es iſt nicht erlaubt zu ſagen, daß die Perſonen ex essentia Deitatis ſeien: Non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona (Auguſtinus) — man hat vielmehr zu ſagen, daß ſie die Eine Weſenheit Gottes ſeien, wie dieß nach Auguſtinus bereits durch das Nicäniſche ὁμοούσιον angezeigt iſt. An die etwaigen Mißdeutungen und Mißverſtändniſſe dieſer Beſtimmung darf man ſich nicht kehren: Si male intelligitur ὁμοούσιον, quid ad me bene intelligentem? — Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate, non sit autem ex proportione, aut ex unione, aut ex communione (Hilarius). Die ſubſtantiviſchen nomina essentialia können auf die göttlichen Perſonen bezogen nur im numerus singularis (5 Moſ. 6, 4), aber, concret gefaßt, doch auch von jeder Perſon im Einzelnen gebraucht werden; denn es heißt im Symbol: Deus de Deo. Nicht ſo die nomina abstracta: Nulla res generat se ipsam, ſagt Auguſtinus; alſo auch nicht die göttliche Eſſenz. Die nomina notionalia und personalia können zwar nicht adjectiviſch, wol aber ſubſtantiviſch von der göttlichen Eſſenz prädicirt werden: Credimus, unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem (Auguſtinus). Daß die Weſensbezeichnungen Gottes den Perſonen appropriirt werden können, iſt unmittelbar aus der Schrift zu entnehmen: 1 Kor. 1, 24 und kommt bei den heiligen Lehrern häufig vor. Die actus notionales werden ganz richtig den Perſonen zugeſchrieben: Principium quidem Patris est, quod genuit Filium (Auguſtinus) — können aber nur concomitanter als Willensacte genommen werden: Neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate (Auguſtinus). Sie ſind nothwendig actus

de aliquo: Pater solus de sua natura sine initio genuit Filium sibi aequalem — ſie ſind Acte der göttlichen Macht: Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei Patris? (Auguſtinus).

Die dritte Abtheilung des erſten Haupttheiles handelt von dem Sein der Dinge durch Gott, und zerfällt in die drei Partien von der Hervorbringung (qu. 44—46), Unterſcheidung (qu. 47—102) und Erhaltung und Regierung der Dinge (qu. 103—119). Der Tractat de distinctione rerum handelt von der Unterſcheidung der Dinge im Allgemeinen (qu. 47) und im Beſonderen, und dieß zwar in Hinſicht auf die Gegenſätze von Gutem und Schlimmem, Geiſtigem und Körperlichem. Mit Rückſicht auf den erſten Gegenſatz wird Weſen (qu. 48) und Urſache des Böſen (qu. 49) erörtert. Mit Rückſicht auf den zweiten Gegenſatz wird zuerſt von den rein geiſtigen Weſen (qu. 50—64), ſodann von den körperlichen Creaturen (Sechstagewerk qu. 65—74), und endlich vom Menſchen gehandelt, und zwar von deſſen Natur (qu. 75—89) und urſprünglicher Setzung und Ausrüſtung (qu. 90—102). Eben ſo wird die Lehre von der Weltregierung in generali und in speciali abgehandelt. Gott regiert die Welt unmittelbar durch Erhaltung und Mutation der Dinge (qu. 104. 105); mittelbar vermöge der letztlich durch ihn cauſirten Thätigkeiten der Geſchöpfe. Demgemäß iſt die Rede von den Wirkungsweiſen der Engel auf einander, auf die Körperwelt und die Menſchen (qu. 106—114); ſodann von den Actionen der Körper, der himmliſchen insbeſondere (qu. 115. 116); endlich von den geiſtigen und leiblichen (geſchlechtlichen) Actionen der Menſchen (qu. 117—119). — Die bei der Creationslehre hauptſächlich berückſichtigten Auctoritäten ſind Auguſtin und Ariſtoteles; auch die Schrift de causis wird citirt, um die Wahrheit zu belegen, daß das Sein nur von einer höchſten Urſache mitgetheilt werden könne, Dionyſius iſt durch ſeine Idee der überſtrömenden Güte Gottes ein klaſſiſcher Gewährsmann. In der Lehre vom Böſen und von den Engeln kommen die entſcheidenden Ausſprüche vornehmlich aus dem Munde Auguſtin's und des Areopagiten. In der Analyſe des Sechstagewerkes wird durchgängig Auguſtin's eigenthümliche Erklärung mit der davon abweichenden eines Baſilius, Ambroſius, Chryſoſtomus zuſammengeſtellt, ohne beſtimmte Entſcheidung für die eine oder andere. Das Empyräum wird nach dem Vorgange

eines Basilius, Beda, Walafried Strabo angenommen, aber die Existenz desselben durch andere Gründe motivirt. Die Anthropologie ist durchgängig auf die Aristotelische Lehre gebaut, und nebstdem vorzugsweise Augustinus berücksichtigt; die Aristotelische Eintheilung der geistigen Seelenvermögen wird mit jenen Eintheilungen, welche sich bei Augustinus, Johannes Damascenus und anderen Auctoritäten christlicher Wissenschaft finden, verglichen und zurechtgesetzt; die Schrift de ecclesiasticis dogmatibus (c. 15—17) ein paar Mal als bestätigende Auctorität für die richtige Verhältnißbestimmung von Leib und Seele citirt.

Handelt der erste Haupttheil der Summe von Gott und den göttlichen Werken, so der zweite vom Menschen als ebenbildlichen Nachahmer Gottes und des göttlichen Wirkens; und zwar zuerst vom letzten Zwecke dieses Wirkens, als welcher nach Augustinus die ewige Anschauung Gottes bezeichnet wird (2, 1 qu. 1—5) — sodann von den Acten, durch welche dieser Zweck angestrebt und erreicht wird. Die Acte werden im Allgemeinen (zweiten Theiles erste Abtheilung) und im Besonderen (zweiten Theiles zweite Abtheilung) betrachtet. Die sittliche Handlung im Allgemeinen wird zuerst nach ihrem Ansich (2, 1 qu. 6—76), sodann nach ihren Principien in Erwägung gezogen (qu. 77—111). Die Handlungen werden eingetheilt in solche, welche dem Menschen als Menschen eigen sind (qu. 6—21) und andere, welche dem Menschen mit den übrigen empfindenden Wesen gemein sind (qu. 22—76). Die specifisch menschlichen Handlungen werden zuerst nach ihrem specifischen Charakter, der in ihrer Freiwilligkeit besteht (qu. 6—17), sodann nach ihren moralischen Werthunterschieden (gut oder böse qu. 18—21) in's Auge gefaßt. Die dem Menschen mit allen empfindenden Wesen gemeinsamen Acte sind die Gemüthsaffecte, die zuerst allgemein betrachtet (qu. 22—25), sodann im Besonderen aufgezählt und von Seite ihres Subjectes, Gegenstandes, ihrer Ursachen und Wirkungen besprochen werden (qu. 26—48). Die Principien der sittlichen Acte werden eingetheilt in innere und äußere. Die inneren sind die sittlichen Vermögen (von welchen bereits im ersten Theile gehandelt worden) und die sittlichen Stimmungen (qu. 49—89), welche wieder zuerst im Allgemeinen (qu. 49—54) und dann im Besonderen betrachtet werden (qu. 55—89). Sie werden specificirt als sittliche (qu. 55—70) und widersittliche Stimmungen (qu. 71—89). Die

ſittlich guten Stimmungen werden nach Weſen, Subject, Mannigfaltigkeit ihres Inhaltes, Urſache, Eigenſchaften, Folgen (Gnadengaben, Seligkeiten, Früchte des Geiſtes) beleuchtet und erwogen. In ähnlicher Weiſe wird die Erörterung der widerſittlichen Stimmungen durchgeführt (qu. 71—89). Unter dem Abſchnitte: Urſachen der Sünde, wird im Beſonderen auch die Erbſünde als eine der äußeren Urſachen abgehandelt (qu. 82. 83). Das äußere Princip der böſen Handlungen iſt der Teufel [1]), das äußere Princip der guten Handlungen iſt Gott, der die Menſchen durch ſein Geſetz unterrichtet (qu. 90—108) und durch die Gnade unterſtützt (qu. 109—114). In der Geſetzeslehre wird die lex aeterna (qu. 93), lex naturalis (qu. 94), lex humana (qu. 95—97), lex vetus (qu. 98—105 ſehr ausführlich), lex nova (qu. 106 – 108) abgehandelt, hinſichtlich der lex fomitis auf den Abſchnitt von der Sünde (Erbſünde) zurückverwieſen. Die Gnade wird an ſich, nach ihren Urſachen und Wirkungen betrachtet, als letztere die Rechtfertigung des Sünders und die Verdienſtlichkeit der Werke des Frommen angegeben. — Die vornehmſten Auctoritäten dieſes ganzen erſten Theiles der Moral ſind Ariſtoteles und Auguſtinus; in der Lehre vom Geſetze tritt neben ihnen mehrere Male Iſidor von Sevilla (Etymolog. lib. V) bedeutſam hervor, auch Cicero und die einleitenden Erörterungen des Decretum Gratiani werden aus dieſer Veranlaſſung öfter citirt.

Die zweite Abtheilung der Moral handelt von den Tugenden im Beſonderen; die Diverſification derſelben ergibt ſich aus der Verſchiedenheit der moraliſchen Materie und der verſchiedenen Stände und Berufsarten der Handelnden. Nach Verſchiedenheit der moraliſchen Materie gibt es verſchiedene Tugenden, welche ſich ſämmtlich auf ſieben Haupttugenden zurückführen laſſen, die drei theologiſchen (2, 2 qu. 1 – 46) und die vier Cardinaltugenden (qu. 47 — 170). Unter den theologiſchen Tugenden iſt die erſte der Glaube, rück-

---

[1]) Thomas erläutert ſeine dießfällige Meinung durch Beziehung des Ausſpruches in lib. de eccles. dogm., c. 82: Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. Und iſt er wirklich directe Urſache, ſo iſt mit Iſidor zu ſagen: eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes. Origenes ſagt etwas Wahres, wenn er ſich äußert: Etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et hujusmodi.

ſichtlich deſſen vier Stücke zur Sprache kommen: Der Glaube an ſich (qu. 1—7), die ihm entſprechenden Gnadengaben (qu. 8. 9), die unſittlichen Gegenſätze der Glaubenstugend (qu. 10—15), die auf Glaube, Wiſſenſchaft und Verſtand bezüglichen Gebote (qu. 16). Die Lehre von der Hoffnung iſt nach demſelben Schema rubricirt: von der Hoffnung an ſich (qu. 17. 18), der ihr entſprechenden Gnadengabe der Furcht (qu. 19), von den unſittlichen Gegenſätzen der Furcht (Verzweiflung qu. 20; vermeſſenes Vertrauen qu. 21), von den auf Furcht und Hoffnung bezüglichen Geboten (qu. 22). Hierauf folgt die Lehre von der theologiſchen Charitas (qu. 23 ff.) und der ihr entſprechenden Gnadengabe der Weisheit ſammt deren Gegenſatz (qu. 45. 46). In Beziehung auf die Charitas an ſich wird erörtert: ihr Weſen (qu. 23. 24), ihr Object (qu. 25. 26), ihre Acte: Wohlwollen, Freude, Friede, Erbarmen, Wohlthätigkeit, Almoſen, brüderliche Zurechtweiſung (qu. 27—33); ihre Gegenſätze: Haß, Acedie, Neid, Zwietracht, ambitiöſes Rangablaufen, Schisma, Krieg, Zankſucht, Friedensbruch, Ärgerniß (qu. 34—43); endlich die der Liebe entſprechenden Gebote (qu. 44). Sofort folgen die Cardinaltugenden; erſtlich die Klugheit: an ſich (qu. 47), ihre integrirenden (qu. 49) und ſubjectiven Theile (50) und die an ſie ſich anſchließenden Tugenden (qu. 51), die ihr entſprechende Gnadengabe des Rathes (qu. 52) und ihre unſittlichen Gegenſätze: Unklugheit, Fahrläſſigkeit, fleiſchliche Klugheit (qu. 53—55), die auf die Klugheit bezüglichen Gebote (qu. 56). — Die Lehre von der Gerechtigkeit umfaßt die vier beſonderen Abhandlungen von der Gerechtigkeit an ſich (qu. 57—60), ihren Theilen (qu. 61—120), der ihr entſprechenden Gnadengabe der Pietät (qu. 121) und den darauf bezüglichen Geboten (qu. 122). Die erſte Abhandlung handelt von Recht, Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Gericht (qu. 57—60); hierauf von den ſubjectiven (qu. 61—78), integrirenden (qu. 79) und quaſi-potenziellen Theilen der Gerechtigkeit (qu. 80—120). Die ſubjectiven Theile oder die Species der Gerechtigkeit ſind die diſtributive und commutative Gerechtigkeit (qu. 61. 62). Als Gegenſatz der diſtributiven Gerechtigkeit wird die ungerechte Bevorzugung von Perſonen aufgeführt (qu. 63). Die Gegenſätze der commutativen Gerechtigkeit beziehen ſich auf unfreiwillige und freiwillige Commutationen; zu erſteren gehören die thatſächlichen Verletzungen durch Mord, Verſtümmlung, Diebſtahl und Raub (qu. 64—66), ferner die Beſchädi-

gungen des Nächſten durch ungerechten Gebrauch des Wortes im Gericht von Seite des Richters, Klägers, Beklagten, Zeugen und Vertheidigers (qu. 67—71), außer Gericht durch Schmähung, Ehrabſchneidung, Ohrenbläſerei, Spotten, Fluchen (qu. 72—76). Die Sünden gegen die Gerechtigkeit bei freiwilligen Commutationen ſind Betrug und Wucher (qu. 77. 78). Die unter die Lehre von der Gerechtigkeit gehörenden potenziellen Theile der Gerechtigkeit ſind: die Gottesverehrung (qu. 81—100: Andacht, Gebet, äußere Acte der Gottesverehrung, Opfer, Oblationen und Erſtlinge, Zehnten, Gelübde, Eid — ſammt den Gegenſätzen: Aberglaube, Verſuchung Gottes, Meineid, falſcher Eid, Simonie, qu. 81—100), die kindliche Pietät (qu. 101), die Obſervanz (Ehrerbietung, Gehorſam qu. 104. 105), Dankbarkeit (qu. 106. 107), gerechte Strenge (qu. 108), Wahrheitsliebe (qu. 109—113), Freundlichkeit (qu. 114—116), Freigebigkeit (qu. 117—119), Billigkeit (qu. 120). — Die dritte Cardinaltugend iſt der Starkmuth, welcher betrachtet wird nach ſeinem Weſen (qu. 123—127; höchſter Grad des Starkmuthes das Martyrium), und in ſeinen Theilen: Großherzigkeit, Freigebigkeit, Geduld und Beharrlichkeit (qu. 129—137); ſodann folgen wieder die entſprechenden Gnadengaben (qu. 138) und bezüglichen Gebote (qu. 139). — Die vierte Cardinaltugend iſt die Maaßhaltung, betrachtet in Hinſicht auf ihr Weſen (qu. 141—143), ihre partes integrales (Schamhaftigkeit und Ehrbarkeit qu. 144. 145), partes subjectivas (Abſtinenz, Nüchternheit, Keuſchheit qu. 146—154), partes potentiales (Continenz, Sanftmuth und Milde, Beſcheidenheit, Demuth), die vornehmſte der Tugenden nach den theologiſchen und nach jenen der Erkenntniß und der bürgerlichen Gerechtigkeit, ſo wie ihr Gegenſatz, die Hoffart, ein Hauptlaſter und in ihrer unmittelbaren Richtung gegen Gott die Quelle aller Sünden iſt, daher ſich hier auch die Stelle zur Beſprechung des erſten Sündenfalles und ſeiner Folgen für die Protoplaſten bietet (qu. 155—165). Mit der Mäßigkeit iſt die Betriebſamkeit (studiositas) verbunden (qu. 166 — ihr ſündhafter Gegenſatz, die Neugierde qu. 167). Die Beſcheidenheit ſpricht ſich in den äußeren Bewegungen des Körpers, Spiel, Scherz, Anzug u. ſ. w. aus (qu. 168. 169). Zuletzt werden die Gebote der Maaßhaltung erwähnt, zu welchen das im Dekalog enthaltene Verbot des Ehebruches gehört (qu. 170).

Die Stände und Berufsarten diverſificiren ſich in Hinſicht auf

die den Einzelnen ertheilten außerordentlichen Gnaden (qu. 171—179), auf die Gegenſätze des activen und contemplativen Lebens (qu. 180—182) und auf die verſchiedenen Berufspflichten und Ämter (qu. 183—189). Die gratiae gratis datae theilen ſich in Gaben der Erkenntniß (Prophetie qu. 171—175), der Sprachen (donum linguarum qu. 176. 177), der Wirkungsfähigkeit (Wunder qu. 178). Die Standesunterſchiede werden aus dem Verhältniß der Unter- und Überordnung deducirt, die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Stände aus der Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Verrichtungen und Ämter deducirt, und hauptſächlich die kirchlichen Standesunterſchiede in Erwägung gezogen, in welcher Beziehung vornehmlich zwiſchen Anfängern im Heile und Heilserfahrenen unterſchieden wird. Man kann vollkommen ſein, ohne einem Stande der Vollkommenheit anzugehören, und umgekehrt einem ſolchen Stande angehören, ohne vollkommen zu ſein. Der Stand der Religioſen wird hoch geſtellt, aber dem biſchöflichen Stande unbedingt nachgeſetzt und nur relativ dem ſeelſorgerlichen Amte vorgezogen.

Auch in dieſer zweiten Abtheilung der Moral begegnet man neben vielen anderen Allegaten am häufigſten den Ausſprüchen Auguſtin's. Außerdem ſind wieder in einzelnen Partien ſolche Auctoritäten ausgehoben, welche gerade in dieſer Partie von klaſſiſchem Anſehen ſind; z. B. für rechtliche und kirchenrechtliche Fragen Iſidor, Gratian, die päpſtlichen Decretalen, das corpus juris civilis; in der Abhandlung über das contemplative Leben Gregor des Großen, Bernardus, Richard von St. Victor; in der Lehre von den natürlichen Tugenden finden auch die Ausſprüche altrömiſcher Schriftſteller, eines Cicero, Salluſt, Makrobius u. ſ. w. Berückſichtigung.

Der zweite Theil der theologiſchen Summe iſt, in Rückſicht auf Verdienſtlichkeit der Leiſtung, unter den drei Theilen dieſes Werkes unſtreitig zuhöchſt zu ſtellen. Thomas hat das theologiſche Syſtem der Moral geſchaffen, Anordnung und Ausführung deſſelben iſt für Jahrhunderte maaßgebend geblieben; es ſtellt ſich in ſeiner großartigen Anlage, in ſeinen reichen Ausführungen, in der genauen und ſorgfältigen Behandlung aller Einzelfragen als ein impoſantes, achtunggebietendes Werk dar, und dieſer Eindruck kann durch ein näheres Studium ſeines tiefdurchdachten, lehrreichen Inhaltes nur verſtärkt werden. Die Elemente, aus welchen er es geſchaffen, waren aller-

dings für ihn bereits gegeben; aber ihre kunſtvolle Verwendung, Zuſammenordnung und ausgleichende Vermittelung, ihre bis in alle Details verfolgte Ineinsbildung war Thomas' That. Nach ſeinem theologiſchen Charakter hat ſich das Werk aus dem in dem Sentenzenbuche des Lombarden enthaltenen Lehrſtoffe herausgebildet; und man ſieht, wie dieſer Stoff bei Alexander Haleſius und Albert dem Großen ſich zuſehends erweitert und mehrt, und auch ſchon in einzelnen größeren Partien zuſammenhängend verarbeitet wird, ohne daß jedoch einer der Beiden auch nur den Gedanken einer durchgreifenden Bewältigung und abgeſchloſſenen Darſtellung deſſelben gefaßt hätte. Die vom Lombarden angegebenen Materien der theologiſchen Moral ſind: im Anſchluſſe an die Lehre vom erſten Sündenfall und deſſen Folgen die menſchliche Willensfreiheit nach ihren philoſophiſchen und theologiſchen Beziehungen, der Wille und ſein Zweck in der Richtung auf das Gute und das Böſe, die Sünde als Act und Habitus, die ſieben Hauptlaſter, die Sünde gegen den heiligen Geiſt. Im Zuſammenhange mit der Lehre von Chriſtus und Erlöſung kommen die Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens zur Sprache, ſodann die vier Haupttugenden, die ſieben Gaben des heiligen Geiſtes und ganz kurz die zehn Gebote des alten Teſtamentes, inwiefern ſie in den zwei Geboten des neuen Teſtamentes enthalten ſind; ferner zwei ſpecielle Erörterungen über Lüge und Eid, und endlich das Verhältniß von Geſetz und Evangelium. Über dieſes vom Lombarden angegebene Material verbreitete ſich nun Alexander, und brachte es im dritten Theile ſeiner Summe unter gewiſſe logiſche Hauptgeſichtspuncte, indem er zuerſt von den Vorſchriften und Geſetzen des menſchlichen Verhaltens handelt, ſodann von der Gnade und den Tugenden, welche den Menſchen zur Erfüllung des Geſetzes befähigen, und endlich von den Früchten und Gaben oder Seligkeiten, welche Gott dem Tugendhaften ſchenkt. Zufolge dieſer Dispoſition erhält die Lehre vom Geſetze eine bedeutende Erweiterung, es wird einläßlich vom natürlichen, Moſaiſchen und evangeliſchen Geſetze geſprochen; nicht minder wird der Lehre von den Seligkeiten beſondere Beachtung geſchenkt. Die im zweiten Theile an die Erbſünde ſich anſchließende Lehre von der wirklichen Sünde veranlaßt ihn, mit verſchiedenen Eintheilungen der Sünde ſich zu beſchäftigen, mit den Unterſchieden von Todſünde und läßlicher Sünde, wiſſentlichen und unwiſſentlichen,

Unterlaſſungs- und Begehungsſünden u. ſ. w. Im vierten Theile wird von Buße und Genugthuung gehandelt: die Buße iſt nicht bloß als Sacrament, ſondern auch als Tugend, und zwar als eine ſpecielle, unter die Cardinaltugenden gehörige Tugend aufzufaſſen; die Genugthuungslehre führt auf die Lehren von Gebet, Faſten und Almoſen, und letzteres gibt Anlaß zu Erörterungen über die ſittliche Erlaubtheit und Vollkommenheit der freiwilligen Armuth. Albertus M. beſchränkt ſich in ſeinem Commentar über die Sentenzen allerdings auf die vom Lombarden angegebenen Materien, erörtert aber dieſelben als Commentar ſelbſtverſtändlich weit umſtändlicher und einläßlicher als der Lombarde. In ſeiner unvollendeten theologiſchen Summe werden die Lehren von der Sünde im Allgemeinen und von den ſieben Hauptſünden im Beſonderen ausführlich abgehandelt, und in ſeiner Summa de creaturis der Anthropologie viel Raum gegönnt, jedoch ohne directe und unmittelbare Beziehung auf ein darauf zu bauendes Syſtem der Moral. Der Gedanke einer anthropologiſchen Begründung der Moral, und die Ausführung deſſelben blieb Thomas vorbehalten; und die großartige Löſung dieſer Aufgabe rechtfertigt das ihm geſpendete Lob, das erſte Syſtem der chriſtlichen Moral geſchaffen zu haben und der Schöpfer der ſyſtematiſch-wiſſenſchaftlichen Moraltheologie zu ſein. Was und wie viel durch ihn neu in Umfang der Moral aufgenommen worden, lehrt eine flüchtige Vergleichung deſſen, was bei ſeinen Vorgängern ſich findet, mit der oben gegebenen Skizze ſeines Syſtems; die Erweiterung des Stoffes machte die Scheidung in einen allgemeinen und beſonderen Theil, und dieſe Scheidung weiters eine andere Vertheilung und Gruppirung des Stoffes nothwendig; die Syſtemform war durch die Herausbildung der Moral zu einem ſelbſtſtändigen, organiſchen Gliede des theologiſchen Lehrſyſtems bedingt. Die ſpecifiſch theologiſchen Partien der chriſtlichen Moral hatte er bereits früher in ähnlicher Weiſe und ungefähr gleichem Umfange, wie ſeine Vorgänger, und auch im unverkennbaren Hinblicke auf ſie in ſeinem Commentar zum Lombarden und in den Quäſtionen de Malo bearbeitet, und nach Albert's Vorgange nicht wenig aus der Anthropologie und Ethik des Ariſtoteles mit herübergenommen. In weit umfänglicherem Maaße aber geſchah dieß in ſeinem vollſtändig ausgeführten Moralſyſteme, welches nach ſeiner philoſophiſchen Seite durchgängig auf Ariſtoteles gebaut iſt, jedoch mit

bedeutender Bereicherung und Vervollkommnung ſelbſt des philoſophiſchen Lehrſtoffes, ſo daß man mit Recht ſagen kann, die geſammte Geſchichte der Philoſophie des Alterthums und Mittelalters habe kein Syſtem der Moral aufzuweiſen, welches in Rückſicht auf formelle Durchbildung jenem des heiligen Thomas an die Seite geſtellt werden könnte; und in Hinſicht auf den reichen Schatz ſeiner pſychologiſchen und moraliſchen Unterſuchungen und Wahrheiten wird es auch neben den Leiſtungen der Neuzeit immerfort einen ehrenvollen Platz behaupten. Daß es nach ſeinem philoſophiſchen Gehalte ſelbſt das berühmteſte ethiſche Werk des Alterthums übertraf, iſt eine aus der chriſtlichen Durchbildung des heiligen Thomas ſehr leicht zu erklärende Erſcheinung; und eben ſo erklärlich und natürlich, daß es nach ſeinem Geiſte und nach ſeiner Geſammtauffaſſung des ſittlichen Daſeins etwas ungleich Höheres und Vollendeteres ſein mußte, als jenes des Stagyriten. Einige von ihm angeführte Ausſprüche ſeiner zwei vornehmſten wiſſenſchaftlichen Auctoritäten mögen den Standpunct ſeiner ſittlichen Lebensauffaſſung in Kürze andeuten und zeigen, wie in ſeinem Denken die Ariſtoteliſche Philoſophie mit Auguſtiniſcher Theologie ſich verſchmolz: Finis est principium in operabilibus ab homine — ſagt Ariſtoteles — non solum intellectus sed etiam natura agit propter finem. Es muß einen letzten Zweck geben: Qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni (Ariſtoteles). Was man unter dem letzten Zwecke zu verſtehen habe, ſagt Auguſtinus: Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter se ipsum — und eben ſo, worin der letzte Zweck beſtehe: Omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo. Der Genuß der Seligkeit beſteht in vollkommener Thätigkeit: Felicitas est operatio secundum perfectam virtutem (Ariſtoteles) und iſt mit dieſer in einer Art verwachſen, die das unübertreffliche Wort des Stagyriten ſchildert: Delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem. Nur geiſtige Weſen ſind dieſes Genuſſes fähig: Non cadit in animalia expertia rationis, ut beata sint (Auguſtinus). Denn: Beatitudo est gaudium de veritate (Auguſtinus). Die Wahrheit iſt aber Gott ſelbſt; und darum: Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est (Auguſtinus). Unſer letztes Ziel iſt demnach die ewige Anſchauung Gottes: Contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio

gaudiorum (Auguſtinus). Sie ſoll der Lohn vorausgehender ſittlicher Anſtrengungen ſein: Beatitudo est praemium virtuosarum operationum (Ariſtoteles) — und kann deßhalb in der Zeit nicht errungen werden: Eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus. Habere autem bonum perfectum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud (Ariſtoteles). Die Genüſſe der frommen Beſchaulichkeit ſind eine relative Anticipation der zukünftigen Seligkeit: Cum praesenti saeculo vita aufertur activa; contemplativa autem hic incipitur, ut in coelesti patria perficiatur (Gregor d. Gr.). So ergibt ſich auf chriſtlichem Standpuncte die harmoniſche Vermittelung und Ineinsbildung der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Anſicht vom höchſten Gute, deſſen höchſter zeitlich erreichbarer Beſitz und Genuß im erquickenden Schatten der Tempel und Heiligthümer und in der friedreichen Abgeſchiedenheit klöſterlicher Stille gefunden wird, ohne daß deßhalb die Contemplation ſelber die höchſte Tugend wäre; denn wie der Areopagite ſagt: Religiosi se habent ut perfecti, Episcopi autem ut perfectores.

Der dritte Theil der Summe ſoll vom Heilande, von den durch ihn eingeſetzten Heilmiteln, und vom ewigen Leben handeln, zu welchem wir durch Chriſtus kraft der von ihm uns erworbenen heiligenden Gnaden hingeführt werden ſollen. Die Abhandlung über den Heiland zerfällt in die zwei Hauptpartien von der Perſon (qu. 1—26) und vom Leben und Wirken Chriſti (qu. 27—59). In Bezug auf die Perſon Chriſti wird zuerſt die Convenienz der Incarnation des Logos dargethan (qu. 1), ſodann der Modus der Union beider Naturen in Chriſto an ſich (qu. 2), in Hinſicht auf die persona assumens (qu. 3) und natura assumta erörtert; letzteres mit Beziehung auf die Theile der angenommenen menſchlichen Natur (qu. 5), mit Beziehung auf den ordo der Annahme (qu. 6) und auf die damit zugleich angenommenen Vorzüge (qu. 7—13) und Defecte (qu. 14. 15). Daraus wird weiters gefolgert, was Chriſto an ſich (qu. 16—19), in ſeinem Verhältniß zum Vater (qu. 20—24) und zu uns zukomme (qu. 25. 26). Das Wirken und Leiden Chriſti wird unter die vier Kategorien des ingressus, progressus, egressus und exaltatio Chriſti gebracht, jede abermals vier Momente in ſich faſſend:

I. ingressus:	II. progressus:	III. egressus:	IV. exaltatio:
1. Empfängniß (qu. 27-34),	1. Wandel (qu. 40),	1. Leiden (qu. 46—49),	1. Auferſtehung (qu. 53—56),
2. Geburt (qu. 35. 36),	2. Verſuchung (qu. 41),	2. Tod (qu. 50),	2. Himmelfahrt (qu. 57),
3. Beſchneidung (qu. 37),	3. Lehre (qu. 42),	3. Begräbniß (qu. 51),	3. Thronen zur Rechten des Vaters (qu. 58),
4. Taufe (qu. 38. 39),	4. Wunder (qu. 43-45),	4. Höllenfahrt (qu. 52),	4. Wiederkunft zum Gerichte (qu. 59).

Als maaßgebende Auctoritäten treten in dem chriſtologiſchen Abſchnitte neben der heiligen Schrift und den Ausſprüchen der Concilien vornehmlich Auguſtinus und Johannes Damascenus hervor, und die aus ihnen gewählten Sprüche ſind charakteriſtiſch für die Auffaſſung des heiligen Thomas. So wird für die Convenienz der Incarnation der Damascener citirt, der in ihr eine Offenbarung der göttlichen Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Macht erkennt. Die Anſicht, daß die Incarnation auch dann eingetreten wäre, wenn die Protoplaſten nicht geſündigt hätten, wird mit Auguſtin's Worten abgelehnt: Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulneras et nulla est medicinae causa.

Die zweite Hauptabtheilung des dritten Theiles der Summe enthält die Sacramentenlehre. Zuerſt von den Sacramenten im Allgemeinen: Begriff (qu. 60), Nothwendigkeit (qu. 61), Wirkſamkeit (qu. 62. 63), Urſachen (qu. 64), Zahl (qu. 65) derſelben. Dann die Sacramente im Beſonderen: Taufe (qu. 66—71), Firmung (qu. 72), Altarsſacrament (qu. 73—83), Buße (qu. 84—90). Mit qu. 90 bricht das Werk unvollendet ab; das Fehlende iſt in allen Ausgaben durch eine aus dem Commentar zu den Sentenzen gezogene Compilation ergänzt, welche in 99 Quäſtionen die Fortſetzung der Lehre von der Buße, die übrigen Sacramente und die Eſchatologie enthält. Dazu kommen noch zwei weitere Quäſtionen ſammt zwei beſonderen Artikeln, welche von dem Verfaſſer des Supplementes überſehen, und deßhalb nachträglich von dem gelehrten Dominicaner Nicolajus († 1673) eingeſchaltet worden ſind. Wer das Supplement compilirt habe, iſt nicht ganz ſicher feſtgeſtellt; einige Ältere

nannten Albert von Brixen oder Peter von Auvergne; de Rubeis [1]) hat es wahrſcheinlich gemacht, daß Heinrich von Gorrichen, ein Cölner Theolog aus dem fünfzehnten Jahrhunderte, für den Compilator zu halten ſei.

Die im Vorausſtehenden gegebene ſchematiſche Skizze des Inhaltes der theologiſchen Summe ſoll den Plan erſichtlich machen, nach welchem Thomas die einzelnen Werkſtücke ſeines theologiſchen Syſtemes aneinanderfügte. Um der Bedeutung deſſelben als Syſtem vollkommen gerecht zu werden, muß man es in ſeinem Verhältniß zu den vorausgehenden Geſammtdarſtellungen der chriſtlichen Theologie würdigen; und dann darf wol geſagt werden, daß es, wie der Zeit, ſo auch ſeinem Range nach das erſte durchgebildete Syſtem der Theologie geweſen, groß und einfach in ſeiner Anlage, reich und mannigfaltig in ſeiner Ausführung, mächtig und gewaltig in der impoſanten Geſammtdarſtellung ſeines wohlgefügten Inhaltes, bewundernswerth in der geſchmackvollen Wahl und Aushebung des Paſſendſten und Zweckmäßigſten aus dem reichen Schatze philoſophiſcher und theologiſcher Bildung, der ſeinem Verfaſſer zu Gebote ſtand, in ſtreng methodiſchem Fortſchreiten ohne Lücke und Sprung, unter vielſeitigſter Beziehung jeglicher Einzelheit auf den Zuſammenhang und die Grundvorausſetzungen des Ganzen, und in der kunſtreichen Sorgfalt, die der dialektiſchen Bearbeitung und Verknüpfung aller Einzelheiten gewidmet iſt. Wie er ſelbſt es liebte, den wiſſenſchaftlichen Syſtematiker mit einem Architekten zu vergleichen, ſo iſt auch der Charakter ſeines Werkes in der Hauptſache als ein architektoniſcher zu bezeichnen und das Werk einem erhabenen Dome zu vergleichen, deſſen gewaltige Steinwucht, auf eine unermeßliche Zahl kunſtreich geſchmückter Säulen geſtützt, die Wunder und Denkmale der im Himmel und auf Erden, in Natur und Geſchichte, Welt und Kirche ſich offenbarenden Größe des Herrn in ſich faſſen ſoll.

Das Werk des heiligen Thomas ruht durchgängig auf dem Grunde wiſſenſchaftlicher Traditionen; und deren wohlgefügte und durchgebildete Vermittelung macht die eigentliche Bedeutung deſſelben in geſchichtlicher Hinſicht aus. Es bezeichnet nach dieſer Seite einen Höhenpunct in der Entwickelung der mittelalterlichen Theologie,

[1]) Diss. 1 in Summ. theol., c. 6.

nicht ſo, als ob eine weiter fortſchreitende Entwickelung nicht mehr ſtattgehabt hätte, ſondern inſofern die conſtitutiven Elemente und Factoren der mittelalterlichen wiſſenſchaftlichen Theologie nirgends ſo harmoniſch in einander griffen und zu einem ſo abgerundeten Ganzen ſich zuſammenſchloſſen, wie in dem theologiſchen Syſteme des heiligen Thomas. Und ſo iſt es in der That ein epochemachendes Werk im höchſten Sinne; der Entwickelungsproceß der theologiſchen Wiſſenſchaft war in ihm zu einem relativen Abſchluſſe gelangt; und da die ganze mittelalterliche Theologie des Abendlandes auf Auguſtiniſcher Grundlage ruhte, ſo kann man auch ſagen, daß die Auguſtiniſche Theologie in Thomas' Summe für ſein Jahrhundert und für eine Reihe der folgenden Jahrhunderte ihren ſyſtematiſchen Abſchluß gefunden hatte, ohne daß man jedoch Thomas zu einem bloßen Schüler Auguſtin's machen könnte oder andererſeits verkennen möchte, daß in Thomas' Syſtem nicht der ganze Auguſtinus aufgegangen und erſchöpft iſt.

Auguſtinus war der geniale Schöpfer der abendländiſchen Theologie [1]), und Thomas der ſyſtematiſche Vollender ihrer mittelalterlichen Ausbildung. Somit legt ſich von ſelbſt die Frage nach dem wechſelſeitigen geiſtigen Verhältniſſe dieſer beiden in ihrer Art größten Geiſter nahe, und die Abſicht einer geſchichtlichen Würdigung der Leiſtungen des Theologen Thomas ſchließt auch ſchon das Vorhaben einer Darlegung ſeiner Beziehungen zu dem heiligen Auguſtinus in ſich. Dieſe läßt ſich um ſo weniger umgehen, da es eben um die Cardinalpuncte des Thomiſtiſchen Syſtems ſich handelt, deren Weſen und Bedeutung erſt in Folge dieſer Beleuchtung in ihr volles geſchichtliches Licht tritt. Die Vergleichung zwiſchen beiden bewegt ſich um die Haupt- und Grundfragen der religiöſen und philoſophiſchen, rationalen und ſupranaturalen Erkenntniß, um die

---

[1]) Auch den Namen und Begriff der Theologie, wie ihn die Mittelalterlichen auffaßten, hat Auguſtinus angegeben: Scire quemadmodum fides et piis opituletur et contra impios defendatur, proprio appellare vocabulo scientiam videtur apostolus. Illud autem sine dubio munus Theologiae et officium proprium est. Trin. XIV, c. 1. — Eben ſo iſt die Idee der Theologie — wie Thomas ſie auffaßte — als eines Scire Dei in homine, durch die Auguſtiniſche Auffaſſung der Wiſſenſchaft im Allgemeinen angezeigt; vgl. ſeine Schrift de Magistro.

vornehmſten und wichtigſten Probleme der Theologie und Anthropologie, alſo um alles dasjenige, was eben die geiſtige Grundlage des Thomiſtiſchen Syſtems ausmacht. Was über dieſen Grundlagen erbaut iſt, iſt nach ſeinen geſchichtlichen Beziehungen und Vorausſetzungen bereits im Vorausgehenden, wol nicht erſchöpfend, aber doch genügend beleuchtet worden.

Die Theologie ſtützt ſich als ein Syſtem wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe auf gewiſſe philoſophiſche Grundvorausſetzungen, von deren Beſchaffenheit der Charakter des ganzen Syſtems vornehmlich abhängt. Eine ſolche entſcheidende Grundbeſtimmung war für das Auguſtiniſche Syſtem ſowol, wie für das Thomiſtiſche, die Beſtimmung des Begriffes und Weſens des Wahren und der Wahrheit. So ſehr auch Thomas' und Auguſtin's Anſchauungen ſich hierin verwandt ſind und verwandt ſein müſſen, ſo liegt doch zwiſchen beiden eine mehrhundertjährige Entwickelung der Wiſſenſchaft; und dieß allein läßt ſchon vermuthen, daß es bei Thomas zu Beſtimmungen gekommen ſein werde, welche bei Auguſtinus ſich nicht finden, abgeſehen davon, daß Thomas als Peripatetiker der Frage noch eine ganz andere Seite abgewann, als der weit näher mit Plato befreundete Auguſtinus. Darin ſtimmen Beide zuſammen, es muß eine Wahrheit und ein Theilhaben des menſchlichen Geiſtes an der Wahrheit geben; wäre gar nichts anderes wahr, ſo dann doch gewiß dieß, daß es keine Wahrheit gebe [1]). Die Wahrheit iſt mithin, die extreme Läugnung ihres Vorhandenſeins indicirt unwiderleglich ihre nicht zu beſeitigende Realität und das Theilhaben des menſchlichen Geiſtes an ihr. In der Art und Weiſe, wie nun weiters Auguſtinus die Realität der Wahrheit und das Theilhaben des menſchlichen Geiſtes an ihr auffaßt und erklärt, iſt ſein philoſophiſcher Realismus begründet, welcher der geſammten theologiſchen Speculation des Mittelalters zu Grunde lag, ſo lange ſich dieſelbe gegen die zerſetzenden Tendenzen des Nominalismus zu behaupten vermochte. Die Wahrheit iſt, und ihre Wirklichkeit läugnen heißt die menſchliche Vernunft läugnen, welche das Organ der Wahrheit iſt [2]).

---

[1]) 1 qu. 2, art. 1; 1 qu. 16, art. 7. — Augustinus contra Academicos III, c. 10, n. 13, Opp., tom. I, p. 284 ed. Paris. 1689.

[2]) De vera religione c. 39.

Damit iſt aber ſchon geſagt, daß ſie über dem menſchlichen Geiſte ſteht; ſie muß über ihm ſtehen, da die menſchliche Vernunft nicht über die Wahrheit, ſondern nach der Wahrheit urtheilt und dieſe als unveränderliche Richtſchnur ihrer Urtheile anerkennt [1]). Der Menſch ſtellt die Wahrheit über die Erſcheinungen der Sinnenwelt; denn er bezieht das, was und wie ſie ſind, auf dasjenige, was ſie ſein ſollen oder ſein ſollten. Und da er ſein eigenes ſeeliſches Leben auf gleiche Weiſe beurtheilt, ſo erkennt er der Wahrheit hiemit auch den Vorrang im Verhältniß zu ſeiner Seele zu. Er erkennt ihr eine von ſeinen wechſelnden und veränderlichen Stimmungen unabhängige und unabänderliche Geltung zu, und beurtheilt Werth und Geltung ſeines eigenen geiſtigen Thuns und Strebens nach dem Grade ihrer Annäherung oder Entfernung von der ſtets ſich gleichen Wahrheit. Sie iſt über alle Schranken des Raumes und der Zeit erhaben; denn der reine Begriff von Quadrat oder Bewegung läßt ſich jedem räumlichen und zeitlichen Quantum, mag es noch ſo groß oder noch ſo klein ſein, als Richtmaaß appliciren [2]). Die Wahrheit ſteht als Gegenſatz und Regel für Alles nach ihrem Vermögen über Allem, iſt alſo mit Gott ſelbſt identiſch; denn die prima sapientia muß dort ſein, wo die prima vita und prima essentia iſt [3]). Dieſe sapientia prima hat als Regel, Urform und Urbild alles Geſchaffenen eine weſentliche Exiſtenz in Gott; ſie iſt die vollkommenſte Darſtellung jener Ähnlichkeit mit dem höchſten Einen, welche alle Dinge anſtreben und nach dem Grade ihrer Annäherung zu Gott erreichen. Dieſe Reihe der in gradativer Annäherung zu Gott auch an Gottähnlichkeit gradativ zunehmenden Realitäten muß in etwas gipfeln, was jenem höchſt und abſolut Einem ſo ähnlich iſt, daß es ihm vollkommen entſpricht und ganz daſſelbe iſt [4]). Dieß iſt der Sohn, das Wort, welches am Anfange als Gott bei Gott war. Alle Dinge ſind inſofern, als ſie jenem höchſt und abſolut Einen ähnlich und ſomit wahr ſind; ihr Sein beſteht ſomit in ihrer Wahrheit, und ihre Wahrheit haben ſie durch

---

[1]) De libero arbitrio. II, c. 12.

[2]) De vera religione, c. 30.

[3]) Ibidem, c. 31.

[4]) Ut hoc omnino impleat et idipsum sit. Ibidem, c. 36.

das Urwahre, durch die Sapientia prima [1]). Sie haben an dieſer Urwahrheit Antheil nach dem Grade ihrer Einheit und Beſtändigkeit; am mindeſten die irdiſchen Sinnendinge vermöge ihrer Zuſammengeſetztheit, Auflöslichkeit und Vergänglichkeit, weit mehr alles Körperliche über die Wolkenregion hinaus bis zum höchſten Himmel, indem die körperliche Creatur des Himmels das Bild der Wahrheit reiner und beſtändiger darſtellt [2]), und demnach der die göttliche Einheit nachahmende Numerus (d. i. das Gleichmaaß und Ebenmaaß) des Vielen ſchon weit vernehmlicher durchgreift als in der dämmernden Erdregion [3]). Aber keiner der Körper, welche alle nur Bilder und Ähnlichkeiten der höchſten Wahrheit ſind, hat ein ſo reelles Sein als der Geiſt, der in Kraft ſeiner Rationalität an der Unveränderlichkeit des höchſten Seins Theil hat [4]), gleichwie er als Erkennender am Lichte der göttlichen Wahrheit participirt, und in dieſem Lichte, das jeden Menſchen, der geboren wird, erleuchtet, das Wahre findet und erkennt. Aber wie das Sein wahrhaft und vollkommen nur in Gott iſt, ſo ſind auch die weſenhaften Gründe alles Wahren in Gott aufgehoben, und alles geiſtige Erkennen iſt ein Schauen der Wahrheit in Gott, der im Menſchen ſpricht und ihn das erkennen macht, was zur Fülle der geiſtigen Erkenntniß gehört. Dieſe Fülle, dieſen weſenhaften Gehalt kann das geiſtige Denken nicht aus ſich ſelbſt erzeugen; es kann ſich wol in Kraft des dem Geiſte eignenden natürlichen Lichtes ſeiner eigenen Realität, und ſeines Unterſchiedes vom imaginativen Denken vergewiſſern, zum reinen Begriff der Form, des Maaßes und der Einheit ſich erheben, aber die lebendige Anſchauung davon kann der Menſch nur dann und ſo weit haben, als die ewige Wahrheit ſelber dem Auge des Geiſtes ſich offenbart und enthüllt. Und ſelbſt das unvollkommene Erkennen, welches dem Menſchen im Leben dieſer Zeit gegönnt iſt, iſt nur bei Bewahrung einer reinen und keuſchen Liebe zum Ewigen und Göttlichen erreichbar, weil im entgegengeſetzten Falle die ein-

---

[1]) Daher Auguſtin's Ausſpruch, welchen auch Thomas ſich aneignet (z. B. Ver., qu. 3, art. 1): Qui negat ideas, infidelis est, quia negat, filium esse.

[2]) Gen. ad lit., c. 14.

[3]) De musica VI, c. 12. 13.

[4]) De immortalitate animae, c. 2.

geſtrahlte geiſtige Wahrheit und Wirklichkeit durch die Reize der ſinnlichen Bilder und Formen verdunkelt und verdrängt wird.

Dieß ſind in Kürze die Grundanſchauungen der Auguſtiniſchen Lehre, in welchen, wie man leicht erkennt, das metaphyſiſche, ethiſche und religiöſe Element auf's Innigſte mit einander verſchmolzen ſind. Damit war der geſammten nachfolgenden chriſtlichen Speculation ein bleibendes und für immer geltendes Fundament geſchaffen, die Harmonie von Glauben und Wiſſen verkündet, und das wechſelſeitige Verhältniß beider maaßgebend indicirt. Der Erſte, welcher den Geiſt der Auguſtiniſchen Lehre in genialer Unmittelbarkeit reproducirte, war Anſelm. Zu welchen Reſultaten er, von dem durch Auguſtinus angegebenen chriſtlich-platoniſchen Begriff des Wahren ausgehend gelangte, iſt bereits angedeutet worden [1]). Ein richtiges Gefühl ſagte Jenen, welche nach Anſelm in die Bahnen der chriſtlichen Speculation traten, daß die Hervorhebung des Platoniſchen Elementes der Auguſtiniſchen Lehre den Geiſt und Sinn derſelben nicht erſchöpfe; und eben dieſe Wahrnehmung drängte ſie auf eine entſchiedenere Anerkennung der Realität des Geſchaffenen hin. Und ſo ſehen wir denn, wie Thomas, an geiſtiger Durchbildung ſeinen Lehrer, den mitunter idealiſtiſchen Schwankungen preis gegebenen Albert überragend, und der durchgebildetſte Geiſt ſeines Jahrhunderts, eben im Namen der Auguſtiniſchen Theologie der peripatetiſchen Anſchauung vom Wirklichen die gebührende Anerkennung neben der Platoniſchen zu vindiciren beſtrebt iſt. Die Anſelm'ſche Entwickelung des Begriffes vom Wahren legte den Hauptnachdruck auf die Einheit der Wahrheit. Dieſem Gedankenzuge gegenüber urgirt Thomas [2]) den Auguſtiniſchen Begriff des Wahren in oftmaliger Wiederholung: Verum est quod est. Es komme darauf an, was man unter Wahrheit eigentlich verſtehe; nimmt man den eben angeführten Auguſtiniſchen Begriff als den eigentlichen, ſo muß es eben ſo viele Wahrheiten geben, als es Dinge gibt; hält man ſich an den Begriff des Hilarius, daß das Weſen dasjenige ſei, wodurch ein Wirkliches uns im geiſtigen Erkennen offenbar wird, ſo muß man allerdings mit Anſelm ſagen, es gibt nur Eine Wahrheit, durch deren erleuchtende Kraft wir zum Ver-

[1]) Siehe oben S. 56. 57.

[2]) De Veritate, qu. 1, art. 1—12.

ſtändniß der Dinge gelangen. Die von Hilarius gegebene Begriffsbeſtimmung des Wahren findet ſich übrigens auch bei Auguſtinus; und wenn er [1]) dem menſchlichen Geiſte ein Licht vindicirt, welches mit der Natur des Seeliſchen unter Ein Genus fällt, ſo nimmt er entweder den Begriff des Generiſchen im allerweiteſten Sinne, der alles Unkörperliche, mithin auch Gott umfaßt, oder er meint eben nur einen Abglanz des göttlichen Lichtes im menſchlichen Geiſte und den in Kraft göttlicher Erleuchtung in uns hervorgebrachten Widerſchein der Dinge in unſerem geiſtigen Erkennen; daraus folgt aber, daß auch die gottgewirkte und in Gottes Licht erkannte Wahrheit jedes einzelnen Dinges ein ſo vielfältiges Sein gewinnt, als es erkennende Geiſter gibt. Hat die Wahrheit des Dinges ihr Sein im Geiſte, ſo rechtfertigt ſich die Anſelm'ſche Definition des Begriffes vom Wahren als einer rectitudo sola mente perceptibilis, welche dem Sinne nach gleichlautend iſt mit jener des Ariſtoteles, wornach die Wahrheit in der Übereinſtimmung des Seins mit dem Denken beſteht, und zwar, wie Thomas hinzuſetzt — primär mit dem göttlichen, die Wahrheit des Dinges bewirkenden Denken, ſecundär mit dem menſchlichen, in welchem das wahre, d. h. intelligible Ding ſich abbildet und den Geiſt menſurirt, wie es ſelber durch Gott menſurirt iſt.

Thomas beſtand im Intereſſe einer unumwunden anzuerkennenden Realität der geſchaffenen Dinge auf der Realität geſchaffener Wahrheiten; als geſchaffene durften aber dieſe keine andere Äternität und Unveränderlichkeit anſprechen, als jene, welche ihnen vermöge ihrer Präſenz im göttlichen Verſtande zukommt. Wenn bei Anſelm oder auch bei Auguſtinus [2]) Ausſprüche vorkommen, welche der Wahrheit, auch der geſchaffenen, ein ewiges und unabänderliches Sein ſchlechthin zuweiſen, ſo erklärt ſich dieß daraus, daß ſie einzig nur die Präſenz der geſchaffenen Wahrheit im göttlichen Verſtande im Auge haben; ſo Anſelm, wenn er die Ewigkeit wahrer Sätze behauptet, indem ſich nicht denken laſſe, daß, was wahr iſt, jemals nicht wahr geweſen ſein oder je unwahr werden könnte. Faßt man das Wahre von jener Seite, als es den

---

[1]) Trin. XII, 15.

[2]) In ſeiner Äußerung über die mathematiſche Wahrheit: 2 + 3 = 5, Zahl und Begriff des Cirkels; ſiehe lib. arb. II, c. 8, vgl. c. 11 und 16.

geſchaffenen Dingen inhärirt, ſo iſt das Sein deſſelben der Zeitlichkeit und Wandelbarkeit eben ſo unterworfen, wie die Dinge ſelber. Man erkennt hier leicht, wie Thomas durch die Unterſcheidung des Ewigen und Unveränderlichen von der zeitlichen und bedingten Geltung der geſchaffenen Wahrheiten den etwaigen Conſequenzen eines falſchen Platonismus auch noch innerhalb der Gränzen, in welche der Platonismus bereits in Folge ſeiner chriſtlichen Umgeſtaltung und Rectification durch Auguſtinus gewieſen war, zu begegnen bemüht iſt. In dieſer Abſicht macht er namentlich auch die Ariſtoteliſche Unterſcheidung zwiſchen den relationes reales und relationes rationis geltend; das Wahrſein iſt ein Relationsbegriff, und die Beziehung der geſchaffenen Dinge zum menſchlichen Verſtande, ſo wie jene des menſchlichen Verſtandes zu dem, was noch nicht iſt, iſt eine bloße relatio rationis, die erſt unter gewiſſen Bedingungen in eine relatio realis übergeht und ſo das Wahrſein von irgend etwas für einen außergöttlichen Verſtand zu einer Wirklichkeit macht. Eben ſo wenig ſteht dieſes Wahrſein dem göttlichen Verſtande als eine ewige objective Wirklichkeit gegenüber; denn die Relation Gottes zu dem Geſchaffenen iſt keine Relation ſeiner Natur, und daher auch kein ewiges Poſterius als Correlat der ihm vermöge ſeiner Natur zukommenden Priorität involvirt. Das Wahrſein oder Richtigſein einer Sache oder eines Sachverhaltes kann vor deſſen wirklichem Eintritte nur im göttlichen Verſtande ſelber exiſtiren, gleichwie die angemeſſene Ausrüſtung eines Werkes vor deſſen thatſächlicher Ausführung nur im Verſtande des Werkmeiſters oder Künſtlers exiſtirt [1]).

Mit der Herabdrückung der geſchöpflichen und ſinnlichen Realität zu einem fere non esse [2]) hängt es zuſammen, daß Anſelm auf die Unmittelbarkeit und Apriorität der ſpeculativen Erkenntniß ein überwiegendes Gewicht legt. Dieß zeigt ſich bei ſeinem berühmten ontologiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes [3]), deſſen Grund-

---

[1]) Vgl. oben S. 384.

[2]) Mit mehr Maaß hatte ſich Auguſtinus ausgedrückt: Et inspexi cetera infra te, et vidi, nec omnino esse nec omnino non esse. Confess. VII, c. 11.

[3]) Proslogium, c. 2 und 3.

gedanke ſich übrigens bereits bei Auguſtinus angedeutet findet [1]), jedoch in einer ſolchen Weiſe, daß zugleich auch der Exception Thomas' wider die Anſelm'ſche Faſſung des ontologiſchen Beweiſes Raum gegeben iſt. Auguſtinus ſagt, es gebe keinen Menſchen, der das für Gott hielte, worüber hinaus er noch etwas Höheres erkennt. Damit iſt nun offenbar indicirt, daß es ſich nicht um das ſchlechthin Größte und Höchſte, ſondern um dasjenige handle, was für Dieſen oder Jenen das Höchſte und Größte iſt. Und ſo könnte es denn vorkommen, und iſt — wie Thomas bemerkt [2]) — in der That auch vorgekommen, daß ſelbſt Philoſophen ſich nicht zum Gedanken des ſchlechthin Größten erhoben, indem ja mehrere derſelben Gott für einen Körper hielten. Und weiters iſt auch der explicirte Gedanke des abſolut Größten doch eben nur ein Gedanke, deſſen objective Realität ſich nicht durch ſich ſelbſt bezeugt. Nicht als abſolute Unmöglichkeit des Nichtſeins, ſondern als abſolute Vorausſetzung alles anderen, was nicht durch ſich ſelbſt iſt, iſt uns Gott gewiß, und ſo müſſen wir uns von der Erkenntniß deſſen, was für uns in der Erfahrung gegeben iſt, zur Gewißheit vom Daſein Gottes als denknothwendiger letzter Urſache alles für uns Gegebenen erheben. Nicht das Überſinnliche, ſondern das Sinnliche iſt der nächſte und ſpecifiſch angemeſſene Gegenſtand unſerer vernünftigen Erkenntniß; auf das Überſinnliche werden wir erſt mittelbar durch ein richtiges Verſtändniß des Sinnlichen hingeleitet. Was demnach für den heiligen Auguſtinus ein Gegenſtand ſeiner ſittlichen Lebenserfahrung war, nämlich das mittelbare Finden Gottes [3]), dieß iſt dem heiligen Thomas zufolge ein Geſetz für den menſchlichen Verſtand im Allgemeinen. Nur auf dem Wege eines ſucceſſiven Aufſteigens zum Überſinnlichen und Ewigen bewahrheitet ſich ihm wiſſenſchaftlich der Auguſtiniſche Beweis von der Realität einer abſoluten Wahrheit und Güte, durch welche alles Andere wahr und gut iſt, und auf welche als auf ein Höchſtes alles Andere vermöge eines in aufſteigenden Graden ſtets zunehmenden Maaßes von Wahrheit und Güte hinweiſt.

Es handelt ſich nun für Thomas um den Nachweis, daß die von

---

[1]) De doctrina christiana, c. 7.

[2]) 1 qu. 2, art. 1.

[3]) Confess. VII, c. 20.

ihm geforderte Vermittelung und Art der Vermittelung auch dem Geiſte der Auguſtiniſchen Lehre entſpreche [1]). Auguſtinus ſpricht an mehreren Stellen von einem unmittelbaren Wiſſen um überſinnliche Realitäten; er behauptet von der Seele und von Gott, daß ſie ein Gegenſtand unmittelbarer Erkenntniß ſeien. So heißt es an einer Stelle: Wie die menſchliche Seele zur Erkenntniß der körperlichen Dinge durch die leiblichen Organe komme, ſo gelange ſie zur Erkenntniß der unkörperlichen Dinge durch ſich ſelbſt [2]). Daß jedoch damit nicht eine unmittelbare Erkenntniß ihres eigenen Weſens gemeint ſei, geht aus einer weiteren, bald darauf folgenden Äußerung Auguſtin's hervor; er geſteht ihr offenbar nicht mehr, als ein urſprüngliches Wiſſen um ihr Sein zu, wenn er ſagt, daß ſie zwar unmittelbar bei ſich ſei; aber um ſich zu kennen, ſich vorerſt von dem, was ſie nicht iſt, unterſcheiden müſſe [3]). Ähnlicher Weiſe darf man gewiſſe Ausſprüche Auguſtin's nicht auf eine unmittelbare intellective Gotteserkenntniß deuten, wenn er z. B. ſagt, daß wir die Idee unſeres Seins und normalen Wirkens in der ewigen Wahrheit anſchauen und das Erſchaute als inneres Wort in uns erzeugen [4]); daß ſich die Menſchen in der Einen ewigen Wahrheit begegnen und verſtehen [5]); daß man Gott und die Seele aus der ewigen Wahrheit verſtehen müſſe [6]), was eine vorausgehende Anſchauung Gottes als ewiger Wahrheit vorauszuſetzen ſcheinen könnte. Daß er indeß nicht in dieſem Sinne verſtanden ſein wolle, geht ſchon daraus hervor, daß Auguſtinus anderweitig [7]) eine Anſchauung Gottes in dieſem Leben ausdrücklich in Abrede ſtellt. Unter der Wahrheit meint er, wie aus weiteren Erklärungen hervorgeht [8]), die im menſch-

---

[1]) Gent. III, c. 46. 47; 1 qu. 87, art. 1.

[2]) Trin. IX, c. 3.

[3]) Patet autem, quod nec ipse Augustinus hoc voluit; dicit enim, quod „anima, quum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere; non ut cognoscat se quasi non norit, sed ut dignoscat ab eo, quod alterum novit.“ Gent. III, 46. Vgl. Trin. X, c. 9.

[4]) Trin. IX, c. 7.

[5]) Confess. XII, c. 25.

[6]) Soliloq. I, c. 15.

[7]) Epist. 146, c. 4. 5.

[8]) Enarr. in Psalm., in der Erklärung zu Pſalm 11, 2.

lichen Geiſte abgeſpiegelte Wahrheit, das dem Menſchen eingeſchaffene Wahrheitslicht, die erſten Principien aller ſpeculativen und praktiſchen Einſicht. Daß er dieß und nichts Anderes gemeint habe, beſtätigt ſich auch durch ſeinen Vergleich des intellectiven Erkennens im Lichte der ewigen Wahrheit mit dem ſinnlichen Erkennen im Lichte der Sonne[1]). Man ſchaut ja auch die Sonne nicht an, um die Gegenſtände zu ſehen; ſondern man erkennt dieſe mittelſt des Lichtes, welches eine der Luft und ähnlichen Körpern mitgetheilte Ähnlichkeit der Sonnenklarheit iſt. Endlich ſagt er ausdrücklich [2]), daß nicht jede, ſondern nur die reine und heilige Seele zur Anſchauung Gottes befähigt ſei. So tritt alſo im Sinne Auguſtin's auch die Gotteserkenntniß ihrem weſentlichen Charakter nach nicht aus dem Kreiſe der übrigen Vernunfterkenntniſſe des Menſchen heraus; und er gelangt zu der ihm möglichen Erkenntniß Gottes nur auf demſelben Wege, auf welchem er zur Erkenntniß ſeines eigenen geiſtigen Weſens gelangt: durch den Schluß vom Sichtbaren auf das Unſichtbare, von der Wirkung auf die Urſache [3]). Die ſinnliche Erfahrung bliebe auch bei wirklichem Theilhaben an den Ideen zur Erzeugung einer Wiſſenſchaft noch immer nothwendig. Auguſtinus ſelber bemerkt [4]), daß die Platoniker, ſo überzeugend ſie auch darthun, daß alles Zeitliche aus ewigen Gründen abzuleiten ſei, doch nicht im Stande ſeien, die Zahl der aus ihnen zu deducirenden Gattungen und Individuen anzugeben, ſondern hierin an die Erfahrung gewieſen ſeien. Demgemäß glaubt Thomas auch nicht mit den in Auguſtin's Schrift de Magistro entwickelten Ideen über das alleinzige Lernen des Menſchen durch Gott und göttliche Erleuchtung ſich in Widerſpruch zu ſetzen, wenn er nebſtbei die Bedeutung des menſchlichen Unterrichtes hervorhebt [5]). Auguſtinus hatte geſagt, die Zeichen der Dinge (die Worte) ſeien unverſtändlich, ſo lange die Dinge, welche durch die Zeichen angedeutet werden, nicht der geiſtigen Anſchauung offenbar geworden; die rein geiſtigen Dinge werden durch die innere Gegenwart der in den Menſchengeiſt

---

[1]) Soliloq. I, c. 8.
[2]) QQ. LXXXIII, qu. 66.
[3]) Gent. III, c. 47.
[4]) Trin. IV, c. 16.
[5]) De Veritate, qu. 11.

hineinleuchtenden göttlichen Wahrheit dem Verständniß dargeboten. Thomas anerkennt, daß das geiſtige Verſtändniß der Dinge, das Wiſſen, ein Product der im Menſchen wirkenden geiſtigen Lichtkraft iſt; dieſes Product iſt Ergebniß eines geiſtigen Proceſſes, und im geiſtigen Vorhalt dieſes Proceſſes beſteht der menſchliche Unterricht, der Lehrer denkt dem Schüler vor. Da nun der Ununterrichtete thatſächlich auf dieſem Wege zur Erkenntniß kommt, ſo muß man zugeben, daß Gott nicht der einzige Lehrer iſt, obwol er der einzige innerliche Lehrer iſt, weßhalb auch derjenige, welcher nicht durch Unterricht, ſondern durch eigenes Finden zur Erkenntniß gelangt, nur uneigentlich ſein eigener Lehrer genannt werden kann. Aus Auguſtin's eigenen Worten [1]) iſt zu erſehen, daß er den menſchlichen Unterricht wenigſtens ſeit dem Sündenfalle für eine Nothwendigkeit hält; gleichwie die Erde — heißt es a. a. O. —, die im paradieſiſchen Zeitalter durch ihre Quellen erfriſcht wurde, nach der Sünde des Wolkenregens bedürftig geworden iſt, ſo reicht für den Menſchen ſeit der Sünde die innerliche Wahrheitsquelle nicht mehr aus, ohne Hinzutritt der Belehrung durch Andere.

So weit weiß ſich Thomas in Übereinſtimmung mit dem heiligen Auguſtinus. Wol aber mußte die Auguſtiniſche Pſychologie, und zwar eben im Intereſſe der durch Auguſtinus geſchaffenen ſpeculativen Grundlage der Theologie eine weſentliche Umgeſtaltung erfahren; die mit der Platoniſchen Ideenlehre zuſammenhängenden pſychologiſchen Sätze mußten beſeitigt, das Haltbare dem Geiſte der allgemein angenommenen Ariſtoteliſchen Pſychologie angepaßt werden. Auguſtinus hatte [2]), das Verhältniß von Überſinnlichem und Materiellem im Menſchen als Verhältniß zwiſchen Thätigem und Leidendem faſſend, jede unmittelbare Einwirkung des Leibes auf die Seele in Abrede geſtellt; demnach bringt nicht die ſinnliche Einwirkung in der Seele die Vorſtellung hervor, ſondern die Seele ſelbſt bringt die Vorſtellung in ſich hervor. Thomas verwirft dieſe Behauptung; es laſſe ſich derſelben wol noch ein relativ zuläßiger Sinn abgewinnen [3]), aber in Platoniſcher Weiſe gemeint iſt ſie

---

[1]) Contr. Manichaeos, c. 4.

[2]) Gen. ad lit. XII, c. 16 u. 24.

[3]) 1 qu. 48, art. 6, ad 2dum.

nicht zu halten [1]). Der Grund liegt nahe, und es ist zu begreifen, warum Thomas eine ausdrückliche Verwahrung gegen eine Wiedererneuerung dieser Augustinisch-Platonischen Ansicht für nöthig hielt, wenn man berücksichtigt, daß noch im dreizehnten Jahrhunderte ein mit der christlichen Gotteslehre unerträglicher Realismus darauf gestützt wurde. Wie früher Wilhelm von Champeaux, so setzte auch später noch Wilhelm von Auvergne die Universalien als metaphysische Realitäten, und bezieht sich, um dieselben psychologisch nachzuweisen [2]), auf einen Satz, welcher, obschon ungleich weiter greifend, mit dem eben erwähnten Augustinischen verwandt ist, daß nämlich zur Erzeugung einer intelligiblen Form die Präcedenz einer sinnlichen Apperception und Vorstellung nicht nothwendig erfordert werde. Als Bilder setzen die intelligiblen Formen Gegenstände voraus, welche ihnen entsprechen; da sie nicht aus der sinnlichen Erfahrung abstrahirt sind, so können auch die ihnen entsprechenden Entitäten keine sinnlichen Objecte sein, sondern müssen eine universell geistige Existenz haben. Also existiren die Universalien unabhängig von den Sinnendingen [3]). Werden die Art- und Gattungsbegriffe nicht aus den sinnlichen Vorstellungen abstrahirt, so ist auch das Vermögen zu abstrahiren überflüssig, und demzufolge kann der intellectus agens kein besonderes, vom intellectus possibilis verschiedenes Vermögen sein. Man sieht demnach, durch welches Motiv die Aristotelischen Realisten: Albert, Thomas u. s. w. auf die Annahme eines intellectus agens hingeführt wurden; es war mit der Nachweisung desselben die Ablehnung des extremen Platonischen Realismus ausgesprochen. Übrigens wollte man unter dem intellectus agens eben nur dasjenige verstanden haben, was bei Augustinus die anerschaffene geistige Lichtkraft des Menschen ist; er wurde gegen den intellectus possibilis, d. i. gegen das geistige Receptions- und Retentionsvermögen der Seele contradistinguirt, und das

---

[1]) Eben so wird das natürliche Vorhersehungsvermögen der Seele, fließend aus dem Theilhaben an den Ideen im Platonischen Sinne, verworfen 1 qu. 86, art. 4, ad 2dum.

[2]) Vgl.: De Universo, lib. II, P. I, c. 15. 16.

[3]) Übrigens wollte er denselben keine Existenz außer Gottes Wesenheit vindiciren, vgl. a. a. O.: c. 17. Eben er war es, der als Bischof diesen Irrthum 1240 censurirte. Siehe oben S. 781.

geiſtige Retentionsvermögen mit der Auguſtiniſchen memoria, ſofern unter letzterer das vom ſinnlichen Gedächtniſſe [1]) zu unterſcheidende Geiſtesgedächtniß [2]) zu verſtehen iſt, identificirt. Freilich erſcheint da die memoria nicht mehr als Vermögen, ſondern vielmehr als Habitus des möglichen Verſtandes, und die Auguſtiniſche Trilogie memoria, intellectus, voluntas hat ſich der ſchärferen dilogiſchen Scheidung zwiſchen Erkenntniß- und Strebevermögen unterzuordnen, welche ſich in der Einen Potenz des Erkennens wieder als Gegenſatz zwiſchen ſpeculativem und praktiſchem Verſtande reflectirt, worunter man aber nur zwei verſchiedene angeborne Habitualitäten der Einen Erkenntnißkraft zu verſtehen hat. Der durch die Victoriner ausgebildeten Unterſcheidung der Seelenthätigkeiten nach den Graden des Aufſteigens der Seele zum Überſinnlichen und Göttlichen geſtand Thomas nur einen relativen Werth zu, da ſie ſich nicht auf eine wiſſenſchaftliche Unterſcheidung der Seelenvermögen gründet; wenn man behaupten will, daß die ratio inferior und superior zwei verſchiedene Seelenvermögen ſeien, ſo iſt aus Trin. XII, c. 4 das Gegentheil zu erſehen. Die (Platoniſche) Begründung dieſes Unterſchiedes aus dem Gegenſatze von Meinen und Wiſſen iſt verfehlt; denn der Gegenſatz von Meinen und Wiſſen indicirt bloß eine Verſchiedenheit der Acte Einer und derſelben Potenz, nicht aber eine Verſchiedenheit der Potenzen ſelber, ſo daß der Einbildungskraft das Meinen, der Vernunft das Wiſſen angehörte [3]). Eben ſo verfehlt iſt, wenn ein einſeitiger Realismus mit Berufung auf Auguſtinus die ſubſtanzielle Identität der Seelenvermögen mit dem Weſen der Seele darthun will [4]). Auguſtinus ſagt allerdings, daß Erinnerungskraft, Verſtand und Wille Ein Leben, Ein Geiſt und Eine Wirkſamkeit ſeien [5]); aber man hat ſich noch zu fragen, in welchem Sinne er die drei Ein Ganzes ausmachen läßt. Es gibt ein totum universale, ein totum integrale, und ein zwiſchen beiden ſtehendes totum potestativum. Die extremen Realiſten kennen nur das totum universale, welches secundum essentiam et virtutem

---

[1]) Trin. XII, c. 2 u. 3.

[2]) Trin. X, c. 11.

[3]) 1 qu. 79, art. 9, ad 4tum.

[4]) So noch Wilhelm von Auvergne: de anima, cap. III, P. VI.

[5]) Trin. X, c. 11.

in jedem der unter ihm befaßten Theile iſt; die Nominaliſten nur das totum integrale, welches weder quoad totam virtutem, noch quoad totam essentiam in ſeinen Theilen iſt. Das totum potentiale hingegen iſt zwar nicht secundum totam virtutem, wol aber secundum totam essentiam in den einzelnen Theilen; und in dieſem Sinne iſt die von Auguſtinus behauptete weſenhafte Einheit der drei Seelenvermögen zu verſtehen [1]).

[1]) 1 qu. 77, art. 1. Thomas führt hier den Ausſpruch Auguſtin's an (Trin. IX, c. 4), daß die genannten drei Seelenvermögen nicht an der Seele als ihrem Träger ſeien, wie etwa die qualitativen und quantitativen Accidenzen an der Körperſubſtanz, indem dieſe Accidenzen eben nur dem beſtimmten Körper eignen, an welchem ſie vorkommen, während das Erkennen und Lieben des Geiſtes auch andere Objecte außer dem eigenen Geiſte umfaſſen kann. Hieraus geht aber — bemerkt Thomas — nur dieß hervor, daß die Seele nicht als Object der Selbſterkenntniß und Selbſtliebe Subject ihrer Thätigkeiten, des Erkennens und Liebens ſein könne: quia si amor esset in anima amata, sicut in subjecto, sequeretur quod accidens transscenderet suum subjectum, cum etiam alia sint amata per animam. Das Erkennen und Lieben anderer Objecte hingegen außer dem eigenen Geiſte iſt von Seite der ſeeliſchen Potenzen des Erkennens und Liebens kein excessus in essendo, ſondern ein excessus in agendo, der z. B. auch bei der Wärme des Feuers ſtatt hat (qu. de anima, art. 12 ad 5tum). — Den hier gemachten Unterſchied zwiſchen cognoscere und cognosci, amare und amari überſah Wilhelm von Auvergne, welcher (de anima, c. 3, ps. 6) ſo argumentirt: Wie amare und amari, verhalten ſich zu einander posse amare und posse amari. Wie nun amare und amari Eine Sache ſind subjecto, essentia et veritate, ſo auch das posse amare und posse amari, oder allgemeiner das posse hoc und posse illud einer und derſelben Sache. Demnach kann der Unterſchied mehrerer Potenzen an derſelben Subſtanz nur ratione, comparatione sive relatione ſtatt haben. Ariſtoteles ſagt, daß actio und passio dem Subjecte nach Eines und daſſelbe ſeien; alſo muß die Potenz des amari dieſelbe ſein, wie jene des amare, daher wird durch die Ausſage: potest nichts im Subjecte geſetzt, ſondern etwas in das Subject geſetzt, jedoch nur potenziell, d. h. die Potenz wird für identiſch mit dem Subjecte erklärt. Bei ſolchen Subjecten, die nicht wie Gott und die Seele unmittelbar durch ſich, d. h. durch ihre Eſſenz wirken, drückt das Verbum: potest — wie Wilhelm meint — nicht einen das Subject ſelber, ſondern vielmehr einen die res des auf potest folgenden Wortes betreffenden modus praedicandi aus. — Dieß eine der Proben von der Starrheit des Platonismus bei einzelnen mittelalterlichen Theologen, und von der zeitgemäßen Nothwendigkeit und Zweckdienlichkeit des Herbeiziehens der peripatetiſchen Anſchauungen.

Das Geſagte reicht hin, um zu zeigen, wie Thomas Abweichung von der Auguſtiniſchen Pſychologie durchgängig in der Oppoſition gegen die Ausſchreitungen eines extremen Realismus gegründet war; aus dieſer Oppoſition ließe ſich, Satz für Satz, die ganze, in der Theologie des dreizehnten Jahrhunderts recipirte Ariſtoteliſche Pſychologie ableiten. Indeß iſt zur näheren Orientirung hierüber bereits früher ausreichend Vieles geſagt worden, und wir gehen deßhalb auf einen anderen Gegenſtand über, auf das Verhältniß nämlich, welches die Thomiſtiſche Theologie zur Auguſtiniſchen Ideenlehre und Kosmologie einnimmt. Auguſtinus erkennt in den Ideen die ewigen und unwandelbaren Urformen und Urgründe alles Geſchaffenen im Geiſte des Schöpfers [1]), und wirkſam in Kraft des ſchöpferiſchen Willens [2]). Nicht bloß die Arten und Geſchlechter, ſondern jedes einzelne Ding hat ſeine Idee in Gott [3]). So ſehr ſind die Ideen die Gründe alles richtigen Verſtändniſſes, daß, ohne ſie erfaßt zu haben, Niemand weiſe genannt werden kann [4]). Die Ideen haben ein Sein an ſich im göttlichen Verſtande; ſie haben weiters ein anderes Sein in den primären Elementen der Welt, in welchen alle Dinge als zukünftige bereits enthalten ſind; wieder ein anderes in den Dingen, welche jedes zu ſeiner Zeit aus den primordialen Subſtanzen herausgebildet werden; wieder ein anderes Sein endlich in den Saamen, in welchen ſich die Primordialurſachen (d. h. die zuerſt geſchaffenen Dinge jeder Gattung) wiederholen [5]). Gott ſchuf Alles mit einem Male, d. i. in den von Gott urſprünglich geſchaffenen Dingen war potentialiter und causaliter Alles, was weiter in zeitlicher Entwickelung ſtand und hervorging, wie im Keime bereits enthalten. Die ſechs Schöpfungstage bedeuten ſechs Formationsperioden; der Abend jedes Schöpfungstages den privirten und noch geſtaltloſen Stoff, das Nochnichtſein (privatio) des Dinges, der Morgen die Formerlangung des Stoffes [6]). Die Geſchöpflichkeit der Dinge erhellt aus ihrer Wandelbarkeit [7]), durch

[1]) QQ. LXXXIII, qu. 46.
[2]) Civ. Dei XII, 25.
[3]) QQ. LXXXIII, qu. 46.
[4]) Ibidem.
[5]) Gen. ad lit. VI, 10.
[6]) Gen. ad lit. lib. impf. c. 12.
[7]) Civ. Dei XI, c. 4.

welche sie der Zeit unterworfen sind; der Schöpfungsact fällt nicht in die Zeit, sondern mit der Schöpfung beginnt die Zeit, weßhalb man besser sagt, Gott habe mit der Zeit geschaffen [1]). Auch die geistige Thätigkeit der geschaffenen Seele trägt durchgängig die Form der Zeit an sich [2]); die Seele mißt die Zeit in sich, insofern nämlich in den drei Functionen des Aufmerkens, Sich-Erinnerns und Erwartens bereits die Unterscheidung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft enthalten ist [3]). Alles in Zeit und Welt Vorhandene ist nach Grad- und Artunterschieden geordnet, und diese Unterschiede sind theils gottgegründete Wesensunterschiede, theils werden sie (in der moralischen Welt) durch das freie Verhalten der Geschöpfe herbeigeführt. Die gottgegründeten Wesensunterschiede reduciren sich auf die vier Seinsgrade: esse, vivere, sentire, intelligere. Alles Seiende ist als solches gut; unter den mannigfaltigen und verschiedenen geschaffenen Naturen gibt es nur einen Unterschied des Guten und Besseren, und alles dieses Gute und Bessere ist aus Gott, der höchsten und besten Natur, und alle Grade der mehr oder minder vollkommen geschaffenen Naturen machen zusammen die sehr gute Welt aus [4]). Das Böse ist nichts Seiendes oder Wesenhaftes, sondern bloß eine Privation am Guten [5]) — in seiner Principlosigkeit eine causa deficiens und ein Defect am Seienden. Am moralisch Bösen, welches eigentlich das einzige wahre Übel [6]) und Ursache aller anderen Übel ist [7]), hebt Augustinus auch den positiven Charakter des Strebens zum Nichts [8]) hervor; die Sünde ist ein Act gegen das ewige Gesetz [9]), eine Abwendung von Gott, vom Göttlichen und wahrhaft Bleibenden unter Hinwendung zum Wandelbaren, Unzuverlässigen, Äußeren und Niederen [10]). Gott läßt das Böse nicht nothgedrungen zu, daher kann

---

[1]) Civ. Dei XI, c. 6.

[2]) Confess. XI, 25; Civ. Dei XII, 15.

[3]) Confess. XI, c. 28.

[4]) Contr. Manich. II, c. 29.

[5]) Civ. Dei XI, 9 u. 22.

[6]) Contr. Fortunat., disput. 1.

[7]) Ibid. disput. 2.

[8]) Tendentia voluntatis ad nihilum. Contr. Secundin. Manich. c. 11.

[9]) Contr. Faustum XXII, c. 27.

[10]) De lib. arb. I, c. 16; II, c. 19.

es auch die Ordnung seiner Welt nicht stören; er bewältigt es durch seine strafende Gerechtigkeit [1]) und macht es den guten Zwecken seiner Weltökonomie dienstbar [2]). Die Frage, warum Gott des Sündigens fähige Geschöpfe schuf, fällt zusammen mit der Frage, warum Gott wahlfreie Geschöpfe schuf [3]); wenn aber einmal das moralisch Böse vorhanden ist, so kann es letztlich nur dazu dienen, durch seinen Gegensatz die Schönheit des Guten in ein desto helleres Licht zu stellen [4]); es ist mit den Barbarismen und Solöcismen zu vergleichen, welche die Dichter lieben, um dadurch größere Schönheiten hervorzubringen. Auch läßt es Gott nur an jenen Stellen des Weltganzen zu, wo es ohne Störung der gottgegründeten Ordnung Platz haben kann [5]). Das Strafübel, wodurch das moralisch Böse machtlos gemacht wird, ist zwar für die Gestraften ein Übel, an sich aber ist es etwas Gutes, weil es gerecht ist [6]). Durch die Sünde Adams ist die ganze Menschheit eine verderbte Masse geworden, so daß von Rechtswegen alle Menschen der ewigen Verdammniß verfallen wären; gleichwol rettet Gott Einige, an sich wol Viele, aber im Verhältniß zu der weit größeren Zahl der dem ewigen Tode Überlassenen doch nur Wenige [7]) durch die Vorherbestimmung seines barmherzigen Willens, ohne Rücksicht auf die moralische Beschaffenheit des Menschen aus freier Gnade [8]). Die Erwählung ist, weil von keiner Bedingung abhängig, gewiß und unveränderlich [9]); Gott selber wirkt das Heil der Erwählten, wie er überhaupt alles Gute wirkt [10]), wenn er auch nicht allen Gerufenen, sondern nur den Auserwählten [11]) die Gnade der Beharrlichkeit im Guten ertheilt [12]).

---

[1]) Contr. Fortunat., disp. 1.

[2]) Enchirid. c. 2.

[3]) Contr. Fortunat., disp. 1.

[4]) Civ. Dei XI, 18; XVII, 11; Enchirid. c. 3.

[5]) De ordine II, 11 ff., 20.

[6]) Retract. c. 36.

[7]) Civ. Dei XIV, 1; Praedest. Sanct. 8; Corr. et gr. 7. 10.

[8]) Civ. Dei XIV, 26; corr. et grat. 7; u. s. w.

[9]) Corr. et gr. 7. 9. 13.

[10]) Praed. et persev. Sanct. II, c. 10: Ipse facit, ut illi faciant, quae praecipit; non illi faciunt, ut ipse faciat quod promisit.

[11]) Corr. et gr. 7; praedest. Sanct. 16.

[12]) Corr. et gr. 7. 9. 12. 13; Epist. 194, c. 4.

Man ſieht, wie dieſe ganze Entwickelung letztlich auf das unbedingte Wollen und Wiſſen Gottes zurückleitet, ohne daß jedoch das Verhältniß zwiſchen dem göttlichen Wiſſen und Wollen ſelbſt näher beſtimmt würde. Aber es liegt im Sinne des Syſtems, das göttliche Wiſſen zum Urbedingenden zu machen, und dieß hat auch die auf Auguſtiniſcher Grundlage ruhende Theologie des Mittelalters richtig herausgefühlt. So Thomas, welcher das göttliche Wiſſen als die Urſache der Dinge erklärt [1]), freilich unter Vorbehalt eines doppelten Mediums zwiſchen dem göttlichen Wiſſen und dem zufolge deſſelben Exiſtirenden oder Geſchehenden. Dieſe zwei Medien ſind: der göttliche Wille und die causae secundae. Indeß hat das Inzwiſchentreten der causae secundae, wo es ſtatt hat, keine andere Bedeutung, als daß das von Gott Gewußte trotz der unfehlbaren Urſächlichkeit des göttlichen Wiſſens als etwas in Abſicht auf die causa prima Contingentes, nicht unmittelbar durch Gott Neceſſitirtes eintreten kann. Das Inzwiſchentreten des göttlichen Willens erklärt, warum die Dinge, trotz ihrer ewigen Präſenz im wirkſamen göttlichen Wiſſen, nicht von Ewigkeit her ſind, ſondern erſt in der Zeit werden und ſind; ſie werden und ſind eben nur dann, wenn Gott will, daß ſie werden und ſein ſollen. Da nun der göttliche Wille den Grund ſeiner Entſchließungen lediglich in ſich ſelbſt trägt [2]) und deßhalb für uns unergründlich iſt, ſo iſt die anfangsloſe Ewigkeit der Welt, obſchon nicht beweisbar, doch wenigſtens ohne Widerſpruch denkbar. Wären Geſchöpflichkeit und Sein von Ewigkeit her zwei einander ausſchließende Begriffe — bemerkt Thomas [3]) — ſo iſt nicht einzuſehen, warum Auguſtinus, der in Buch XI. und XII. ſeines Werkes von der Stadt Gottes ſo viele Gründe zur Beſtreitung der Lehre von der Ewigkeit der Welt aufbietet, dieſen Widerſpruch nicht hervorgehoben hat. Er thut es nicht, gibt vielmehr [4]) den Platonikern die Unterſcheidung zwiſchen einem initium temporis

[1]) Ver. qu. 2, art. 14. Thomas unterſcheidet hier ein dreifaches Wiſſen: ein bloß caufirtes und nicht caufirendes Wiſſen (menſchliches Wiſſen) — ein nicht caufirtes caufirendes Wiſſen (göttliches Wiſſen) — ein weder caufirtes noch caufirendes Wiſſen (engliſches Wiſſen).

[2]) Vgl. 1 qu. 19, art. 5 ad 2dum; und die daſelbſt aus Auguſtinus: Trin. III, 2 ausgehobene Stelle.

[3]) Contra Murmurantes, opusc. 27.

[4]) Civ. Dei X, 31.

und initium substitutionis zu; es ſei wahr, daß wenn ſeit ewig ein Fuß in den Staub gedrückt wäre, auch ſeit ewig eine Spur davon vorhanden ſein müßte. Eben ſo widerſpricht er ihnen nicht, wenn ſie behaupten, daß das ewige Geſchaffenſein nicht wegen ſeiner Unbegreiflichkeit zu verwerfen ſei. Und Auguſtinus iſt zu dieſem Zugeſtändniß vollkommen berechtiget; denn diejenigen, welche die Zeitlichkeit der Schöpfung begreiflich machen, ziehen das göttliche Schaffen zur Wirkungsweiſe der geſchaffenen Kräfte herab, und urtheilen lediglich nach der ſinnlichen Erfahrung. Indem ſie nämlich ſehen, daß Alles, was durch Bewegung entſteht, ſpäter erſcheint, als ſeine wirkende Urſache, ſo meinen ſie, die göttliche Cauſalität müſſe auch der Zeit nach früher vorhanden ſein, als ihr Werk, als ob Gott nur Beweger und Bildner, und nicht Schöpfer der Welt wäre. Nun wollen zwar die Gegner aus Johannes von Damask[1]), Hugo von St. Victor[2]) u. ſ. w. beweiſen, daß ein anfangloſes Sein der Welt eine Coäternität derſelben mit Gott involvire. Darauf iſt aber mit Auguſtinus[3]) zu erwidern, daß auch eine Zeit ohne Anfang und Ende vermöge ihrer Wandelbarkeit der wandelloſen Ewigkeit niemals gleichkomme. Darum bemerkt auch Boëthius (de Consol. V.), etwas Anderes ſei die interminabilis vita, durch welche Plato die Welt hindurchgeführt werden läßt; und wieder etwas Anderes die ſimultane Zuſammenfaſſung der interminabilis vita in wandelloſer Gegenwart, was nur im göttlichen Verſtande ſtatt hat.

Das Sechstagewerk anbelangend, ſchließt ſich Thomas[4]) nicht unbedingt an Auguſtinus an. Allerdings iſt Auguſtin's Anſicht ſcharfſinnig und darauf berechnet, dem Spotte der Ungläubigen zu begegnen, welche aus der gewöhnlichen Auslegung der Moſaiſchen Schöpfungsurkunde etwas Gottes Unwürdiges herausdeuten könnten; aber die Auslegung anderer heiliger Väter, z. B. eines Chryſoſtomus, Hieronymus u. ſ. w. iſt einfacher und wenigſtens dem Literalſinn der Schrift mehr angemeſſen. Die Differenzen zwiſchen Auguſtinus und anderen Vätern reduciren ſich auf folgende Puncte: Auguſtinus

---

[1]) De orthodoxa fide I, 8.

[2]) De Sacram. ab init.

[3]) Civ. Dei XII, 15; vgl. Gen. ad lit. 8.

[4]) Pot. qu. 4, art. 2.

verſteht unter der Erſchaffung von Erde und Waſſer die Setzung der formloſen Materie, unter der Bildung des Firmamentes, der Sammlung der Waſſer und dem Hervortreten des feſten Landes die Eindrückung der ſubſtanziellen Formen in die körperliche Materie; die anderen Väter aber verſtehen unter Waſſer und Erde die Elemente der ſublunariſchen Körperwelt, und unter dem auf die Setzung derſelben folgenden Scheidungsproceſſe die Einſenkung gewiſſer accidenteller Kräfte und Formen. Ferner läßt Auguſtinus Pflanzen und Thiere in der Schöpfungszeit nur potenziell geſchaffen werden, während dieſelben nach Anſicht der anderen Väter bereits actuell geſchaffen worden ſind. Jedoch geben auch dieſe zu, daß Gott ſelbſt anfänglich nur die Keime der lebenden Weſen geſchaffen, damit aus dieſen noch während der Schöpfungszeit durch die Kraft des göttlichen Wortes die lebendigen Weſen ſelber hervorgerufen würden; und andererſeits geſteht Auguſtinus zu, daß die Materie in keinem Momente der Zeit rein formlos exiſtirt habe. Aber während die übrigen Väter eine ſucceſſive Hervorbildung alles Wirklichen aus der Materie annehmen, will Auguſtinus, daß Alles in demſelben Momente gebildet worden ſei. Wenn Thomas ſein Urtheil über die Auguſtiniſche Anſicht unentſchieden läßt, ſo ſteht er dem Lombarden, welcher ſich entſchieden auf die entgegengeſetzte Seite neigt, weit näher, als Hugo von St. Victor [1]) und Albert der Große, welcher, ohne die entgegengeſetzte Anſicht zu verwerfen, nichts wahrer findet als die Auguſtiniſche Anſchauung [2]). In einem Puncte aber weicht Thomas und überhaupt die geſammte ſcholaſtiſche Theologie [3]) entſchieden von Auguſtinus ab, wenn dieſer, gleich ſehr vermöge

---

[1]) Sacr. I, P. I, c. 5. Hugo hält ſich an die von Auguſtin premirte Stelle Eccli. 18: Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.

[2]) Sent. II, dist. 12, art. 1. Bei dieſer Gelegenheit ſei bemerkt, daß Albert's Anſicht von den zuerſt geſchaffenen vier Coaequaevis, entnommen aus der glossa ordinaria super Genesin (wie Albert Summa de creaturis P. I, qu. 2 in prooem. bemerkt), auch von Thomas wiederholt wird I qu. 46, art. 3.

[3]) Schon Alcuin Confess. fidei, III, 30; ſodann Hugo von Rouen dial. V, 12; Anſelm von Canterbury de concept. virg., c. 7; Wilhelm von Campeaux de origine animae (Martene et Durand. Thesaur. V, 877 ff.); Robert Pullein Sent. II, 8; Hugo von St. Victor Sacr. I, P. VII, c. 30; Petrus Lombardus II, dist. 17. 18; Albert der Große Sent. II, dist. 18, art. 8; Moneta adv. Catharos I, 6 u. ſ. w.

ſeiner Anſicht von der ſimultanen Erſchaffung aller Dinge, welche jeden ſpäteren Creationsact ausſchließt, als vermöge ſeiner Theorie von der Erbſünde, in Hinſicht auf die Fortpflanzung des Menſchengeſchlechtes ſich vorwiegend dem Generatianismus zuneigt [1]), wenn ſchon nicht ganz entſchieden [2]) und mit Verwerfung des gröberen Tertullianiſchen Traducianismus [3]). Wie ſich die mittelalterliche Scholaſtik zur Auguſtiniſchen Lehre von der Erbſünde verhielt und welche Geſtalt dieſelbe unter den Händen des heiligen Thomas erhielt, iſt bereits an einem früheren Orte [4]) hinlänglich beleuchtet worden. Daß durch die Anſicht von der Erbſünde auch die Anſchauung vom freien Willen und ſeinem Verhältniſſe zur Gnade weſentlich bedingt war, leuchtet von ſelbſt ein, und dieſer Lehrpunct iſt es, welcher den eigentlichſten Kern des Auguſtiniſchen Supranaturalismus bildet, und der geſammten abendländiſchen Theologie, ſoweit dieſelbe überhaupt auf Auguſtiniſcher Grundlage ruhte, ihren ſpecifiſchen Charakter ertheilte. Daß die Auguſtiniſche Gnadenlehre nichts Anderes, als der Reflex der religiöſen Kosmologie Auguſtin's auf anthropologiſchem Gebiete iſt, liegt auf der Hand; und es gehört zum weſentlichen Charakter des Thomiſtiſchen Lehrgebäudes, den Auguſtiniſchen Gedanken einer unmittelbaren und mittelbaren [5])

---

[1]) Orig. anim. I, 13 ff.

[2]) Ad Hieron., ep. 166; ad Optatum, ep. 190; Retract. II, 45. 56. In Hinſicht auf die Seele Chriſti macht er Gen. ad lit. X, 19. 20 eine Ausnahme; nicht ſo in ep. 166 und 190, wo er die Sache dahin geſtellt ſein läßt und für möglich hält, daß die Seele Chriſti zufolge ihrer Aſſumtion durch den Logos gereinigt worden ſei.

[3]) Ep. 166, n. 14. Vgl. oben S. 343. 344.

[4]) S. 339 ff.

[5]) Für Beides, für die unmittelbare und für die mittelbare Wirkſamkeit durch die causas secundas beruft ſich Thomas auf Auguſtiniſche Ausſprüche. So findet er (gent. III, 83) die Vermittelung der göttlichen Ordnung in der Welt durch die causas secundas erſchöpfend angegeben in den Worten aus Trin. III: Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem justum. Die unmittelbare Influenz Gottes auf alle Dinge wird 1 qu. 104, art. 1 aus einer Stelle in Gen. ad lit. IV, c. 12 erhärtet: Virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.

Bedingtheit alles Seins und Geſchehens durch göttliche Cauſalität und Influenz in planmäßigem Zuſammenhange und ſyſtematiſcher Folgerichtigkeit durchgebildet zu haben. Wenn auf irgend einem Gebiete, ſo war die ganze mittelalterliche Theologie bis zu ihrem relativen Abſchluſſe in Thomas auf dem Gebiete der Gnadenlehre von reinem Auguſtinismus durchdrungen, und das ganze Geſchäft der theologiſchen Doctrin und Speculation beſtand einzig nur darin, die Auguſtiniſchen Gedanken nach allen Seiten klar zu machen und zu vermitteln. Die Speculation Anſelm's [1]) und Bernhard's [2]) läuft einzig darauf hinaus, zu zeigen, daß in dem ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchen nur das Vermögen gut zu handeln ſei, der wirkliche Gebrauch des Vermögens aber ſchlechthin durch die Gnade bedingt ſei, wenn auch das Wollen des Menſchen eigene That ſei. Eine Pelagianiſche Tendenz zeigte ſich einzig bei Abälard [3]), wohin indeß nicht die der heidniſchen Tugend und Einſicht geſpendeten Lobeserhebungen, wol jedoch die Übertreibungen derſelben zu rechnen ſind; erſtere ließen ſich, wenn auch wenig Neigung dazu vorhanden war, mit der Auguſtiniſchen Lehre einer allgemeinen Erleuchtung aller Menſchengeiſter durch Gott recht wol vermitteln [4]) — nicht ſo die Überbietungen in Anerkennung heidniſcher Weisheit und Tugend, weil hiedurch der heiligenden und rechtfertigenden Gnade Chriſti derogirt wurde. In welcher Weiſe und bis zu welchem Grade heidniſche Einſicht und Sittlichkeit auf dem Standpuncte der großen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts Anerkennung zu erringen vermochte, zeigt das Verhalten derſelben zur alten und zeitgenöſſiſchen nichtchriſtlichen Philoſophie; die relative Werthſchätzung dieſer gibt auch den Maaßſtab zur Formulirung ihres muthmaßlichen Urtheiles über die etwaige ſittliche Höhe der Beſſeren und Einſichtsvolleren unter den Heiden und Nichtchriſten ab. Den Schlußſtein des Gebäudes der Auguſtiniſchen Gnadenlehre gab die Prädeſti-

---

[1]) De lib. arb., c. 14.

[2]) De gratia et lib. arb., c. 3.

[3]) Abaelard. Error. 6: Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquid bonum.

[4]) Vgl. Bernard. Centic. Serm. 32, n. 7. — Potuit Socrates — ſagt Ägydius Colonna — esse bonus homo et salvari in lege naturae. Quaestiones in lib. 2dum Sent., P. I, dist. 11, qu. 1, art. 2.

nationslehre ab, welche das gesammte Wirken der Gnade und dessen vorherbestimmte Erfolge auf das Geheimniß der unerforschlichen Rathschlüsse Gottes zurückleitet, wobei es, um jedes Mißverständniß zu beseitigen, darauf ankam, zu zeigen, daß Gott in keinerlei Weise Ursache des Bösen sei, mithin die Schuld der Verdammung einzig den Verdammten selbst zur Last falle. In diesem Sinne läßt sich Anselm aus [1]), zu diesem Zwecke stellt der Lombarde seine berühmte Unterscheidung zwischen der voluntas signi und voluntas beneplaciti auf, letztere mit Gottes absoluter (activer und permissiver) Causalität identisch setzend, während die voluntas signi die göttlichen Gebote und Verbote bedeutet, welche zufolge der göttlichen voluntas beneplaciti nur von Einigen, nicht von Allen befolgt werden. Thomas endlich faßt die Entwickelungen aller seiner Vorgänger zusammen in dem centralen Gedanken einer Repräsentation der göttlichen Vollkommenheit im Weltdasein nach allen Arten und Graden; hieher gehört, daß in Hinsicht auf das Reich der Gnade sowol die Barmherzigkeit als auch die Gerechtigkeit Gottes sich ein ewiges Zeugniß schaffe — und dieß ist der Grund, warum Gott die Einen erwählt und deßhalb schont, Andere aber (durch ihre eigene Schuld) verwirft [2]).

---

[1]) De concordia praescientiae et praedestinationis, nec non gratiae Dei cum libero arbitrio.

[2]) 1 qu. 23, art. 5, ad 3tium. Hervorzuheben ist hier noch die Milderung, welche die Augustinische Ansicht vom jenseitigen Loose der ungetauften Kinder bereits vor Thomas und durch ihn selbst erfuhr. Nach Augustinus verfallen sie der damnatio omnium levissima (Contr. Julian. V, c. 11), jedenfalls aber dem supplicium mortis aeternae (Ad Bonifac. I, c. 22). Die frühesten Scholastiker nahmen diese Ansicht unbedingt an; so Anselm de concept. virg. c. 27; Robert Pullein Sent. I, 14. Der Lombarde unterschied zwischen der poena domni (carentia visionis aeternae) und poena sensus; von letzterer sprach er die ungetauft verstorbenen Kinder frei. Seine Ansicht wurde maaßgebend (vgl. z. B.: Albert Sent. 4, dist. 4, art. 8; Bonaventura Comm. in 2 dist. 33, art. 3, qu. 1); und es fragte sich nur noch, ob nicht die carentia visionis selber schon ein Leiden in sich schließe, welches, wie Thomas (de Malo, qu. 5, art. 3) treffend bemerkt, als Seelenleiden weit schmerzlicher sein müßte, denn jedes körperliche Leiden. Nun wollen Einige sie dieses schmerzlichsten aller Leiden dadurch entheben, daß sie ihnen jede Erkenntniß ihres Verlustes absprechen. Dieß hieße sie aber eines Gutes berauben, welches selbst den Verworfensten in der Hölle

Damit ſind nun die weſentlichen Beziehungen des Thomiſtiſchen Syſtemes zu Auguſtin's Lehre dargelegt, ſoweit nämlich der ſpecifiſche Charakter des erſteren hiedurch bedingt iſt. Auguſtin's Bedeutung für die mittelalterliche Theologie iſt freilich eine noch weit allgemeinere, da er überhaupt der Schöpfer der abendländiſchen Theologie iſt, und keine der verſchiedenen theologiſchen Richtungen, wenn ſie auch von der Thomiſtiſchen abweicht, von der Beziehung auf Auguſtinus abſehen kann. Damit iſt nun auch geſagt, daß der Auguſtiniſche Gedankengehalt im Thomiſtiſchen Syſtem nicht erſchöpft iſt; was aber den von Thomas benützten theologiſchen Lehrſtoff anbelangt, welcher in Auguſtin's Schriften über Trinität und Erlöſung, Sacramente und Eschatologie aufgehäuft iſt, ſo wäre ein Zurückgehen auf denſelben nur dann angezeigt, wenn dieſe Arbeit eine allgemeine Geſchichte der mittelalterlichen Theologie, und nicht bloß eine Ermittelung der geſchichtlichen Grundlagen des Thomiſtiſchen Syſtems zum Zwecke hätte.

---

nicht verſagt iſt; und wie Auguſtinus ſagt: nullus est, qui non mallet dolorem pati cum sana mente, quam gaudere insanus. Darum geſtehen ihnen Andere dieſe Erkenntniß zu, glauben aber, daß dieſelbe keine ungeordnete Willensthätigkeit in ihnen hervorrufe. Dieß iſt jedoch abermals undenkbar; denn ſchon das Leidweſen, etwas nicht zu ſein, was man nicht ſein kann, iſt eine ungeordnete Willensdispoſition. Das Richtige iſt, zwiſchen der natürlichen Erkenntniß und übernatürlichen Erkenntniß und Anſchauung Gottes und der himmliſchen Dinge zu unterſcheiden; letztere wird man ihnen zufolge 1 Kor. 1, 9 abſprechen; damit fällt aber auch das Motiv der ſchmerzhaften Stimmung hinweg, die ihnen ihr Daſein zur Qual machen müßte. Sie ſind zwar nicht ſelig, aber auch nicht durch Sehnſucht nach einem Gute beunruhigt, von welchem ſie keine Vorſtellung und auch nicht einmal eine Ahnung haben, weil dieſe nur durch den von Außen geweckten Glauben hervorgerufen werden kann, zu welchem ſie, der erleuchtenden Gnade und des Unterrichtes ermangelnd, nie gelangt ſind.

Sechſtes Capitel.

Vollendung und Abſchluß der irdiſchen Lebenswirkſamkeit des heiligen Thomas; ſeine letzten Stunden und ſein Tod. Myſteriöſes aus ſeinem Leben; ſeine wunderbare Verherrlichung nach ſeinem Tode. Heiligſprechung des verklärten Lehrers; Schickſale ſeiner irdiſchen Überreſte. Die Lehre des heiligen Thomas wird als Ordensdoctrin angenommen; ihre Aufnahme in der übrigen katholiſchen Welt; feierliche Anerkennung derſelben durch die Kirche. Verherrlichung ſeines Andenkens durch die chriſtliche Kunſt.

Über die zwei letzten Lebensjahre des heiligen Thomas erübrigen uns faſt gar keine Nachrichten, was ſich aus ſeiner ſchlichten, anſpruchloſen Zurückgezogenheit hinreichend erklärt. Seine letzten Arbeiten waren der unvollendet gebliebene Commentar über die Pſalmen, und der gleichfalls nicht zu Ende geführte dritte Theil ſeiner theologiſchen Summe. Er ſelbſt erklärte, daß er keine neue Arbeit mehr beginnen wolle; Gebet und Meditation über die Schrift nahmen neben ſeinen Berufsgeſchäften ſeine Zeit faſt ausſchließlich in Anſpruch. Der Abſchied von ſeinem väterlichen Freunde Thomas von Agni, welcher Italien verließ, um den Patriarchenſtuhl in Jeruſalem zu beſteigen, der Hingang ſeines Freundes Anibald († 1272), der Verluſt nächſter Verwandten löſten eines um das andere von den Banden, die ihn mit dieſer Welt verknüpften; ſein Gemüth und ſeine Sehnſucht wurden immer mächtiger nach der jenſeitigen hingezogen, deren wundervolle Geheimniſſe lebenslang ſeine Gedanken beſchäftigt hatten. Dieſe Verſunkenheit in die Gedanken höherer Welten entfremdeten ihn momentan oder auch auf längere Zeit völlig der ihn umgebenden Wirklichkeit. So ereignete es ſich einmal, als ein vornehmer Prälat, der Cardinallegat des heiligen Stuhles im Königreich Neapel, in Begleitung des Erzbiſchofes von Capua, eines Schülers von Thomas, den gefeierten Lehrer perſönlich kennen lernen wollte. Thomas wurde gerufen, den Fremden ſich zu zeigen, die ihn zu ſprechen wünſchten; er folgte dem Rufe augenblicklich, vertiefte ſich aber, während er durch den Kreuzgang

des Kloſters ſchritt, ſo ſehr in die Gegenſtände ſeines Nachdenkens, daß er die Urſache ſeines Gerufenſeins ganz vergaß, und die Fremden nicht einmal gewahrte, da er in ihre Nähe gekommen. Endlich auf ſein Verſehen aufmerkſam geworden, bat Thomas die ſeiner Harrenden um Verzeihung, und entſchuldigte ſich mit der Langſamkeit ſeines Geiſtes, welchem ein ſchwieriges Problem eine ganz beſondere Mühe des Denkens verurſacht, und die Freiheit der Wahrnehmung anderer wichtiger Dinge für den Augenblick ganz geraubt habe.

Die beſchauliche Einſamkeit des heiligen Thomas wurde nach dem einſtimmigen Berichte ſeiner Biographen durch viele überſchwengliche Gnaden des Himmels beglückt [1]); Viſionen und Ekſtaſen kamen in ſeinem Leben nicht ſelten vor. Der heilige Paulus erſchloß ihm in einem nächtlichen Zwiegeſpräche den Sinn einer dunklen Stelle bei Jeſaias; die heilige Jungfrau verſicherte ihn in einem huldreichen Geſichte des ſegensreichen Erfolges ſeiner treuen und angeſtrengten Mühen. Da er in der Ausarbeitung ſeiner Summa dem Ende nahe war, und in der Kirche des heiligen Nicolaus an den Stufen eines Altares um Erleuchtung flehte, wurde er mehrere Schuhe hoch über die Erde erhoben geſehen, das Angeſicht dem Crucifixe über dem Altare zugewendet; das Chriſtusbild belebte ſich und aus dem Munde des Gekreuzigten waren die Worte zu vernehmen: Bene de me scripsisti, Thoma; quam ergo mercedem accipies? — Non aliam, nisi te, lautete die Antwort des frommen Gottesweiſen. In einem Cabinete des Vatican wird ein halberhabenes Werk in Gold gezeigt, welches ihn während der Darbringung des Opfers am Altare ſchwebend zeigt; ein Vorgang, welcher öfter als einmal vorgekommen. Am Paſſionsſonntage des Jahres 1273 fiel er in der Kirche des heiligen Dominicus in eine Verzückung, ſo daß man gewiſſermaaßen Gewalt anwenden mußte, ihn wieder zu ſich zu bringen. Vergeblich drangen die Zeugen des Vorganges in ihn um Enthüllung deſſen, was er in dieſem Zuſtande erfahren; einige Tage ſpäter aber geſtand er einem Freunde in vertrauter Mittheilung die unbeſchreiblichen über alle Menſchengedanken erhabenen Entzückungen und Anſchauungen jenes Erlebniſſes. Ein ähnlicher Vorgang, zur Beängſtigung der Zeugen

[1]) Bolland. p. 670 ff.

deſſelben fünf Stunden andauernd, kam während ſeines letzten Beſuches bei ſeiner Nichte, der Gräfin Francesca Cecano auf dem Schloſſe Mogonza vor. Zum irdiſchen Leben wieder aufwachend, wußte er nur zu ſagen, daß er Unausſprechliches geſehen und gehört, und kündete das nahe Ende ſeines irdiſchen Lebens an.

Dieſes ereilte ihn auch noch auf derſelben Reiſe, während welcher er, dem Rufe zur Kirchenverſammlung in Lyon folgend, bei dem Gemahl ſeiner Nichte, auf Beider dringliche Bitten zugeſprochen hatte. Es war gegen Ende des Jänners 1274, als Thomas und mit ihm Bruder Raynald von Piperno, ſein gewöhnlicher Amanuenſis, und dem bereits Kränkelnden, von vielen Faſten und Nachtwachen Angegriffenen als Begleiter beigegeben, die Reiſe zu Fuße nach Lyon antraten. In Mogonza war es ſchon ſehr ungewiß, ob er das Ziel ſeiner Wanderung noch erreichen werde; gleichwol konnten ihn die dringlichſten Bitten ſeiner liebevollen Verwandten nicht zu fernerem Bleiben bewegen. Er hatte gelobt, ein von der Welt abgeſchiedenes Leben zu führen; ſo wollte er denn auch in einer ſolchen Abgeſchiedenheit ſterben. Wenn es dem Herrn gefällt, mich heimzuſuchen — ſagte er zu ſeinem Gefährten — ſo ziemt es ſich, daß ich ihn in einem Kloſter empfange. Kaum hatte er jedoch das Schloß verlaſſen, als er von erneuerten Fieberſchüttelungen ergriffen wurde; gerne hätte er das nächſte Dominicanerkloſter erreicht, ſeine Kräfte reichten jedoch nicht mehr zu. So ſprach er denn in Foſſanuova zu, einer berühmten Ciſtercienſerabtei unweit Terracina, um ſie nimmermehr lebend zu verlaſſen. Seine erſten Schritte lenkte er in die Kirche, um den hochheiligen Frohnleichnam in Gebet und Meditation zu verehren. Hierauf verfügte er ſich in's Kloſter; zu mehreren Mönchen des Hauſes und einigen Ordensbrüdern, welche ihn begleiteten, ſprach er mit den Worten des Pſalmes: Haec requies mea in saeculum saeculi. Die Bewohner des Kloſters boten Alles auf, dem verehrten Gaſte Hilfe und Linderung zu ſchaffen. Man bereitete ihm eine Wohnung in den Gemächern des Abtes; glücklich war, wer ihm einen Dienſt erweiſen konnte; ihm zu nahen galt für die höchſte Ehre. Die Mönche giengen ſelbſt in den Wald, um das Holz für ſeinen täglichen Bedarf zu fällen, und trugen es auf ihren Schultern in's Kloſter. Dieß geſchah länger als einen Monat, Tag für Tag.

Die Nachricht von Thomas' Erkrankung hatte ſich ſchnell

verbreitet; dieß zeigte ſich in den zahlreichen Beſuchen, Erkundigungen und Theilnahmsbezeugungen von den verſchiedenſten Seiten her. Eine der erſten fand ſich Thomas' Nichte ein, welche ſich das Glück ſelbſteigener Dienſtleiſtung bei dem Kranken erbitten wollte. Ihr Wunſch wurde nicht erfüllt; ohne ſie zu ſehen, ließ ihr Thomas für ihr liebevolles Anerbieten danken; ſie möge um ſeinen Körper keine Sorge tragen, ihre Gedanken von den vergänglichen Dingen dieſer Welt abziehen und ihre Kinder in Gottesfurcht erziehen. Er bedürfe jetzt nichts mehr auf Erden; ſein Wunſch ſei, recht bald hinüberzugehen zur Fülle alles Guten.

Die hohe Verehrung vor der Weisheit ihres kranken Gaſtes bewog die Mönche des Kloſters, in einem Augenblicke ſcheinbarer Beſſerung an Thomas die Bitte um eine Erklärung des hohen Liedes zu richten, nach Art jener, welche der heilige Bernhard ſeinen Jüngern vorgetragen. Wenn ihr wollt, daß ich nach Art des heiligen Bernhard rede — antwortete Thomas — ſo müßt ihr mir den Geiſt des heiligen Bernhard geben. Gleichwol verſtand er ſich dazu, ihre Bitte zu erfüllen, wenn es auch nicht glaublich iſt, daß er damals einen vollſtändigen Commentar über das hohe Lied dictirt habe. Wahrſcheinlich beſchränkte ſich ſeine Erklärung auf einige ausgewählte Stücke deſſelben. Als er in Erklärung einer ſolchen Stelle zu den Worten kam: Filiae Jerusalem, dicite dilecto meo, quia prae amore moriar — wurde er von einer großen Schwäche befallen und vermochte ſeine Rede nicht fortzuſetzen; alle Anweſenden waren auf das Tiefſte ergriffen, wahrnehmend, daß ſie in jenen letzten Worten den Schwanengeſang einer reinen erhabenen Seele vernommen hätten. Er ſprach von nun an faſt nichts mehr, und wünſchte ſich ungeſtört auf ſeine letzte Vollendung vorzubereiten. Er legte bei dem Bruder Raynald zum letzten Male das Bekenntniß ſeiner Sünden ab, empfieng die Abſolution und verlangte das Viaticum. Als nun der Abt des Kloſters in Begleitung aller Brüder mit dem Leib des Herrn daher geſchritten kam, ließ ſich Thomas vom Lager heben und auf einen Haufen Aſche legen; denn nur ſo wollte er ſeinen Schöpfer und Heiland empfangen. Im Angeſichte der geweihten Hoſtie bekannte er noch einmal feierlich ſeinen unverbrüchlichen Glauben an dieſes hochheilige Myſterium und betheuerte zum letzten Male, daß all ſein Wirken in Rede und Schrift der Ehre des Herrn geweiht ſei. Er unterwarf

es in gläubiger Verehrung dem Urtheil der Kirche und bat Gott, es als eine seiner Majestät dargebrachte Huldigung gnadenvoll gelten zu lassen. Hierauf verbrachte er einige Zeit in stiller Sammlung, sodann empfieng er die letzte Ölung; und nun erst ließ er sich wieder auf's Lager heben, um die letzten Stunden dem Gebet und trostreicher Mahnung der Umstehenden zu widmen. Er dankte dem Abte und den Mönchen für alles ihm erwiesene Freundliche, und versprach ihrer ewig zu gedenken, wenn er vor Gott Gnade finden sollte. Dieß Alles ereignete sich am Abend des 6. März 1274; hierauf verfiel er in eine leise Agonie, welche bis zur grauenden Morgenstunde des nächsten Tages andauerte; als die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne die schneeigen Spitzen der Berge vergoldeten, schwebte sein Geist zur Anschauung der ewigen Sonne der Geister empor.

Thomas hatte das 48. Lebensjahr begonnen, als er dem Tode erlag. Ob sein Tod aus natürlichen Ursachen, oder aus zu großer Anstrengung seiner Kräfte, oder endlich durch Vergiftung erfolgte, bleibt zweifelhaft; Dante [1]), Villani [2]) und, auf Cassinensische Urkunden gestützt, Carle [3]) behaupten das Letztere, und geben den König Carl von Neapel als den Schuldigen an. Derselbe habe besorgt, daß Thomas auf dem Concil von Lyon wider seine tyrannischen Bedrückungen Klage erheben und über sein unsittliches Privatleben aussagen werde; Thomas soll persönlich schwer gekränkt gewesen sein, weil Carl der Nichte desselben nachgestellt habe. Das allgemeine Schweigen der zeitgenössischen Schriftsteller über diese Umstände schwächt die Glaubwürdigkeit dieser Angaben; daher nicht Wenige die ganze Vergiftungsgeschichte als eine Fabel zu verwerfen geneigt sind [4]). Der Eindruck der äußeren Erscheinung des Verblichenen wird von den zeitgenössischen Schriftstellern als ein sehr edler und gewinnender geschildert. Thomas war von hoher Statur, sehr wol gebildet, sein Kopf von vollendeter Schönheit; sein Angesicht hatte süditalische Färbung (coloris triticei), seine Züge drückten Sanftmuth und Würde aus, die erhabene Stirne war frühzeitig

---

[1]) Purgat. XX, v. 67.

[2]) Storia lib. IX, c. 218.

[3]) Hist. de la vie etc. de St. Thomas, liv. I, chap. 23.

[4]) So Tiraboschi: Storia della letteratura Italiana II, c. I, A. XIV.

vom Haupthaar entblößt worden, ſo wie auch ſeine Geſundheit bei den vielen Anſtrengungen und Entbehrungen ſeines gelehrten und klöſterlichen Lebens, wenigſtens in den letzteren Jahren unter dem normalen Zuſtande ſtand. Wie eifrig er während der zwanzig Jahre ſeiner Lehrwirkſamkeit beſchäftigt geweſen, bezeugen die 19 Foliobände ſeiner geſammelten Werke; gleichwol geſtand er, daß er — ein Genie von religiöſem Charakter — mehr durch Erleuchtung im Gebete am Fuße der Altäre, als durch angeſtrengtes mühevolles Forſchen gelernt habe. Von letzterem tragen denn auch ſeine Arbeiten keine Spur an ſich; vielmehr zeigen alle ſeine Expoſitionen einen klaren, lichtvollen Geiſt, der die weiten Gebiete ſeiner Gedankenwelt mit ſicherer Ruhe beherrſcht, und in ungezwungener Weiſe nach allen Seiten ſich ergeht, ohne je, bei der ſorgſamſten Vertiefung in's Einzelne, den Überblick über das Ganze zu verlieren; er war eben im Denken wie im Leben klar, beſonnen, von großen Intentionen getragen, verſäumte in weitausgreifenden Strebungen auch nicht das Kleinſte, ſondern nützte und verwendete es mit ſicherem Geiſte. Es zeigt ſich in dieſem Thun religiöſe Treue als ethiſcher Grundzug, jene Grundſtimmung ſeines ſittlichen Weſens, welche in einem ſeiner Lieblingsworte zu erkennen iſt: Er könne nicht begreifen, wie ein Gott ſich widmender Menſch über Anderes als über Gott und göttliche Dinge könne nachſinnen wollen.

Der Hintritt des heiligen Thomas war von außerordentlichen Vorgängen begleitet. Drei Nächte vor ſeinem Verſcheiden ſchwebte über dem Kloſter eine Feuerſäule, welche im Augenblicke ſeines Verſcheidens erloſch. Der hochbejahrte Albertus Magnus, damals in Cöln, wurde inmitten ſeiner Ordensbrüder plötzlich von tiefer Wehmuth ergriffen, ſo daß er in lautes Weinen ausbrach. Als man ihn erſtaunt um die Urſache dieſer unerklärlichen Gemüthsbewegung fragte, rief er klagend aus: Der Bruder Thomas, mein theurer Sohn in Chriſto, die Leuchte der Kirche, iſt nicht mehr; alſo iſt es mir im Geiſte kund geworden.

In Foſſanuova wurde Alles aufgeboten, um dem Hingeſchiedenen auf eine ſeiner würdige Weiſe die letzten Ehren zu erweiſen. Die Kunde der bevorſtehenden Exequien des heiligen Mannes zog eine große Menſchenmenge herbei; auch mehrere ſeiner Verwandten mit ihrem Gefolge fanden ſich ein. Der Biſchof von Terracina, dem Orden des heiligen Franciscus angehörend, celebrirte

die Pontificalmeſſe. Als beim Beginne derſelben der Vorſänger des Chores die Missa Requiem intoniren ſollte, überraſchte er die Verſammelten, indem er mit dem Introitus der Missa de Confessoribus: Os justi begann. Aber der ganze Chor fiel alſogleich in dieſelbe Geſangsweiſe ein, und ſtatt einer Fürbitte für den Verſtorbenen geſtaltete ſich der gottesdienſtliche Act zu einer Lobpreiſung ſeines heiligen Lebens. Bruder Raynald hielt die Leichenrede; was er, der langjährige Beichtiger des Hingeſchiedenen, vor den Verſammelten zum Ruhme deſſelben laut verkündete, war das Ehrendſte, was über den heiligen Mann geſagt werden konnte; niemals habe er die in der Taufe erlangte Gerechtigkeit verloren, er ſei ſo rein und ſchuldlos aus dem Leben getreten, wie er am Beginne deſſelben geweſen. Die zu Lyon verſammelten Väter, die zum Theile ſchon unterwegs die Trauerbotſchaft ſeines Verſcheidens vernommen hatten, widmeten ihm einen tiefempfundenen Nachruf; die Univerſitäten von Bologna, Neapel und Paris bezeugten durch öffentliche Sendſchreiben an das Generalcapitel des Ordens in Lyon ihren ſchmerzlichen Antheil an dem Verluſte, welchen der Orden erlitten [1]). Die Pariſer Univerſität drückte im Beſonderen den Wunſch aus, einige von dem Hingeſchiedenen verſprochene Schriften zu erhalten, *wofern* dieſelben in ſeinem ſchriftlichen Nachlaſſe ſich fänden; als ſolche werden bezeichnet ein Commentar über den Platoniſchen Timäus und über die Bücher de coelo et mundo, dann einige in das Gebiet der Logik einſchlagende Arbeiten, endlich zwei Schriften de aquarum conductibus und de ingeniis erigendis. Auch wurde der Wunſch ausgedrückt, man möge der Univerſität die ſterblichen Überreſte desjenigen gönnen, welcher ihr durch die längſte Zeit ſeines Wirkens angehört habe. Ein ähnlicher Wunſch wurde auch von den Städten Bologna und Neapel kund gegeben.

Nach Raynald's Verſicherung hatte Thomas Neapel als ſeine letzte Ruheſtätte gewünſcht; er erklärte daher, daß die Leiche in Foſſanuova nur als anvertrautes Gut ſo lange zu bleiben habe, bis die Ordensoberen die nöthigen Vorkehrungen zur Übertragung derſelben an einen von ihnen zu beſtimmenden Ort getroffen hätten. Der Abt von Foſſanuova war indeſſen ſehr wenig geneigt, dem Begehren des Prediger-

[1]) Bulaeus III, p. 408 ff., wo im Beſonderen das Sendſchreiben der Univerſität ausführlich mitgetheilt iſt.

ordens zu willfahren, und zugleich machte auch die Familie Aquino Anſprüche auf die ſterblichen Überreſte ihres ausgezeichneten Mitgliedes geltend. Dieſen Requiſitionen glaubte der Abt, ein gewiſſer Jacopo Fiorentino, für alle Zukunft durch Verbergung des Leichnams ein Ende machen zu können; mit Hilfe zweier in's Geheimniß gezogener Mönche brachte er denſelben Nachts aus der Gruft in eine Capelle am Eingang des Kloſters, wo er ihn vor jeder Entdeckung ſicher wähnte. Sieben Monate ſpäter aber wurde — und zwar zufolge eines drohenden Nachtgeſichtes, welches den Abt aufgeſtört haben ſoll — die Leiche wieder an ihren früheren Ort zurückgebracht; man fand ſie bei Eröffnung des Sarges unverſehrt, einen lieblichen Wohlgeruch um ſich verbreitend. Dieſelbe Entdeckung wurde gemacht, als die Gruft nach ſieben Jahren wieder eröffnet wurde; dießmal wurde mittelſt eines Scheermeſſers der rechte Arm abgelöst, und der Gräfin von Sanſeverino, Thomas' Schweſter, bewilligt. Er gieng von ihrem Schloſſe ſpäter an eine Kirche in Salerno über, wohin alsbald, wegen der vielen durch die Reliquie gewirkten Wunder, zahlreiches Volk ſtrömte. Um ſo weniger mochten die Dominicaner ihre wohlbegründeten Anſprüche auf die Leiche aufgeben. Unter den aus ihrem Orden hervorgegangenen Päpſten Innocenz V. (1276) und Benedict XI. (1303—1304) konnten ſie hoffen, ihre Sache durchzuſetzen; aber die kurze Dauer dieſer beiden Pontificate ließ es zu nichts Entſcheidendem kommen. Als die Ciſtercienſer von Foſſanuova hörten, daß Papſt Innocenz V. daran denke, ihnen die Leiche abzufordern, trennten ſie das Haupt vom Rumpfe, um im Falle der Rückerſtattung der Leiche ſich wenigſtens einen Theil derſelben zu ſichern. Unter Benedict verfielen ſie auf ein anderes Mittel; ſie trennten in ſiedendem Waſſer das Fleiſch von den Knochen, ſotten erſteres in Kräuterwein, und verſchloſſen das Decoct ſammt den Gebeinen in einem Reliquienſchrein, der ſich ohne Mühe und Aufſehen verbergen oder fortſchaffen ließ [1]).

Fünfundvierzig Jahre waren ſeit Thomas' Tode verfloſſen, als auf Verlangen nicht nur des Predigerordens, ſondern ſämmtlicher Staaten des Königreiches Neapel zum Canoniſationsproceſſe geſchritten wurde (1318). Die Dominicaner Wilhelm von Tocco und Robert von Benevent begaben ſich an den päpſtlichen Hof zu

[1]) Bolland. p. 725, n. 2.

Avignon, um im Namen des Königs Robert von Sicilien, ſeiner Mutter, der Königin von Ungarn, der ſiciliſchen Großen, der Stadt, des Klerus und der Univerſität von Neapel bei dem Oberhaupte der Chriſtenheit die Bitte um Heiligſprechung des verklärten Lehrers vorzutragen. Johann XXII. empfieng die Abgeſandten in feierlicher Audienz, hörte ſie wohlgefällig an, und zeigte ſich geneigt, ihrer Bitte zu willfahren. Wir zweifeln nicht, ſprach er, daß Bruder Thomas bereits im Himmel verherrlichet ſei; denn ſein Leben war heilig und ſeine Lehre wunderbar [1]). Drei Tage ſpäter wurde ein Conſiſtorium berufen, und die Geſandten trugen abermals vor dem verſammelten Cardinalscollegium ihr Anliegen vor. Nachdem dieß geſchehen, ergriff der Papſt das Wort, und ſprach zu dem verſammelten Rathe: Meine Brüder, wir halten dafür, daß es uns und der ganzen Kirche zum Ruhme gereichen werde, den frommen Lehrer heilig zu ſprechen, ſobald wir uns nämlich von der Wahrheit der ihm zugeſchriebenen Wunder ſichere Überzeugung verſchafft haben; denn Thomas hat die Kirche mehr erleuchtet als alle anderen Lehrer, und ein Forſchender wird durch das Studium ſeiner Schriften in einem Jahre weiter gefördert, als durch die zeitlebens gehörte Lehre der Anderen. Sofort beauftragte der Papſt drei Cardinäle mit genauer Unterſuchung der berichteten Wunder; dieſe dauerte vier volle Jahre, und erſt am 18. Juli 1323 kam es zum Acte der förmlichen Heiligſprechung. Papſt Johann XXII. celebrirte ein feierliches Pontificalamt zu Ehren des heiligen Thomas in der Liebfrauenkirche zu Doms, in Gegenwart des Königs und der Königin von Neapel, ihres ganzen Hofſtaates und einer Zahl von Edlen des vornehmſten Ranges. In ſeiner Lobrede auf den Heiligen ſprach der Papſt die merkwürdigen Worte: Nicht des Zeugniſſes ſeiner Wunder bedurfte es, um einen Thomas Aquinas heilig ſprechen zu können; kann man doch von ihm ſagen, daß er deren ſo viele gethan, als er Capitel geſchrieben (quot scripsit articulos, tot miracula fecit).

Die Frage über den rechtmäßigen Beſitzer der Reliquien des Heiligen blieb während dieſer Zeit auf ſich beruhen, und wurde erſt 26 Jahre nach der Heiligſprechung durch eine eigenthümliche Verkettung von Umſtänden auf's Neue angeregt. Im Jahre 1349 brach

[1]) Bolland. p. 681, n. 81.

nämlich eine Fehde aus zwiſchen dem Grafen von Fondi und dem Herrn von Piperno. Erſterer, ein Verwandter des Hauſes Aquino, beſorgte, ſein Gegner, nur eine Stunde weit von Foſſanuova entfernt, könnte ſich durch einen Handſtreich der Reliquien bemächtigen wollen, um ſie für eine Summe Geldes an den König von Sicilien auszuliefern, welcher ihren Beſitz zu erlangen wünſchte. Demgemäß ſchlug er dem Abte vor, die Reliquien auf dem Schloſſe in Verwahrung nehmen zu wollen, um dem Kloſter den Beſitz derſelben für die Zukunft zu ſichern. Der Abt willigte ein, die daran geknüpfte Hoffnung wurde jedoch getäuſcht, die Translation wurde ruchbar, und alsbald erſchien eine Geſandtſchaft des Königs von Sicilien mit dem Verlangen um Auslieferung der Reliquien. Der Graf weigerte ſich ſtandhaft, dem Anſuchen zu willfahren; eben ſo wenig aber achtete er auf die von Foſſanuova kommende Aufforderung zur Rückerſtattung derſelben. Nur auf kurze Zeit kamen ſie nach mehreren Jahren ins Kloſter zurück, weil der Graf dieß zur Erfüllung eines Gelübdes, das er bei einem gefährlichen Sturze ſeines jüngeren Bruders gethan hatte, ſchuldig zu ſein glaubte. Aber es reute ihn alsbald wieder, den Schatz aus ſeiner Obhut gelaſſen zu haben, und er bemächtigte ſich deſſelben neuerdings durch Liſt. Da er aber ſah, daß er ihn gegenüber den fortgeſetzten Requiſitionen von mehreren Seiten her auf die Länge nicht werde behaupten können, ſo entſchloß er ſich, ihn nebſt den authentiſchen Beweiſen ſeiner Ächtheit an den General des Predigerordens auszuliefern (1368), welcher alsbald auch dieſe wichtige Erſtattung an den Höfen zu Rom und Neapel kund machte. Nun erhoben aber die Ciſtercienſer von Foſſanuova bei Papſt Urban V. Klage, und ihr Procurator Jacob von Sena beſchuldigte den oberſten Meiſter des Predigerordens geradezu der Entwendung und des Kirchenraubes. Da die Ciſtercienſer über ihre Beziehungen zu Fondi von jeher Stillſchweigen beobachtet und auch der Dominicanergeneral ſolches dem Grafen von Fondi angelobt hatte, ſo war natürlich der Schein gegen die Dominicaner, und der Papſt deßhalb über ihren Oberen, Elias Raimund von Toulouſe, ſehr aufgebracht. Dieſer reiſte ſchleunigſt nach Neapel, um die Königin von Sicilien, den Grafen von Aquino und die Großen des Hofes für ſich zu gewinnen, und durch ihre Vermittelung die ihm drohenden Strafen des Kirchenbannes und der Abſetzung abzuwenden. Die Verwendung der Königin und

mehrerer Cardinäle aus dem Predigerorden war nicht ohne Erfolg. Zwar wurde Raimund, als er von Neapel zurückkehrend bei Urban V. Audienz nachsuchte, anfangs sehr ungnädig empfangen: Bene veneris latro — herrschte ihn der Papst an — tu furatus es corpus sancti Thomae. Raimund antwortete: Sanctissime Pater! frater et caro nostra est. Damit entgieng er jeder weiteren, der Ehre des Grafen von Fondi nachtheiligen Erklärung. Der Papst ließ es dabei bewenden, hieß selbst den General wieder kommen, und fragte ihn einfach: wohin er die Gebeine des Heiligen nunmehr zu bringen gedächte? und entließ ihn sofort vollkommen beruhigt und getröstet. Dieß geschah in der Osterwoche. Eine sofort eintretende Unpäßlichkeit Urban's verzögerte eine officielle Entscheidung der streitigen Angelegenheit. Endlich bot das Frohnleichnamsfest desselben Jahres hiezu Gelegenheit. Der Papst begieng dasselbe zu Viterbo; als er von der Feier in seinen Pallast sich zurückbegeben hatte, erbat sich Raimund abermals eine Audienz, die ihm bewilligt wurde. Heiligster Vater, sprach Raimund, auf den ausdrücklichen Befehl eines Eurer Vorgänger, Papst Urban's IV. glorreichen Andenkens, verfaßte unser Bruder Thomas von Aquino das Officium zum heutigen Feste. Da nun Eure Heiligkeit denselben Namen trägt und mit derselben Macht bekleidet ist, so flehe ich hier im Namen meines ganzen Ordens, daß es Euch gefalle, in Anerkennung der großen Verdienste, welche dieser heilige Lehrer um die Kirche, deren Haupt Ihr seid, sich erworben hat, uns den Besitz seiner Reliquien zu bestätigen. Der Papst warf einen Blick auf die versammelten Cardinäle, gleichsam fragend, ob der General die Wahrheit spreche. Alle bejahten einstimmig. Darauf ließ Urban die Anwesenden näher treten, und sprach in feierlicher Bestätigung dem Dominicanerorden das Recht zu, den Leib des heiligen Thomas für immer zu besitzen. Einige Zeit hierauf ordnete Urban überdieß auch noch die Herausgabe des Hauptes an, welches die Cistercienser auf das Schloß von Piperno gebracht hatten; und damit die Übertragung in aller Form Rechtens vor sich gehe, ließ er eine Bulle ausfertigen, zu deren Vollstrecker einer der vornehmsten päpstlichen Pallastbeamten, der Herr von Lordat, später Erzbischof von Lucca und persönlicher Freund des Generals, ernannt wurde. Um jedem weiteren Streite vorzubeugen, welcher rücksichtlich des nunmehr zu bestimmenden Hinterlegungsortes der Reliquien auszubrechen drohte, nahm der

Papſt die Verfügung zurück, durch welche er dem Orden die Wahl des Ortes anheimgeſtellt hatte, und befahl, daß der rechte Arm nach St. Jacob in Paris, alles Übrige aber nach Toulouſe gebracht würde.

So wurden denn, 94 Jahre nach Thomas' Tode, ſeine ſterblichen Überreſte nach Frankreich, dem Geburtslande ſeines Ordens, und ſeiner geiſtigen Heimath abgeführt. Um jedem Betruge und jeder Gewaltthat vorzubeugen, wurde der Reliquienkaſten mit dem päpſtlichen Siegel verſchloſſen und unter Obhut des Dominicanergenerals in Begleitung zweier anderer Mönche und des Auditors des Cardinal-Erzbiſchofes von Albano insgeheim an den Ort ihrer Beſtimmung gebracht. Vorläufig wurden ſie (Ende November 1368) im Kloſter Prouille außerhalb der Mauern von Toulouſe deponirt; dort blieben ſie, während in der Stadt die Vorkehrungen zu ihrem feierlichen Empfange getroffen wurden. Am 28. Jänner 1369 war in Toulouſe ein großes Feſt; es verſammelten ſich gegen 150,000 Menſchen [1]), des Königs Bruder, der Herzog von Anjou, die Erzbiſchöfe von Toulouſe und Narbonne, die Biſchöfe der Provinz, eine große Zahl von Äbten und Geiſtlichen waren anweſend, die Univerſität, der Rath und die Zünfte von Toulouſe vertreten. Der Herzog wollte in Perſon einer von den Trägern des prachtvollen Thronhimmels ſein, den er ſelber geſpendet, ſo wie er auch ſechs Standartenträger ausgerüſtet hatte, zwei von ihnen in die Farben Frankreichs gekleidet, einer in die Farben des Hauſes Anjou, einer in die päpſtlichen Farben, einer in jene des Hauſes Aquino, und einer in jene der Stadt Toulouſe. Der Erzbiſchof hielt die Feſtrede; wunderbare Heilungen, welche während des Feſtes ſich ereigneten, trugen dazu bei, den Ruhm deſſelben zu erhöhen. Deßhalb wurde auch durch drei Jahrhunderte dieſer Tag in Toulouſe als ein Feſt begangen. Papſt Urban erließ um dieſelbe Zeit mehrere Bullen an den Erzbiſchof und die Univerſität von Toulouſe [2]), in welchen die Ächtheit der Reliquien beglaubigt, die Verehrung derſelben empfohlen, die Theilung derſelben ohne ausdrückliche Erlaubniß des Ordensgenerals verboten, und den Lehrern der Uni-

[1]) Touron p. 347.

[2]) Ebend. p. 359—362.

versität das Studium der Theologie des heiligen Thomas auf das angelegentlichste empfohlen wurde.

Nachdem die Festlichkeiten in Toulouse beendet, begab sich der Ordensgeneral nach Paris, um den König Carl V. von der Verfügung des Papstes rücksichtlich der für die Dominicanerkirche bestimmten Reliquie vom Leibe des heiligen Thomas zu unterrichten. Der König ordnete an, daß der für die Capelle zu St. Jacob bestimmte Arm mit derselben Feierlichkeit empfangen werden sollte, wie die übrigen Reliquien in Toulouse. Demnach begaben sich an einem hiezu festgesetzten Tage der König mit seinem Hofe, die anwesenden Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, der gesammte Klerus der Stadt und die Mitglieder des Universitätskörpers inmitten des festlichen Volksgedränges nach St. Genofeva, wo die Reliquie hinterlegt war, und begleitete sie in Procession nach dem Kloster St. Jacob. Als der Zug dort angelangt, überreichte der Ordensgeneral dem König die Reliquie in kostbarer Fassung mit der Bitte, der König möge sie huldvoll als Geschenk des Ordens entgegennehmen, und als dankbare Erwiderung der vielen Gunst und Gnade, welche dem Orden seit den Tagen des heiligen Ludwig vom königlichen Hause zu Theil geworden. Zugleich beschwor er feierlich die Ächtheit der Reliquie, und adorirte sie zum Zeugniß dessen vor Aller Augen. Hierauf wurden sie den anwesenden hohen Herren dargereicht, dem König, seinem Bruder, dem Herzog von Burgund, den übrigen königlichen Prinzen, den Prälaten, Äbten und Vornehmen. Sofort schritt der Cardinal von Beauvais zum feierlichen Hochamt; nachdem dasselbe beendet, wurde die Reliquie an den in einer Capelle der Kirche ihr zugewiesenen Platz getragen. Der König stellte mit eigenen Händen den Schrein auf, und befahl, um das ihm dargebrachte Geschenk zu ehren, daß die Thomascapelle hinfort den Namen königliche Capelle führen solle.

Auch in anderen Ländern der christlichen Welt bewarb man sich um Reliquien vom Leibe des heiligen Thomas; Neapel erhielt einen Knochen vom linken Arme, einige andere Theile des heiligen Leibes wurden nach Madrid, Salamanca, Segovia gesendet. Die zu Toulouse aufbewahrten Überreste wurden 1268 in ein prachtvolles Mausoleum aus italischem Marmor versetzt; König Ludwig XIII., der Herzog von Montmorency, Gouverneur von Languedoc, der französische Klerus, das Parlament und die Stadt Toulouse

trugen durch reichliche Spenden zum Zustandekommen dieses Denkmals bei. Ein großes Fest, vom Erzbischofe von Toulouse angeordnet, verherrlichte die Einweihung des neuen Monumentes; der Prinz von Condé ließ sich die Ehre nicht nehmen, durch seine Gegenwart und fromme Verehrung der Überreste des Heiligen den Glanz des Festes zu erhöhen. Das Grabmal war am Ende des linken Seitenschiffes der Dominicanerkirche angebracht und erhob sich pyramidenförmig bis an das Gewölbe der Kirche. An den vier Seiten desselben waren vier Altäre angebracht, die Ost- und Westseite mit einer doppelten Reihe großer Säulen aus Jaspis-Marmor und mit den Statuen jener Päpste geschmückt, deren Aussprüche die Lehre des heiligen Thomas sanctionirten. Täglich wurde auf diesen beiden Altären das heilige Opfer dargebracht, am Feste des heiligen Thomas aber auch auf den beiden anderen. Heute ist von all dem nichts mehr zu sehen; die Kirche, in welcher das Monument aufgerichtet war, ist in den Revolutionsstürmen des Jahres 1790 in einen Marstall verwandelt worden. Zwei Brüder, welche sich auf die Constitution vereiden ließen und deßhalb die Erlaubniß erhielten, im Kloster zurückzubleiben, stellten an den gleichfalls vereideten Bischof das Ansuchen um Übertragung der schutzlos verlassenen Reliquien in die Kirche des heiligen Saturnin. Sie erfolgte am 27. Februar 1794 unter großer Theilnahme des Volkes, welches bei dieser Gelegenheit zeigte, daß der alte Glaube in ihm keineswegs erstorben war. Übrigens wurde damals der Reliquienschrein seiner kostbaren Zierden beraubt, und sammt der Kiste, welche das Haupt des englischen Lehrers enthielt, in den Krypten des heiligen Saturnin neben den Reliquien anderer Heiliger hinterlegt. Später wurden sie wieder aus ihrer Dunkelheit hervorgezogen, und ihre Ächtheit durch eine zweimalige Prüfung 1807 und 1825 erhärtet. Die Büste des Heiligen, in welcher sein Haupt verborgen ist, wird seitdem jährlich am Pfingstfeste in feierlicher Processíon herumgetragen.

Man erzählt von vielen wunderbaren Heilungen, welche durch die Gebeine des heiligen Thomas gewirkt wurden; daneben werden wol auch die Bekehrungswunder, die er durch seinen Geist wirkte, der Erwähnung werth sein. Hieher gehört außer der bereits erwähnten Bekehrung des Juden Paul von Burgos (S. 663) jene von zwei anderen berühmten Männern; der Wittenberger Theobald Thamer,

ein Anhänger Luther's und Melanchthon's, und der von calviniſchen Eltern geborne Duperron, Zeitgenoſſe Heinrich's IV., nachmaliger Cardinal und Erzbiſchof von Sens, verdankten die Wiedergewinnung katholiſcher Überzeugungen der Beſchäftigung mit den Schriften des heiligen Thomas.

Die Lehre des heiligen Thomas gelangte nach dem Tode ihres Urhebers bald zu einer großen und weitverbreiteten, wenn auch nicht ſchlechthin und widerſpruchslos anerkannten Geltung. Anfangs tauchte ſelbſt im Schooße des Ordens eine Oppoſition gegen dieſelbe auf; beſonders ſcheinen die engliſchen Dominicaner unter den Einflüſſen der Oxforder Schule gegen das Anſehen des heiligen Thomas Einſprache gethan zu haben. Es wurde deßhalb auf einem Generalcapitel des Ordens zu Mailand beſchloſſen (1278), zwei Brüder nach England zu ſenden, um nach denjenigen Ordensmitgliedern zu forſchen, welche ſich tadelnde Äußerungen gegen die Schriften des ehrwürdigen Thomas herausnähmen; die Abgeordneten wurden ermächtigt, die Schuldigen zu ſtrafen, ihres Amtes zu entſetzen und aus der Provinz fortzuſchicken [1]). Auf dem nächſten Generalcapitel zu Paris 1279 wurde allen Prioren, Provincialen und ſonſtigen Ordensoberen aufgetragen, diejenigen Mitglieder, welche von Thomas unehrerbietig ſprechen würden, ja nicht ungeſtraft gewähren zu laſſen. Im Jahre 1286 endlich wurde in einer abermaligen Verſammlung zu Paris feſtgeſetzt, daß ſämmtliche Ordensgenoſſen nach all ihrem Vermögen ſich beſtreben ſollten, das Anſehen der Lehre des heiligen Thomas zu fördern und wenigſtens als wohlbegründete Meinung zu vertreten; wer das Gegentheil thun würde, ſollte ſein Amt verlieren, und zudem mit gebührender Buße belegt werden. Dieſe Anordnungen wurden ſpäter bis in's fünfzehnte Jahrhundert häufig erneuert und dahin verſchärft, daß ein jedes Ordensglied mit ſeinem Eintritte in die Ordensgenoſſenſchaft die Verpflichtung übernimmt, ſchlechterdings bei der Lehre des heiligen Thomas zu bleiben. Aber auch in anderen Orden gewann dieſelbe bald Freunde, zunächſt bei den Auguſtinereremiten, aus welchen zuerſt Auguſtinus Triumphus, ein Coätan des heiligen Thomas, Ägydius Colonna (vgl. S. 568), Albert von Padua an

[1]) Richard Simon: Bibliotheque critique per M. de Sainjore, tom. II, p. 372 ff.; Amſterdam 1708.

Thomas ſich anſchloßen. Eben ſo trat der Ciſtercienſer-Abt Humbert von Prulli dem Thomiſtiſchen Realismus unbedingt bei, ohne Widerſpruch von ſeinen Ordensgenoſſen, und damit war das Anſehen dieſer Lehre in der ſo mächtigen und weitverbreiteten Genoſſenſchaft der Söhne des heiligen Bernhard begründet und ſichergeſtellt. Der Carmelit Gerard von Bologna [1]), der als General-Prior ſeines Ordens ſtarb (1317), ſteht in ſeinem Commentare über die Sentenzen (gedruckt zu Venedig 1622) in allen entſcheidenden Fragen mit den Thomiſten wider Duns Scotus und deſſen Schule. Die Sorbonniſten waren unter ſich getheilt: Siger von Brabant erklärte ſich unbedingt für Thomas [2]), Peter von Auvergne arbeitete Supplemente der unvollſtändigen philoſophiſchen Commentarien des heiligen Thomas aus [3]), Gottfried von Fontaine, Kanzler der Kirche und Univerſität von Paris, ſtand ihm wenigſtens nicht allzuferne [4]).

Dieß waren die erſten Erklärungen für Thomas. Aber auch an Widerſpruch gegen ihn fehlte es nicht. Bulläus [5]) erzählt, daß bald nach Thomas' Tode an der Univerſität in Paris ein Kampf zwiſchen zwei entgegengeſetzten Parteien ſich entſponnen habe. Auf der einen Seite ſtand der Dominicaner Robert von Oxford, welcher unbedingt für ſeinen Ordensgenoſſen einſtand, auf der anderen Heinrich Göthals, Ägydius Colonna und andere berühmte Theologen. Der Biſchof Stephan Tempier habe ſich in's Mittel gelegt und es frei gegeben, wie man ſich zu Thomas' Lehre verhalten wolle. Über dieſen Entſcheid ſei Robert von Oxford ſehr erbittert geweſen; und da er ihn den Suggeſtionen der Sorbonniſten zur Laſt legte, ſo ſchrieb er eine geharniſchte Schrift wider ſie, und noch eine andere mit dem Titel: Protectorium Thomae Aquinatis [6]). Nach dieſer Relation wäre der Biſchof Tempier, wenn

---

[1]) Vgl. Haureau III, p. 383 ff.

[2]) Haureau II, p. 290.

[3]) Haureau II, p. 260; vgl. Echard et Quetif I, p. 489.

[4]) Haureau II, p. 291 ff.

[5]) Hist. Univ. III, p. 409.

[6]) Bei Echard et Quetif I, p. 431 werden zwei beſondere Streitſchriften Robert's gegen Göthals und Ägydius Colonna erwähnt, deren eine vielleicht mit dem Protectorium identiſch iſt. Aus obiger Erzählung geht ſo viel her-

auch kein Gönner, ſo doch nicht ein unbedingter Gegner von Thomas' Lehre geweſen; der Franciscaner Wilhelm de la Marre hingegen ſtand in ſeinem Correctorium fratris Thomae (1284) mit der Behauptung auf, Tempier habe in verſchiedenen der 1277 cenſurirten Sätze eigentlichſt Thomas' Lehre gemeint, und rief hiedurch, ſo wie durch kritiſche Bemängelungen an Thomas' Lehre mehrere lebhafte Entgegnungen hervor. Gegen ihn traten namentlich zwei Dominicaner auf, Richard Clapoel (Clapwell): Contra Corruptorium fratris Thomae, und Johann Quidort, Verfaſſer des Correctorium Corruptorii fratris Thomae, wofern dieſe Schrift von jener Clapoel's verſchieden ſein ſollte [1]). Clapoel ſoll auch gegen ſeinen Ordensgenoſſen, den Erzbiſchof von Canterbury, Robert von Kildwardby geſchrieben haben, welcher gleichzeitig mit Tempier gegen Averroiſtiſche Tendenzen auftrat, und den mehr platoniſirenden Minoriten nachgebend, in einigen ſeiner Cenſuren auch peripatetiſche Sätze, d. i. Thomiſtiſche Behauptungen verwarf [2]). Der Orden nahm dieß Verfahren Robert's ſehr übel, und Wilhelm von Mörbekka, Erzbiſchof von Korinth, erklärte ſich mit ſcharfem Tadel gegen ihn. Als Robert 1278 zum Cardinal erhoben wurde und das Bisthum von Porto antrat, folgte ihm der Minorit Johann von Pecham, welcher das Urtheil ſeines Vorgängers beſtätigte, und dadurch natürlich den Widerſpruch des Predigerordens herausforderte. Nach Anderen war es Pecham, und nicht Kilwardby, gegen welchen Clapoel ſeine polemiſche Schrift richtete.

Die von Wilhelm de la Marre vorgebrachte Behauptung, Tempier habe mit ſeinen Cenſuren Averroiſtiſcher Sätze vielfach auch Thomas' Lehre gemeint, wurde namentlich im ſiebzehnten

---

vor, daß Ägydius nicht zu den unbedingten Anhängern des heiligen Thomas zu zählen ſei, wie auch bei Ech. et Quet. I, p. 502 ausdrücklich bemerkt iſt. Über die Werke des Ägydius vgl. Haureau II, p. 286 — über ſein Verhältniß zu Thomas' Lehre Ch. Jourdain la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858, tom. II, p. 12—29.

[1]) Daß nicht Ägydius Colonna Verfaſſer derſelben ſei, zeigt Echard et Quetif I, p. 503.

[2]) Dieſe Cenſuren ſind in der Bibliothek der Sorbonne handſchriftlich vorhanden und ſollen ſich größtentheils auf logiſche und phyſikaliſche Sätze von geringem Belange beziehen. Vgl. Echard et Quetif I, p. 279.

Jahrhunderte wieder erneuert; ſo von dem Minoriten Petrus de Alva et Aſtorga, welcher ſich in ſeiner Schrift: Nodus indissolubilis de conceptu mentis et ventris [1]), bis zu der abgeſchmackten Behauptung verſtieg, daß Tempier hauptſächlich nur Thomas' Lehre und deren Conſequenzen im Auge gehabt habe. Die Antwort hierauf konnte ſeinen Gegnern aus dem Predigerorden nicht ſchwer fallen; es erſchienen mehrere Widerlegungsſchriften von Franz Janſſens (1664), Martin Harney, Johann Caſalas, Vincenz Baron, Seraphin Piccinard (1683) u. A. Zwei Proteſtanten aus dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, welche aus Alva ſchöpften, der Hamburger Peter Zorn (1706) und der Gothaner Adam Tribbechovius (1719) ſind von de Roſſi (de Rubeis) in einer ſeiner Vorbemerkungen zu den Werken des heiligen Thomas umſtändlich berückſichtigt und zurückgewieſen.

Wie verhält es ſich nun mit Tempier's Abſicht rückſichtlich des Verbotes, welches er auf die a. 1277 cenſurirten 222 Theſen legte? Sind wirklich einige derſelben aus Thomas' Lehre entnommen? Die Gegner behaupten es und führen zum Beweiſe deſſen an, daß Thomas' Satz von der ſpecifiſchen Differenz der einzelnen Engelweſen unter den von Tempier verbotenen Behauptungen ſtehe, mit dem ausdrücklichen Zuſatze, daß hiemit Thomas gemeint ſei. Dieſer Zuſatz iſt jedoch — wie de Roſſi bemerkt — unächt; in den Manuſcripten, welche Dupleſſis d'Argentrè zu ſeiner Collectio judiciorum de novis erroribus benützte, findet er ſich nicht. Es iſt in der That auch unglaublich, daß einzig Thomas als Irrender hätte namhaft gemacht werden ſollen, während bei keiner der übrigen Theſen irgend jemand als Verfaſſer genannt iſt. Ob jedoch Thomas gar nicht gemeint ſein ſollte, bleibt immerhin zweifelhaft und wurde auch als zweifelhaft angenommen, da man ernſtlich erörterte, ob nicht ein künftiger Nachfolger Tempier's das Recht, ja ſogar die Pflicht hätte, ein von dieſem Biſchofe erlaſſenes Verbot einer an ſich ganz unverfänglichen Meinung wieder zurückzunehmen [2])? Da die Zeit

---

[1]) Vgl. Oudin. III, p. 335 ff.

[2]) So der Sorbonniſt und Lütticher Domherr Godefridus de Fontibus; vgl. S. 861 und Echard et Quetif I, p. 296. Für zuläßig wurde die fragliche Propoſition rückſichtlich der ſpecifiſchen Differenzen aller einzelnen Engel auch von Solchen gehalten, welche nicht unbedingte Thomiſten waren; ſo von Ägydius

der Heiligſprechung des engliſchen Lehrers nahte, war deſſen wiſſenſchaftliches Anſehen bereits hoch genug geſtiegen, daß man den Wunſch und die Bitte um eine in dieſer Hinſicht beruhigende Erklärung an den Biſchof zu Paris zu ſtellen, keinen Anſtand nahm. Nicht bloß der Dominicanerorden, ſondern viele andere gelehrte und angeſehene Männer vereinigten ſich zu dieſem Anſuchen, wie aus dem 1323 erfolgten Beſcheide des Biſchofes Stephan de Bouret zu erſehen iſt, welcher denn auch förmlich ausſprach, daß die von ſeinem Vorgänger decretirte Cenſurirung der vielbeſprochenen Sätze, wie ſie nun immer gemeint geweſen ſein möge, der wolberechtigten Geltung der Thomiſtiſchen Lehre keinerlei Eintrag thun ſolle [1]). Er konnte dieſe Erklärung um ſo leichter geben, als es ſich in der That nicht um dogmatiſche, ſondern rein nur um philoſophiſche Sätze und um philoſophiſche Begründung dogmatiſcher Lehren gehandelt hatte. In Wahrheit hatten Tempier's Cenſurirungen, ſo weit ſie die der Kirche dienenden Richtungen berührten, eigentlich die Minoritenpartei und ihren von Thomas bekämpften und eingeſchränkten Realismus am empfindlichſten getroffen; und es erklärt ſich, wenn dieſe Partei auch ihrerſeits gegen die peripatetiſche Richtung ihre Kräfte aufbot, und daran das ihr gefährlich oder unrichtig Scheinende durch kirchliches Verbot prohibirt ſehen wollte, und zum Theil, für den Augenblick wenigſtens durch Kilwardby, ihre Abſicht auch durchſetzte. Um was es ſich eigentlich handelte, iſt aus den von de la Marre gegen Thomas urgirten Hauptpuncten hinlänglich zu erſehen; er iſt gleich Wilhelm Varron [2]) ein Vorläufer des Duns Scotus, in deſſen Schule ſich die permanente Oppoſition gegen den Thomismus feſtſetzte. Die Engel — ſagt de la Marre — müſſen eben ſo gut, wie die übrigen Geſchöpfe aus

---

Colonna: Omisso quod Deus posset facere, sed secundum hunc ordinem quem videmus.

[1]) Supra dictam articulorum condemnationem et excommunicationis sententiam, in quantum tangunt vel tangere asseruntur sanam doctrinam S. Thomae praedicti et doctoris eximii, ex certa scientia, tenore praesentium totaliter annuimus — heißt es in dem biſchöflichen Erlaſſe. Siehe Oudin. III, p. 369—371.

[2]) Über Wilhelm Varron, den Lehrer des Duns Scotus, vgl. Oudin. III, p. 567.

Materie und Form zuſammengeſetzt ſein; es muß im Menſchen mehrere ſubſtanzielle Formen geben (Körperlichkeit, Animalität, Rationalität) und nicht bloß Eine, wie Thomas annimmt; daß Gott keine Materie ohne irgend eine ihr zugleich mit ihrer Setzung inhärirende Form habe ſetzen können, ſei eine ungerechtfertigte Beſchränkung der göttlichen Allmacht; der zeitliche und contingente Urſprung der Welt müſſe ſich durch die Vernunft ſtrenge erweiſen laſſen; Princip der Individuation kann nicht die Materie ſein, weil ſonſt die vom Körper abſcheidende Seele ihres individuellen Seins verluſtig gehen müßte. Alle dieſe Sätze laſſen ſich auf die Grunddifferenz zwiſchen der Dominicaner- und Minoritenſchule rückſichtlich der Univerſalien zurückführen, welche ſich ihrerſeits wieder in den Grundanſchauungen beider Schulen über die Materie und deren Verhältniß zur Form reflectirt. Die erſten Vertheidiger des heiligen Thomas, ein Ägyd von Leſſines (um 1278), Bernhard von Trilia († 1292) u. ſ. w. [1]) faſſen dieſen Gegenſatz als einen Gegenſatz zwiſchen ächt peripatetiſcher und platoniſirender Geiſtesrichtung auf, und ſetzen ihren Gegnern eine Polemik wider Plato und Avicenna entgegen. Es ſei falſch, mit Plato und Avicenna die materiellen Formen als etwas von der Materie ſachlich Verſchiedenes zu trennen; die Materie iſt eben nur die Möglichkeit dieſer Formen und nichts Anderes. Daraus folgt, daß ſie nicht auch zugleich die Möglichkeit geiſtiger, intellectueller Formen ſein könne, obwol ſie, als bloße Potenzialität, im Menſchen nur in Kraft der intellectiven Weſensform zu einem beſtimmten menſchlichen Individuum geſtaltet werden kann, welches demnach nur Eine ſubſtanzielle Form an ſich haben kann [2]). Damit will ſich nun freilich der Sorbonniſt Heinrich von

---

[1]) Vgl. die Auszüge aus handſchriftlichen Werken der Genannten bei Haureau II, p. 246 ff.; 253 ff. Außer ihnen ſind als früheſte Anhänger Thomas' noch zu erwähnen: Olivier der Bretagner a. a. O., p. 258; Hugo Aicelin de Billiom, p. 259; Ägyd von Orleans, p. 259; Wilhelm von Hottun, vgl. Echard et Quetif I, p. 459; Thomas von Sutton, ibid. p. 464; Bernhard von Auvergne, welcher Göthals' Angriffe auf die Thomiſtiſche Lehre abwehrte, p. 492; Herväus von Nédellec, welcher Duns Scotus zu ſeinem unmittelbaren Gegner wählte, vgl. Jourdain a. a. O. II, p. 117—123.

[2]) Vgl. oben S. 110. 111. u. S. 520 ff.

Gent [Göthals] [1]) nicht zufrieden geben; man müſſe im Begriffe der Materie ein dreifaches Sein unterſcheiden, ein esse simpliciter, ein esse als capacitas formarum und ein esse als fulcimentum formarum; ſomit habe das indeterminirte und generellere Sein eine beſondere vom determinirten Sein ſachlich verſchiedene Exiſtenz. Indeß das Anſehen Auguſtin's hält ihn ab, ſich unbedingt für Plato zu entſcheiden, und das Anſichſein der Materie auch der Zeit nach dem davon unterſchiedenen beziehungsweiſen Sein der Materie vorangehen zu laſſen. In Bezug auf das Universale post rem ſchwankt er zwiſchen den Peripatetikern und den arabiſchen Neuplatonikern, d. i. zwiſchen Thomas und Avicenna; ſtellenweiſe behauptet er wirklich eine übernatürliche Erzeugung der menſchlichen Allgemeinbegriffe, an anderen Stellen drückt er ſich wieder auf ähnliche Art aus wie Albert und Thomas, und anerkennt die allgemeinen Begriffe als ein aus der irdiſchen Erfahrung gewonnenes Product des menſchlichen Verſtandes. Die von Göthals aufgeſtellten Unterſchiede im Sein der fortſchreitend determinirten Materie wurden ſpäter von Duns Scotus wieder aufgenommen, ja Scotus erklärte förmlich, daß er im Gegenſatze zu den Peripatetikern und allen anderen der Anſicht Avicebron's zuſtimme, in welchem Sinne er die Welt einem rieſigen Baume vergleicht, der die materia prima zur Wurzel hat, die vergänglichen Accidenzen zu Blättern, die corruptiblen Subſtanzen zu Äſten, die vernünftige Menſchenſeele zur Blüthe, die engliſche Natur zur Frucht [2]). Auf dieſes Extrem führte demnach die Oppoſition gegen die Thomiſtiſche Lehre von der Materie als Princip der Individuation. Andere lehnten die Frage nach dem Grunde der Individuation ganz ab; ſo Gottfried von Fontaines, welcher, obwol ſonſt Thomas nahe ſtehend, in dieſer Hinſicht ſich gegen ihn erklärt und die ganze Frage als unſtatthaft erklärt, weil von einer Individuation der Dinge nur unter Vorausſetzung einer vorausgehenden Allgemeinheit derſelben die Rede ſein könnte. Aber: Res communiter non existunt [3]). Damit iſt aber über Thomas hinaus ein Schritt näher zum Nominalismus gethan und eine dritte Partei vorbedeutet, welche in den nachfolgenden

[1]) Quodlibetica V, c. 3.

[2]) De rerum princ. qu. 8, art. 4, n. 30.

[3]) Quodlib. VII, qu. 5.

Zeiten der Scholaſtik neben den einander befehdenden Schulen der Thomiſten und Scotiſten bedeutſam hervortreten ſollte, um einen Zerſetzungsproceß zu fördern, welchem Tempier's Cenſuren nicht vorzubeugen vermocht hatten.

Der weitere Verfolg der gelehrten Streitigkeiten der Scholaſtik gehört einer ſpäteren Fortſetzung dieſes Buches an; hier haben wir es bloß mit dem kirchlichen Anſehen der Lehre des heiligen Thomas zu thun. Dieſes ſchien einmal in Frage geſtellt werden zu wollen, als die Pariſer Univerſität 14 Sätze des Dominicaners Johannes de Monteſono cenſurirte (1387), und deren Urheber zum Widerrufe aufforderte. Dieſer ſuchte ſeine Behauptungen durch Berufung auf die Auctorität des heiligen Thomas zu halten, und appellirte, da der Biſchof das Urtheil der Facultät beſtätigte, an den päpſtlichen Stuhl zu Avignon, unterſtützt von ſeinem Orden, welcher die Sache Monteſono's zu ſeiner eigenen Sache machte [1]). Demzufolge war nun die Univerſität genöthigt, ihr Urtheil vor dem Papſte zu vertheidigen, und ſendete vier Abgeordnete nach Avignon, unter ihnen Peter d'Ailly, welcher in mehreren Schriften die Entſcheidung der Facultät vertheidigte [2]). Die Facultät hatte zu wiederholten Malen erklärt, daß ſie mit ihrem Urtheile durchaus nicht dem Anſehen des heiligen Thomas nahe treten wolle und überhaupt nicht ſeine Lehre, ſondern einzig die anſtößigen Behauptungen Monteſono's im Auge gehabt habe. d'Ailly ließ ſich dagegen etwas weiter heraus und ſuchte zu erweiſen, daß die Lehre des heiligen Thomas nicht als eine fehlerlos wahre, ſondern bloß als eine probable und brauchbare (utilis) Doctrin von der Kirche empfohlen ſei. In der That ſei ſie auch von Widerſprüchen und Irrthümern nicht frei, was mit mehreren Beiſpielen belegt wird. Die Schriften des heiligen Thomas ſind nicht frei von Widerſprüchen: In Sent. I, dist. 11, art. 4 werden Vater und Sohn als duo Spiratores, in Summ. theol. 1 qu. 36, art. ult. als unus Spirator bezeichnet. In 2 dist. 1 heißt es, daß das Vermögen zu ſchaffen einer Creatur instrumentaliter mitgetheilt werden könne; in 1 qu. 45, art. 5 wird dieß verneint. In 3 dist. 6, qu. 2, art. 2 wird geſagt, daß die erſte der

[1]) Bulaeus IV, p. 618 ff.

[2]) Dieſe Schriftſtücke finden ſich bei Bulaeus a. a. O., und in Ellies du Pin Ausgabe der Schriften Gerſon's, Antwerpen 1706, tom. I, p. 710—722.

drei vom Lombarden aufgeſtellten chriſtologiſchen Meinungen (ſiehe oben S. 349 ff.) nicht häretiſch ſei; in 3 qu. 2, art. 4 ſteht das Gegentheil. In 4 dist. 38, art. 4 heißt es, daß der Papſt vom Gelübde der Keuſchheit dispenſiren könne, in 2, 2 qu. 88, art. 11 wird dieß in Abrede geſtellt. Thomas habe ſelber eine eigene Abhandlung verfaßt, in welcher er manche ſeiner Behauptungen zu vereinbaren ſuchte und andere förmlich widerrief. Endlich in der Lehre von der Empfängniß Mariä ſei Thomas' Anſicht offenbar glaubenswidrig [1]). Ferner behaupten Einige — fährt d'Ailly fort —, daß

[1]) Daß Thomas die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä beſtritten, iſt nicht ſicher feſtgeſtellt, obwol die ihm zugeſchriebene Lehre von einer nachfolgenden Heiligung der in Schuld empfangenen Jungfrau nach dem Vorgange eines Johannes Damascenus, Radbertus Paschasius, Ratramnus, Anſelmus, Hildebert, Bernardus, Richard von St. Victor, Engelbert, Odo von Cambrai, Petrus Venerabilis, Albertus Magnus nicht überraſchen kann und ſogar als ſeine wahrſcheinliche Anſicht zu vermuthen wäre. Indeß muß bemerkt werden, daß zu wiederholten Malen, neuerlichſt durch Cardinal Lambruschini (De immaculato Virginis conceptu, Rom 1842) behauptet worden iſt, die Schriften des heiligen Thomas ſeien von ſpäteren Abſchreibern an verſchiedenen Stellen, namentlich jenen, welche über die unbefleckte Empfängniß handeln, gefälſcht worden. Von gefliſſentlichen Textveränderungen ſpricht bereits Joannes Nicolajus in ſeiner Vorrede zur Pariſer Ausgabe von Thomas' Werken (1663); Lambruschini bemerkt, daß die Stelle: nec ante animationem, nec in animatione, sed post animationem sanctificata u. ſ. w., welche 3 qu. 27, art. 2 zu leſen iſt, in mehreren alten Handſchriften ſich nicht finde. Der Dominicaner Philipp Bromiard († 1390) beruft ſich in ſeiner Summa Praedicantium im Artikel Maria auf 3 qu. 27, art. 2, um zu erhärten, daß der Vorzug der Heiligung Maria's darin beſtehe, daß ſie im Animationsacte, d. i. im Momente, als ihr Leib beſeelt wurde, geheiligt worden ſei. In demſelben Artikel wird geſagt, daß die römiſche Kirche zwar nicht ſelber das Feſt der Immaculata Conceptio feiere, aber deſſen Feier in anderen Kirchen tolerire, daher die Behauptung einer unbefleckten Empfängniß Maria's nicht totaliter zu verwerfen ſei, obwol die Kirche — wie er hinzufügt — durch dieſe Toleranz nur zu erkennen gebe, daß es ungewiß ſei, wann Maria geheiligt worden ſei; auch beſtehe das Feſt nicht zu Ehren der Empfängniß, ſondern der Heiligung Maria's. Als eine vorzüglich beweiſende Stelle wird beſonders 1 dist. 44, qu. 2, art. 4 ad 3tium betont —: Talis fuit puritas beatae virginis, quae peccato originali et actuali immunis fuit. In 1 dist. 17, qu. 2, art. 4 heißt es: In beata Virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis. Es iſt indeſſen die Frage, ob der Ausdruck depuratio nicht eine

Thomas' Lehre auch mancherlei Irrthümer enthalte; er ſpricht gewiſſen geſchaffenen Dingen die potentia ad non esse ab, behauptet alſo deren abſolute Nothwendigkeit im Widerſpruche gegen die Weſensbeſtimmung Gottes als des abſolut nothwendigen Seins und gegen die abſolute Freiheit des göttlichen Willens, gleichwie es auch falſch iſt, einen Unterſchied der Creaturen rückſichtlich ihrer Diſtanzen vom Nichtſein anzunehmen; die Vereinbarung der geſchöpflichen Contingenz mit der Nothwendigkeit, die im geſchöpflichen Sein vorkommt, beruhe auf einer petitio principii; aus ſeiner Behauptung, daß Alles, was keinen Gegenſatz in ſich ſchließt oder außer ſich hat, ewig währe, würde folgen, daß die Gnade, die einem Engel oder Menſchen verliehen werde, ſempitern ſein müſſe; eben ſo wie das Licht, wenn es ganz frei ſubſiſtiren würde, und wie die Accidenzen im Altarsſacramente ohne Subject ſind. Weiters ſagt Thomas — um vieles Andere zu übergehen — Gott könne das nicht, was eine Contradiction in ſich ſchließe; da er weiters lehrt, daß die Contradiction in der Contrarietät enthalten ſei, ſo müßte er die Macht Gottes auch der Unmöglichkeit eines Zugleichkönnens von conträr Entgegengeſetztem an Einem und demſelben Objecte zeihen, was ſich in Beziehung auf den Leib Chriſti in dem Einen Altarsſacramente auf den verſchiedenen Altären als unwahr erweist [1]). — Es blieb Sache der Schule, auf die Bemängelungen zu antworten [2]); in Avignon wurde nach langen Ver-

---

vorausgehende Unreinheit vorausſetze, wenn ſchon nicht der Zeit, ſo doch der Sache nach, worauf auch Thomas' obige Äußerung über das Feſt der unbefleckten Empfängniß hinzudeuten ſcheint.

[1]) Und zwar deßhalb: Quia de facto Corporis Christi, secundum se totum in Sacramento Altaris in diversis altaribus sunt motus contrarii, sursum scil. et deorsum: et pari ratione posset facere Deus idem corpus, secundum se, totum esse album et nigrum. Apologia facultatis Parisiensis Gerson. Opp. I, p. 722.

[2]) Daß Thomas 1 dist. 11, qu. 1, art. 4 den Vater und Sohn duos Spirantes und duos Spiratores nennt, iſt nach d'Ailly der Entſcheidung des zweiten Lyoner Concils entgegen, welchem gemäß Vater und Sohn unum principium Spirationis ſind. Die Vertheidiger des heiligen Thomas weiſen auf den von dieſem gemachten Unterſchied zwiſchen agens und principium actionis hin; als zwei Perſonen ſeien Vater und Sohn offenbar zwei Spirantes; da aber Thomas die Spiratio nicht aus den Perſonen als ſolchen, ſondern aus der beiden gemeinſamen Natur erkläre, ſo ſei der Entſcheidung des Con-

handlungen das Vorgehen der Univerſität gegen Johann von Monteſono approbirt, und damit der Sinn, in welchem d'Ailly die

---

eils vollkommen genügt. Übrigens bemerke Thomas, daß man die Ausdrücke Spiratores und Spirantes nur uneigentlich gebrauche; die eigentliche Redeweiſe ſei der Gebrauch des Zeitwortes Spirant, minder eigentlich des Gebrauches des Particips Spirantes, noch uneigentlicher der Gebrauch des Verbalſubſtantivs Spiratores. Da das Schaffen ein Act der Perſonen iſt, ſoweit dieſe Gott ſind, ſo könne und müſſe man wol ſagen: Vater, Sohn und Geiſt ſind unus Creator; aber man könne nicht mehr ſagen unus Creans, da das Particip ſchon weit beſtimmter auf die Handlung des Schaffens hinweiſt, welche durch das Suppoſitum (Perſon) vollzogen wird. Da nun das Spirare durch ſich ſelbſt ſchon wenigſtens einigermaaßen auf einen Unterſchied der göttlichen Perſonen hinweiſe, ſo könne in Bezug auf es ſelbſt das Verbalſubſtantiv nicht in Singulari genommen werden (1 dist. 29, qu. 1, art. 4 ad 2^{dum}). An einer anderen Stelle 1 qu. 36, art. 4 ad 7^{mum} corrigirt ſich Thomas und ſagt, man müſſe unus Spirator, aber duo Spirantes ſagen, weil das Particip adjectiviſche Bedeutung habe und in Bezug auf die Zahl von den Suppoſitis abhänge, das Subſtantiv aber nicht. Petavius (de Trin. III, c. 9, n. 9) will dieſen Unterſchied zwiſchen Adjectiv und Subſtantiv in Beziehung auf die das göttliche Weſen betreffenden Redeweiſen nicht anerkennen. De Rubeis meint aber, Petavius habe den verſchiedenen modus significandi im Gebrauche der Subſtantiva und Adjectiva (vgl. oben S. 331) nicht genügend beachtet, wenn er den heiligen Thomas gewiſſermaaßen nur wegen deſſen Beſtreben, Arianiſchen Tendenzen entgegenzutreten, für entſchuldigt gelten laſſen will. — Eben ſo glaubt de Rubeis, daß man zu weit gehe, wenn man hinſichtlich der erſten von den drei durch den Lombarden proponirten chriſtologiſchen Anſichten Thomas einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt zur Laſt lege, indem er dieſelbe Anſicht, die er im Commentare zu den Sentenzen als nicht häretiſch bezeichne, in der theologiſchen Summe als häretiſch verwerfe. Man habe neben 3 qu. 11, art. 3 u. 4 auch qu. 16, art. 1 zu Rathe zu ziehen, um ſeine eigentliche Meinung zu verſtehen, und da ergebe ſich, daß er die mehrerwähnte Anſicht nicht als eine geradezu häretiſche, ſondern als eine an's Häretiſche ſtreifende bezeichne. Mithin nehme Petavius (De Incarn. IV, c. 12, n. 3 u. 4) dieſelbe unnöthiger Weiſe gegen Thomas' vermeintlich zu ſtrenges Urtheil in Schutz. Hinſichtlich der übrigen von den Gegnern hervorgehobenen Antilogien iſt theils ſchon geantwortet worden, theils behebt ſich die Schwierigkeit, wie bei der Frage vom Keuſchheitsgelübde durch genauere Vergleichung der oben citirten Stellen. Von ſchwererem Gewichte ſind die Fragen über das Nothwendige außer Gott; ein näheres Eingehen hierauf gehört in die Geſchichte der Thomiſtiſchen Philoſophie und Theologie, und iſt einem ſpäteren Theile dieſer Arbeit vorbehalten. Ein hieher gehöriges Bedenken von geringerem Belange: Im-

Approbation des Thomiſtiſchen Syſtems auffaßte, im Allgemeinen und Weſentlichen durch den Papſt ſelber beſtätigt. Eine weitere, von d'Ailly referirte Klage Vieler, daß Thomas zu viel Philoſophie in die Theologie hineinziehe, iſt für die Kläger charakteriſtiſch; weit wichtiger wäre die Frage geweſen, ob die von Thomas angenommene Philoſophie zur ſpeculativen Erfaſſung und Durchdringung der chriſtlichen Dogmen ausreichend ſei. Für eine ſolche Frage war jedoch die Zeit noch nicht reif.

Wie immer aber die endgiltige Antwort hierauf ausfallen möge, ſo viel ſteht feſt, daß Thomas aus den zu ſeiner Zeit vorhandenen Elementen philoſophiſcher und theologiſcher Bildung das Vollkommenſte ſchuf, was möglich war; noch mehr, er iſt der durchgebildetſte Theologe, der je in der Kirche aufgeſtanden, und ſteht in dieſer Hinſicht bis heute noch unerreicht da. Eine Reihe glänzender Zeugniſſe aus dem Munde der Päpſte ſeit Johann XXII. bis auf Pius IX. herab [1]) bekundet, was er der Kirche geworden; Pius V. proclamirte ihn (1567) feierlich als den fünften Lehrer der Kirche, welcher den vier großen abendländiſchen Kirchenlehrern Auguſtinus, Ambroſius, Hieronymus, Gregorius Magnus unmittelbar im Range folge; in der Marienkirche zu Trient war in den Tagen des großen Concils neben der heiligen Schrift und den Decreten der Päpſte und Concilien die Summe des heiligen Thomas auf dem Altare aufgeſtellt [2]); die drei Theologen, welche mit Abfaſſung des Catechismus Concilii Tridentini betraut wurden, gehörten zur Thomiſtiſchen Schule. Die Univerſitäten von Salamanca, Löwen, Padua, Douais, Avignon machten es ſich zum Geſetze, nach Thomas zu lehren; eine Reihe kirchlicher Ordensgeſellſchaften, die Auguſtiner, die unbeſchuhten Carmeliten, die Minimen, die Geſellſchaft

---

possibile esse aliam terram quam istam (1 qu. 47, art. ult.) löst de Rubeis in ſeinen Animadversionibus; ſo wie auch zwei andere, von den Gegnern aufgeworfene dogmatiſche Bedenken: hinſichtlich der Einſetzungsworte beim Abendmahl, welche Thomas zugleich als Segnungs- und Conſecrationsworte nehme, gegen den Entſcheid des Concils von Trient (Sess. XIII, cap. 1) — und hinſichtlich der biſchöflichen Weihe, welcher er den ſacramentalen Charakter abſpreche.

[1]) Touron, p. 596—621.

[2]) Vgl. hierüber, wie über alles Folgende Touron, p. 626—670.

Jeſu u. ſ. w. recipirten ſeine Lehre als Ordensdoctrin. Viele heilige Männer und berühmte Gelehrte bekannten ſich als beſondere Verehrer des engliſchen Lehrers; ein Philippus Neri, Carl von Borromei, Franz von Sales, Fiſher von Rocheſter — ein Fürſt Pico von Mirandola, ein Beſſarion, Cäſar Baronius, Bellarmin, d'Aguirre, Pallavicini, Hoſius, Boſſuet. Der mit ſeinem Lobe ſehr geizende Erasmus von Rotterdam [1]) geſteht, er wüßte keinen Theologen, welcher in Hinſicht auf ſorgfältige Behandlung ſeines Stoffes, Sicherheit und Richtigkeit des Urtheils, Gediegenheit der Doctrin dem heiligen Thomas zur Seite zu ſtellen wäre. Daß ein Heinrich VIII. von England vor ſeinem Bruche mit Rom eine Apologie des heiligen Thomas ſchreiben wollte, möge als Beleg für das große Anſehen des letzteren angeführt werden; auch ein Luther und Beza zollten ihm in ihrer Weiſe Anerkennung, der mit Genie begabte Giordano Bruno nennt ihn einen göttlichen Mann. Die Verhandlungen mit den Griechen auf den Concilien von Lyon und Florenz trugen ſeinen Ruhm auch in die orientaliſche Kirche hinüber; und ſo darf man wol ſagen, daß ſein Name der gefeiertſte iſt unter den Namen aller Jener, welche, nachdem der Mund der Väter verſtummt war, in der Kirche das Lehramt der heiligen Wiſſenſchaft verwaltet haben. Der berühmte Cardinal Hieronymus Caſanati that die Äußerung, wenn alle Theologen in den Grundſätzen des heiligen Thomas einig wären, ſo gäbe es keine Verirrungen im Gebiete der Glaubenslehre, keinen Laxismus in der Moral, keine Auswüchſe und ungeſunde Übertreibungen im Gebiete der Myſtik.

Eben dieſer Cardinal verewigte ſeinen Namen durch eine großartige Stiftung, welcher eine unverkennbare Beziehung auf die Verwirklichung ſeines Lieblingsgedankens zu Grunde liegt. Er ſchenkte dem Dominicanerconvente della Minerva zu Rom ſeine Bibliothek, eine der ſchönſten und reichſten, welche es in Italien zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts gab, und wies dem Hauſe nebſtdem bedeutende Einkünfte zu, mit der Beſtimmung, zehn gelehrte Theologen der Thomiſtiſchen Schule zu unterhalten, von welchen zwei als Bibliothekare zu fungiren, zwei andere die jungen Candidaten des römiſchen Clerus in den Elementen der Thomiſtiſchen Theologie zu unterrichten hätten, während die ſechs übrigen einen ausgebrei-

[1]) Contra Oecolampad., lib. I, cap. 2. Vgl. Comm. in Ep. ad Rom. c. 1.

teten Curſus der Thomiſtiſchen Lehre vor gebildeten und gereiften Zuhörern aller Länder vortragen ſollten. Dieß der Urſprung des Collegium Angelicum in Rom, der erſten Thomiſtiſchen Lehranſtalt der Welt.

Das ruhmreiche Andenken des heiligen Thomas wurde auch durch die ſchönen Künſte, durch Poeſie und Malerei verherrlicht. Die großartigſte poetiſche Verherrlichung ſeines Geiſtes, ſeiner Lehre und Wiſſenſchaft iſt eigentlich Dante's großes Gedicht [1]); und dieſes findet ſich gewiſſermaaßen in Farben wiedergegeben an den Wänden und Gewölben des großen Capitelſaales zu St. Maria Novella in Florenz. Die Kirche Maria Novella wurde 1322, alſo im Jahre der Heiligſprechung des engliſchen Lehrers, gegründet und zur Feier des Frohnleichnamsfeſtes beſtimmt, ſtand mithin durch Zweck und Zeit ihrer Gründung zu Thomas in naher Beziehung. Dieſe Beziehung iſt aber auch direct ausgedrückt auf der linken Wand der Kirche, auf welcher der Künſtler (Taddeo Gaddi) die Weisheit der Kirche allegoriſch darzuſtellen die Aufgabe hatte. Man ſieht hier in der Mitte des Bildes nach oben den heiligen Thomas von Aquino, den Vollender der kirchlichen Sacramentenlehre, in erhabener Glorie thronen; er ſitzt unter einem reichen gothiſchen Baldachine, und hält ein Buch in der Hand, worauf die Worte des Buches der Weisheit (VII, 7. 8) ſtehen: Propter hoc optavi et datus est mihi sensus; et invocavi et venit in me spiritus sapientiae, et praeposui illam regnis et sedibus. Über ihm ſchweben Engel; zu ſeinen beiden Seiten, aber tiefer als er, fünf zu jeder Seite, ſind die Propheten und Evangeliſten: Moſes, Jeſaias, Salomon, David, Job, die vier Evangeliſten und der Apoſtel Paulus; zu ſeinen Füßen kauern im Vordergrunde mit dem ſichtbaren Ausdrucke des gedemüthigten Geiſteshochmuthes die vornehmſten Fälſcher

---

[1]) Von poetiſchen Arbeiten, welche direct die Verherrlichung des heiligen Thomas zum Zwecke haben, wiſſen wir zu nennen: Eine lateiniſche Verſification der Summa theologica von Hiacynth Ruggieri, erſchienen in Rom 1652; — ferner A. F. Fracassi (O. P.) Sol Aquinas illustratus sacra poesi, sive Panegyris epigrammatica hexasticha in vitam D. Thomae in tres libros distincta. Romae 1681, 4°. — Neuerlichſt iſt ein Hymnus: Divo Thomae Aquinati von dem berühmten Latiniſten und nachmaligen Biſchofe Hieronymus Vida († 1566) im Separatabdruck erſchienen zu Neiſſe 1857.

und Feinde der christlichen Wahrheit: Arius, Sabellius und Averroes, letzterer mit einem Turban auf dem Haupte, und auf seinen aufgeschlagenen großen Commentar gestützt [1]). Auf dem unteren Theile des Bildes, vor einer langen durchlaufenden Wand, sieht man vierzehn allegorische weibliche Figuren, jede unter einem gothischen Baldachine sitzend, leichte, schlanke Gestalten mit edlen anmuthigen Gesichtern; sie bedeuten die sieben Wissenschaften und die sieben Künste, und haben jede zu ihren Füßen einen Mann, der den specifischen und classischen Träger der bestimmten Wissenschaft oder Kunst vorzustellen hat. Die sieben Wissenschaften sind in folgender Ordnung und mit folgenden Repräsentanten zusammengestellt: das weltliche Recht und Justinian, das geistliche Recht und Clemens V., die speculative Theologie und Dionysius Areopagita, die praktische Theologie und Petrus Lombardus, die demonstrative Theologie mit dem Triangel und Boëthius, die contemplative Theologie und Johannes Damascenus, die scholastische Theologie mit dem gespannten Bogen und der heilige Augustinus. Sodann folgen die sieben Künste: die Arithmetik und Abraham den Abacus haltend, die Geometrie sammt Winkelmaaß und Cirkel mit Euklid, die Astronomie mit der Himmelskugel und Atlas, die Musik mit Klanginstrumenten und Tubalkain, die Dialektik mit einer Schlange unter dem Schleier und Zeno, die Rhetorik und Cicero, die Grammatik und Priscian [2]). — Ein anderes Gemälde, von Traini ausgeführt (1340), findet sich in der Katharinenkirche zu Pisa; Thomas in der Mitte des Bildes, in der Höhe Gott in einem Lichtmeer, und umgeben von Engelschaaren, darunter in den Wolken schwebend Moses, die Evangelisten und Paulus, die von Gott auf sie ausgehenden Lichtstrahlen über die Stirne des heiligen Thomas ergießend, der überdieß unmittelbar von einem dreifachen Strahle Gottes berührt wird. Zu Thomas' beiden Seiten, aber etwas tiefer erscheinen Plato und Aristoteles; der eine hat den Timäus, der andere die Ethik aufgeschlagen, und aus beiden Büchern geht ein goldener Strahl aus, um die Stirne des heiligen Thomas zu berühren und mit den himmlischen

---

[1]) Averrois, che 'l gran comento feo. Infern. IV, v. 144.

[2]) Eine Beschreibung sämmtlicher Malerien der Kirche St. Maria Novella in Kugler's Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin dem Großen. 2. Aufl. Berlin 1847, Bd. I, S. 325 — 330.

Strahlen zuſammenzufließen. Thomas, in ſitzender Stellung hat die heilige Schrift vor ſich und weist auf die Stelle Sprichw. 18, 7, mit welcher ſeine Summa adversus Gentes beginnt: Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur Impium. Dieſer Impius iſt Averroes zu Thomas' Füßen, ſeinen Commentar neben ſich, welcher umgeſchlagen auf der Erde liegt, blitzartig getroffen von einem der Lichtſtrahlen, welche von verſchiedenen Blättern und Rollen auf Thomas' Knien über die ſeitlich unter Thomas' gruppirten Lehrer der heiligen Wiſſenſchaft ſich verbreiten. — Noch ein ähnliches Bild, ein Jahrhundert ſpäter von dem unſterblichen Maler des Campo Santo in Piſa, Benozzo Gozzoli, gemalt, und zuerſt im Dome von Piſa aufgeſtellt, wird gegenwärtig im Muſeum des Louvre aufbewahrt.

Siebentes Capitel.

Die Werke des heiligen Thomas. Kritiſches und Geſchichtliches über dieſelben. Überſetzungen und Ausgaben derſelben. Commentatoren des heiligen Thomas.

Man kann die Werke des heiligen Thomas nach einem doppelten Geſichtspuncte abtheilen, je nachdem man auf den Inhalt der Schriften oder auf die Haltung des Autors Rückſicht nimmt. In erſterer Beziehung zerfallen ſie in theologiſche und philoſophiſche Werke, unter dem letzteren Geſichtspuncte in ſelbſtſtändige Arbeiten und in Commentare. Die ſelbſtſtändigen Arbeiten ſind abermals theils umfängliche ſyſtematiſche oder der Syſtemform ſich nähernde Werke, theils kleinere Abhandlungen, zum großen Theile nur gelegentlich entſtanden, die Quodlibetica eine zwangloſe Zuſammenfaſſung von kleineren Gelegenheitsaufſätzen. Man hat das ſtoffliche Quantum ſeiner ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen durch detaillirte Zahlenangaben recht erſichtlich zu machen geſucht, und allerdings ausgewieſen, daß er den fleißigſten und fruchtbarſten Schriftſtellern beizuzählen ſei. Seine Commentarien über Ariſtoteles enthalten 891 Lectionen, die Commentarien über die heilige Schrift 803 Lectionen und Capitel, die zwei Commentarien über den Lombarden 568 Quäſtionen in 2931 Artikeln; ferner zählt man 510 Artikel

ſeiner quaestiones disputatae, 130 Quäſtionen und 260 Artikel in ſeinen Quodlibeticis; die Summa adversus Gentiles enthält 463 Capitel, die theologiſche Summe in 3 Theilen 518 Quäſtionen, 2652 Artikel und über 10,000 Reſolutionen. Nebſtdem ſind von ihm 43 ächte opuscula und 221 Reden (eigentlich Redeſkizzen) vorhanden; die Catena aurea wurde aus den Schriften von 41 Vätern compilirt.

In dieſer Aufzählung iſt nur alles anerkannt Ächte gerechnet, mit Hinwegſehen von vielen anderen Schriften, welche man gleichfalls, theils ohne hinreichenden Beweis, theils entſchieden irrig Thomas beilegen wollte. Hieher gehört zunächſt eine Reihe von Commentarien über den Pentateuch, über das Hohelied [1]), über den Prediger, über Daniel, über die Makkabäer, über die ſieben katholiſchen Briefe und über die Apokalypſe. Stephan Sempajo, Thomas Rembot, Claude Spine u. A. hielten dieſe Commentare für ächt, und Morelles nahm ſie in den Band XVI. der zu Antwerpen (1612) gedruckten Geſammtausgabe von Thomas Werken auf. Aber das Schweigen aller älteren Autoren, die directe Verwerfung einzelner aus den genannten Schriften durch den heiligen Antoninus, einem genauen Kenner von Thomas Schriften, ſpricht gegen die Ächtheit derſelben. Eben ſo ſind neben den 43 gemeinhin für ächt gehaltenen kleineren Schriften und Abhandlungen noch 30 andere aufgezählt, welche theils ganz gewiß unterſchoben ſind, theils wenigſtens mit gutem Grunde angezweifelt werden. Für zweifelhaft gelten die opuscula 41—54: De natura accidentis — de natura generis — de potentiis animae — de tempore — de pluralitate formarum — de natura materiae et dimensionibus interminatis — de natura syllogismorum — Aristotelis totius Logicae summa [2]) — de sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium — de inventione medii — de natura luminis — de natura loci — de intellectu et intelligibili — de quo est et quod est. Ferner opusc. 58—60: De Sacramento Altaris (nach Einigen von Albert

---

[1]) Über das Hohelied ſind zwei Commentare unter Thomas' Namen vorhanden; der eine beginnt mit den Worten: Sonet vox tua in auribus meis — der andere: Salomon inspiratus divino spiritu ... Rubeis und Carle entſcheiden ſich für die Ächtheit des erſteren und verwerfen den letzteren.

[2]) Dieſe Summa Logicae wird von Einigen dem Herväus von Nedellec zugeſchrieben. Vgl. Echard et Quetif I, p. 536.

dem Großen) — de Sacramento Altaris secundum decem praedicamenta — de humanitate Christi. Weiters opusc. 67 und 68: De emtione et venditione — de modo acquirendi divinam sapientiam; endlich die Schrift de eruditione principum. Zweifellos unächt sind: Opusc. 55 und 56, beide de universalibus — opusc. 61—66: De dilectione Dei et proximi, de divinis moribus, de beatitudine, de modo confitendi, de officio sacerdotis, expositio missae; opusc. 71—73: De vitiis et virtutibus, de concordantiis sui ipsius, de usuris in communi — und endlich das dritte und vierte Buch der Schrift de regimine principum, welche dem Tholomäus von Lucca zugeschrieben werden [1]).

Indeß scheint auch die Zahl der noch übrig bleibenden 43 opuscula [2]) reducirt werden zu müssen, wenn es sich um eine volle und unzweifelhafte Beglaubigung der Ächtheit handelt. Die opuscula: 9 [3]), 32 [4]) und 38 [5]) sind bereits in der römischen Gesammtausgabe

---

[1]) Hiebei wird von einigen anderen, unter Thomas' Namen bekannt gemachten Schriften abgesehen, welche nie in die Ausgaben seiner Werke aufgenommen worden sind; sie finden sich aufgezählt bei Touron p. 720 ff. Außerdem wurden von Späteren noch einige Abhandlungen aufgefunden, die man ihrem Inhalte zufolge für Arbeiten des heiligen Thomas gelten lassen könnte; so: de principio individuationis (verschieden von dem gleichnamigen Opusc. 29) — de motoribus corporum coelestium — beide von dem Florentiner Prälaten Bonamici entdeckt, abgedruckt in der mit Cajetan's Commentar versehenen Paduaner Ausgabe der Summa theologica von 1698; — ferner ein tractatus de formis, im Anhange zu des Jesuiten Alemannus Summa philosophiae D. Thomae, Mailand 1640 — mehrere von Ferrari veröffentlichte Inedita: Opuscula inedita cum notis criticis, Lüttich 1842 — Tractatus de praeambul. ad judic. et de ipso judicio, Ebendas. 1842. Was übrigens von dem Werthe dieses neuesten literarischen Fundes zu halten, ist bei Carle p. 428 ff. zur Genüge aufgehellt.

[2]) So viele sind nämlich in der römischen Gesammtausgabe von 1570 für ächt anerkannt und werden als solche von Possevinus und Jansens in dessen Antwort an Peter von Alva angenommen. Alva wollte nur drei als ursprünglich gekannte gelten lassen; wie irrig, beweisen die oben sofort folgenden Angaben aus ältesten Autoren.

[3]) Responsio ad magistrum Joannem Vercellensem de 108 articulis.

[4]) Opusc. 32 ist eigentlich mit Opusc. 46 identisch, und beide haben nur darum besondere Zahlen, weil Peter von Bergamo das durch sie bezeichnete Werk in zwei Partien abtheilte, deren jede für eine selbstständige Arbeit galt.

[5]) De demonstratione.

von 1570 als zweifelhaft angegeben. Der Dominicaner Tholomäus von Lucca [† 1327][1]) kennt nur 35 von jenen Werken, welche in der römiſchen Geſammtausgabe und in der venetianiſchen von 1590 als opuscula bezeichnet werden; er nennt darunter auch die ſchon vorhin als zweifelhaft angegebenen opusc. 41 und 42. Unbekannt ſind ihm: opusc. 7 (expositio orationis dominicae) — opusc. 9 — opusc. 13 (de differentia verbi divini et humani) — opusc. 24 (expositio secundae Decretalis) — opusc. 32 — opusc. 37 (de quatuor oppositis) — opusc. 38 — opusc. 69 (super Boëtium de hebdomadibus). Dieſes letztere wird hingegen ausdrücklich von Wilhelm von Tocco († 1323), dem Biographen des heiligen Thomas, erwähnt, ſo wie opusc. 24 von Nicolaus Trivetus († 1328), einem anderen Ordensgenoſſen des heiligen Thomas, nebſtdem, daß beide die Zahl der Abhandlungen, jener allein ſchon, welche bloß theologiſchen Inhaltes ſind, im Allgemeinen über 20, letzterer auf 25 ſetzen. Einige andere, bei Tholomäus von Lucca nicht ausdrücklich erwähnte Abhandlungen: opusc. 7. 13. 37. 38 werden von Bernardus Guidonis († 1331) als Arbeiten des heiligen Thomas erwähnt. Demnach würden opusc. 9 (dem Peter von Tarentaſia angehörig) und 32 aus der Zahl der älteſt beglaubigten Abhandlungen ausfallen, und ſich die Angabe des heiligen Antoninus und des Peter Roger[2]), nachmaligen Papſtes Clemens VI., beſtätigen, daß die Zahl der kleinen Schriften ſich auf ungefähr 40 belaufe. Bei Echard et Quetif (I, p. 338) ſind indeß auch noch opusc. 28 (de fato) — opusc. 33 (de mistione elementorum) und opusc. 38 als nicht ganz zuverläßig ächt bezeichnet, und demnach ſtatt 43 nur 36 ohne Bedenken nach äußeren Zeugniſſen anzuerkennen. Der Mailänder Dominicaner Barbavara († 1594), einer der einſichtsvollſten Kritiker von Thomas' Werken, beanſtandete[3]) die Ächtheit der Schrift de unitate intellectus (opusc. 16), weil in derſelben die Stellen aus Themiſtius in der Überſetzung des Hermolaus Barbaro († 1493) citirt ſeien. Indeß war de Rubeis ſo glücklich, in einer venetianiſchen Bibliothek ein Manuſcript des opusc. 16 aus dem

[1]) Hist. eccl., lib. XXIII, c. 11.

[2]) In deſſen Rede de laudibus S. Thomae.

[3]) In ſeiner Schrift: Censura opusculorum, quae sub Divi Thomae Aquinatis titulo hucusque prodierunt.

Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts aufzufinden, in welchem der Text des Themiſtius in einer älteren Überſetzung angeführt iſt, offenbar jener, welche Thomas benützte; demnach iſt die in anderen neueren Abſchriften ſubſtituirte Überſetzung Barbaro's unſtreitig nur durch ein Verſehen oder einen gefährlichen Mißgriff der erſten Herausgeber in die älteſten Druckausgaben der opuscula übergegangen.

Sonderbar genug wurde ſelbſt einmal über die Ächtheit der Summa theologica ein Zweifel laut. Launoy bemerkte einmal gelegentlich [1]), es ſei auffallend, daß Peter Roger in ſeiner Lobrede auf den heiligen Thomas, in welcher ſo viele andere Schriften desſelben aufgezählt wären, die Summe mit Stillſchweigen übergienge. Er fügte jedoch hinzu, er wolle ſeine durch dieſen Umſtand beregten Bedenken zurückziehen, wenn man ihm nachweiſe, daß es ältere Verzeichniſſe von Thomas' Schriften, als jenes Roger's gebe, in welchen die Summe erwähnt werde. Dieſe Aufforderung blieb natürlich nicht unerwidert; noch in demſelben Jahre veröffentlichte Natalis Alexander eine Gegenſchrift [2]), ſpäter ſchrieb Echard ein eigenes Werk in dieſer Angelegenheit [3]), und endlich hielt noch de Rubeis eine kritiſche Nachleſe. Rubeis bringt vier unverdächtige und gewichtige Zeugen vor, deren Angaben über die Summe erweislich vor dem Jahre 1323, in welchem Peter Roger ſeine Lobrede hielt, niedergeſchrieben worden; dieſe Zeugen ſind Tholomäus von Lucca († 1322) — Bartholomäus von Capua, Logothet und Protonotar des ſiciliſchen Reiches, welcher 1319 berufen wurde, zum Behufe des Canoniſationsproceſſes über Thomas' Leben und Schriften eidliche Ausſagen abzulegen [4]) — Nicolaus Trivetus — Wilhelm von Tocco. Zur Verſtärkung dieſer Zeugniſſe beruft ſich

[1]) In ſeiner Schrift: Veneranda Romanae Ecclesiae circa Simoniam traditio 1675, c. 57.

[2]) Summa S. Thomae vindicata et eidem angelico Doctori asserta contra praeposteram Joannis Launoji Parisiensis theologi dubitationem; item contra Launojanas circa simoniam observationes animadversio. Parisiis 1675.

[3]) S. Thomae Summa suo auctori vindicata. Paris. 1708. Der Launoy's Bedenken betreffende Abſchnitt: Sectio III, §. 1 iſt auch dem mit Quetif gemeinſam herausgegebenen Werke Script. Ord. Praed. I. eingeſchaltet.

[4]) Bolland. p. 711 ff., n. 76 ff.

de Rubeis weiter noch auf den Cardinal Nicolaus von Freaville († 1324), auf Johann von Freiburg († 1314), verſchiedener anderer Dominicaner zu geſchweigen, die um dieſelbe Zeit oder nicht viel ſpäter lebten. Auch die Angriffe Wilhelm's de la Marre bieten ein vollwichtiges Zeugniß; denn 77 der von ihm beſtrittenen Sätze des heiligen Thomas ſind erweislich aus dem erſten und zweiten Theile der Summe gezogen. Endlich iſt es gar nicht wahr, daß Roger die Summe mit Stillſchweigen übergehe; Launoy hätte auf ſeinen wunderlichen Zweifel gar nicht verfallen können, wenn er an die betreffende Stelle das Interpunctionszeichen hingedacht, welches die Worte: quatuor libros in Summa von den folgenden Worten: contra Gentiles trennt, und dem Contexte zufolge trennen muß, weil ſonſt ſtatt der sedecim volumina, von welchen Roger ſpricht, in der Aufzählung nur fünfzehn erſcheinen würden [1]).

Peter von Alva zog die Ächtheit des dritten Theiles der Summe in Zweifel, entgegen den Zeugniſſen eines Tholomäus von Lucca, welcher (Hist. eccl. XXIII, c. 11) ausdrücklich von einer ultima pars Summae, quae Sacramentalis dicitur ſpricht — eines Nicolaus Trivetus, welcher die Summe ein dreigliedriges Werk nennt — eines Bernardus Guidonis, welcher die drei Theile als Pars Naturalis, Moralis und Sacramentalis bezeichnet. Dagegen hat Alva nichts vorzubringen, als das Schweigen mehrerer Anderer, welche hierüber ſich zu äußern eben keinen Anlaß hatten. Er meint weiter, der dritte Theil der Summe ſei, ſeine Ächtheit zugegeben, nicht brauchbar, weil man nicht wiſſen könne, bis wie weit er Thomas' eigene Arbeit ſei. Er würde anders geurtheilt haben, wenn ihm des Logotheten Bartholomäus beſchworne Ausſage bekannt geweſen wäre [2]), daß Thomas nach einer Ekſtaſe während des Meßopfers in der Capelle des heiligen Nicolaus zu Neapel ſich geäußert habe, von jetzt an nichts mehr ſchreiben zu wollen, und demzufolge ſein Werk in dem Tractate de Poenitentia abgebrochen habe. Allerdings hörte der Logothet dieß nicht ſelbſt aus Thomas' Munde; aber es

---

[1]) Über die Behauptung, daß es zwei Thomas gegeben, einen älteren und einen jüngeren, deren erſterer den Commentar über die Sentenzen geſchrieben hätte, der andere die Summe — vgl. de Rubeis: Diss. praev. in Summ. theol., Diss. I, c. 7.

[2]) Bolland l. c. n. 79.

wurde ihm von Männern mitgetheilt, welche mit Thomas vertrauten Umgang pflogen, von Johannes de Judice und Reginald von Piperno. Zudem ist auch das aus dem Commentare über die Sentenzen compilirte Supplement noch in ältesten Manuscripten vorhanden, aus deren Anfang zweifellos hervorgeht, daß Thomas den dritten Theil seines Werkes bis zur qu. 90 geführt habe.

Auch der Umstand, daß das dem encyklopädischen Werke des Vincenz von Beauvais einverleibte Speculum morale ganz und gar, häufig auf's Wort mit dem zweiten Theile der Summe des heiligen Thomas übereinstimme, setzte die Kritiker lange Zeit in nicht geringe Verlegenheit. Franz Garcias, ein spanischer Dominicaner aus dem sechzehnten Jahrhunderte, sprach zuerst die Ansicht aus, daß Thomas den moralischen Theil seiner Summe aus Vincenz' Speculum herübergenommen habe; Peter von Alva, der jede Gelegenheit zu Angriffen wider die Thomisten begierig ergriff, wiederholte diese Ansicht, und gab den zweiten Theil der Summe als Plagiat aus. Freilich sprachen alle inneren, aus Thomas' Werke entnommenen Gründe dawider; eben so legte der compilatorische Charakter des Speculum es nahe, an eine Benützung von Thomas' Gedanken durch Vincenz zu glauben, welcher in der That, wie aus vielen anderen Schriftstellern, so auch aus größeren Werken Stellen aushebt und seinem Werke einverleibt. Aber nur nicht aus der Summe! Zudem fällt, genauen Forschungen zufolge Vincenz' Tod in das Jahr 1263 oder 1264, also in eine Zeit, zu welcher Thomas seine Summe noch nicht begonnen hatte. Da verfiel zuerst Bellarmin [1]) auf den Gedanken, daß das Speculum morale eine spätere Arbeit sein könnte; der auffallende Unterschied in der Darstellungsart des Speculum morale von den drei übrigen Theilen des Speculum, dem Speculum naturale, doctrinale und historiale, bestärkte ihn nicht wenig in dieser Ansicht. Natalis Alexander trat ihm bei, meinte jedoch, daß das Speculum ursprünglich wirklich aus vier Theilen bestanden habe, das ächte Speculum morale aber verloren gegangen und von einem Späteren durch ein Plagiat aus Thomas' Werken supplirt worden sei. Echard endlich führte in seinem bereits genannten

[1]) De Scriptoribus ecclesiasticis, in Elogium S. Thomae.

Werke [1]) die Frage der letzten Entscheidung entgegen; er wies aus ältesten Handschriften nach, daß das Speculum Vincenz' ausdrücklichen Erklärungen zufolge nur aus drei Theilen bestehen sollte, daß älteste Schriftsteller, ein Heinrich von Gent, ein Cardinal Hautfuney, der in den ersten Decennien des vierzehnten Jahrhunderts blühte und eine Tafel zum Speculum historiale anfertigte, nur drei Theile kannten; daß das Speculum morale in Geist und Form der Darstellung von den drei übrigen Speculis gänzlich verschieden sei, und endlich, daß es unverkennbare Plagiate aus Schriftstellern jüngeren Alters enthalte [2]).

Die Schriften des heiligen Thomas wurden in verschiedene Sprachen übersetzt [3]). Schon bei seinen Lebzeiten wurde sein Werk contra gentes in's Griechische und Hebräische, und wahrscheinlich auch seine Abhandlung contra errores Graecorum in's Griechische übertragen. Bald nach seinem Tode übersetzte sein Ordensgenosse Wilhelm Bernardi von Gaillac († 1298) verschiedene seiner Werke, man weiß aber nicht welche, in's Griechische. Von Demetrius Cydonius, einem zur Lyoner Union sich bekennenden Griechen (um 1357) existirt eine Übersetzung der Summa contra gentes, so wie der opusc. 3 und 64; eben so eine Vertheidigung des opusc. 1 (contr. err. Graec.) gegen die Angriffe des Cabasilas. Vor ihm übersetzte der schismatisch gesinnte Planudes (um 1327 blühend) die Summa theologica [4]). Von Georgius Scholarius, der als Mönch den Namen Gennadius annahm, dem Concil von Florenz beiwohnte

---

[1]) Vgl. auch Echard et Quetif I, p. 300 ff.; — de Rubeis, diss. III, in Summ. theol. Thom. Aqu.

[2]) Über die Behauptung Wadding's und Johann's de la Haye, daß Thomas die (gar nicht existirende) Summa virtutum des Alexander von Hales ausgeschrieben, vgl. Echard et Quetif I, p. 318 ff.; de Rubeis, diss. IV. in Summ. Thom. Aqu.

[3]) Vgl. Echard et Quetif I, p. 346. 347.

[4]) Echard theilt eine griechische Randglosse mit, welche er auf dem ersten Blatte eines handschriftlichen Exemplars dieser Übersetzung fand: *εἶδε Θωμᾶ μὴ ἦσθα γεγονὼς ἐν τῇ δύσει, ἀλλ' ἐν τῇ ἀνατολῇ, ἵνα ἦσθα ὀρθόδοξος, καὶ ἵνα ἐρρόνεις καὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὀρθῶς, ὡς καὶ περὶ τῶν ἄλλων καλῶς λέγεις.* Und weiter unten auf demselben Blatte: *Οὗτος σοφὸς, πλὴν τοῦ εἶναι Λατῖνος καὶ Βαρλααμίτης: μᾶλλον καὶ ὁ Βάρλααμ Θωμαίτης ἦν καὶ Λατῖνος, τὰ ἄλλα θαυμάσιος.*

und ſpäter den Patriarchenſtuhl von Conſtantinopel beſtieg, hat man gleichfalls mehrere Überſetzungen aufgefunden; ſo die Überſetzung der zwei erſten Bücher des Commentars zur Phyſik, der Bücher de anima, und der Abhandlung de ente et essentia. Der Prieſter Prechorus überſetzte den Tractat de aeternitate mundi; Marſilius Ficinus verſchiedene Schriften auf den Wunſch ſeines Gönners Lorenz von Medici. Außer dem opusc. 70, deſſen Überſetzer unbekannt iſt, nennt Echard noch eine prima theologia, eine Theologie nach Thomas, Auguſtin und Herväus bearbeitet, und einen Speculator de verbis Petri als griechiſche auf den heiligen Thomas ſich beziehende Inedita.

Außer der bereits genannten hebräiſchen Überſetzung der Summe contra gentes iſt noch eine andere zu nennen, welche durch den Dominicaner Ignaz Ciantes († 1667) angefertigt wurde. Auch exiſtirt eine hebräiſche Handſchrift der theologiſchen Summe von einem ungenannten Überſetzer. Auch gelehrte Juden nahmen an Thomas' Schriften hohes Intereſſe. Jehuda ben Moſe Romano (um 1328) überſetzte zwei Abhandlungen aus Thomas' Schriften mit der Überſchrift: de ideis — de assecutione intellectus nebſt mehrerem Anderem [1]). Der ſpaniſche Jude Ali ben Joſeph Kabillo, welcher in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts blühte, erlernte eigens die lateiniſche Sprache, um einzelne Werke des heiligen Thomas ſtudiren zu können; ſo erzählt er ſelber in der Vorrede zu ſeiner Überſetzung der quaestiones disputatae de anima. Außerdem überſetzte er die Abhandlungen de potentiis animae, de universalibus, nebſtbei den Commentar über das Werk de generatione et corruptione. Von Don Iſaak Abarbanel, welcher Thomas den Gelehrteſten unter den Gelehrten der Chriſten nennt [2]), kennt man eine Überſetzung der quaestio de spiritualibus creaturis.

---

[1]) Vgl. Jellinek, Thomas in der jüdiſchen Literatur. Leipzig 1853.

[2]) Die jüdiſchen Theologen machten von den Werken des heiligen Thomas Gebrauch zur Widerlegung der Einwürfe einer ſkeptiſchen und offenbarungsfeindlichen Philoſophie, ja zur Erklärung der Bibel ſelber; ſo z. B. der Rabbi Baruch Ibn Baruch (a. 1599) in ſeinem Commentar über den Prediger. Vgl. Jellinek, S. 12. — In Wolfii Bibliotheca I, p. 396 iſt eines noch ungedruckten hebräiſchen Auszuges aus Thomas' theologiſcher Summe gedacht, als deſſen Verfaſſer ein italieniſcher Jude, der Ferrareſe R. Jacob ben Zahalon genannt wird.

In der königlichen Bibliothek zu Paris befindet sich unter den armenischen Manuscripten auch ein Theil der theologischen Summe des heiligen Thomas; die Übersetzung soll von Bartholomäus dem Kleinen, dem Apostel Armeniens († 1333), herrühren. Nach Altamura's Angabe hat Bartholomäus den dritten Theil der theologischen Summe, so wie die Summa contra gentes in's Armenische übertragen. Eine vollständige Übersetzung der theologischen Summe wurde durch Mechitar von Sebaste, den Gründer der Mechitaristencongregation geliefert. Der Jesuit P. Rugli übersetzte die Summe in's Chinesische, P. Magaillans in dieselbe Sprache einen aus Thomas' Schriften compilirten Tractat de resurrectione mortuorum.

Es läßt sich im Voraus annehmen, daß nach Erfindung der Buchdruckerkunst auch Thomas' Schriften bald auf diesem Wege vervielfältigt und verbreitet wurden. Zuerst eine Summa de articulis fidei bei Fust und Schöffer in Mainz 1460, und bald darauf (zwischen 1462 und 1467) der erste Theil der theologischen Summe; sodann die Secunda Secundae bei Schöffer in Mainz 1467; ferner in Rom 1474 und in folgenden Jahren zu verschiedenen Malen in Venedig (seit 1475), Cöln (1480), Paris (1512) u. s. w. Seit 1475 wurden auch die übrigen Theile der Summe oft gedruckt, und zu Basel 1485 die ganze Summe, welcher andere Ausgaben zu Venedig 1505 ff., Hagenau 1510, Lyon 1520 u. s. w. folgten. Der Commentar zu den Sentenzen erschien unter dem Titel: Quadripartitum in libros Sententiarum, 1469 bei Schöffer in Mainz; die Commentare über die Pauliniſchen Briefe zuerst in Basel 1475, die opuscula zu Mailand 1488, und sofort dann die meisten übrigen Werke. Gleichwol vergieng ein Jahrhundert seit dem ersten Drucke der Summe, und noch gab es keine Gesammtausgabe der Werke des heiligen Thomas. Eine solche wurde endlich durch den aus dem Predigerorden hervorgegangenen Papst Pius V. anbefohlen, und von den beiden Dominicanern, dem Ordensgeneral Vincenz Giustiniani und dem Magister s. palatii Thomas Manriquez besorgt; sie erschien zu Rom in 17 Foliobänden, die theologische Summe mit dem Commentar des Cardinals del Vio (nach seiner Geburtsstadt Cajetanus genannt), mit Beseitigung oder Verbesserung dessen, was nach den Entscheidungen des Concils von Trient in Cajetan's Erklärungen nicht mehr haltbar war. Die zweite Gesammtausgabe folgte zu Venedig 1592, der

römiſchen ganz ähnlich, aber auch mit allen Fehlern, welche ihrer Vorgängerin anhafteten, und ohne Rückſicht auf die Textverbeſſerungen, welche Garcias in einer eigens hiezu verfaßten Schrift angegeben hatte. Die dritte Ausgabe erſchien zu Antwerpen 1612 und wurde durch den ſchon genannten Cosmus Morelles beſorgt; ſie beſteht aus 18 Bänden, der letzte Band enthält nur unächte und unterſchobene Werke. Weiters erſchien die Pariſer Ausgabe von 1660 in 23 Bänden, an welcher Johannes Nicolajus, Anton Mallet und Peter Pelican ſich betheiligten. Eine fünfte Geſammtausgabe wurde zu Venedig veranſtaltet (1787), in 28 Quartbänden, mit einem von Echard gearbeiteten Leben des heiligen Thomas, mit der von Peter von Bergamo († 1482) angefertigten tabula aurea und den 30 Dissertationibus praeviis des B. M. de Rubeis. Seit 1852 erſcheint eine neueſte Geſammtausgabe zu Parma bei Fiaccodori in 4° [1]).

Es gibt kaum einen Autor, der ſo oft commentirt worden wäre, als Thomas. Bis zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts zählte man deren bereits über 700; bei Echard und Quetif ſind aus dem Dominicanerorden allein gegen 180 Autoren aufgezählt, welche ſich mit Commentirung oder Compendiirung der Summa theologica beſchäftigten. Als die bedeutendſten unter ihnen dürften nach Thomas del Vio und nach dem Vorgange von Melchior Canus († 1560), Dominicus Soto († 1560), Medina († 1580) und Bannez († 1604) ein Xantes Mariales († 1666) [2]) und

---

[1]) Im erſten Bande dieſer Geſammtausgabe findet ſich p. XXXV und XXXVI ein Verzeichniß aller Ausgaben der theologiſchen Summe; als letzte derſelben wird die Pariſer vom J. 1853 ff. in 15 Bänden (in 8°) aufgeführt, mit beſonderen Hilfsmitteln zur Erleichterung des Verſtändniſſes ausgeſtattet. Sie wurde von Lacordaire angeregt, und wird von Drioux beſorgt.

[2]) Bei Echard et Quetif II, p. 600 ſind unter anderen folgende Werke von Mariales angeführt: Controversiae ad universam Summam theologiae S. Thomae Aqu., nec non ad 4 libros magistri sententiarum, in quibus primum doctoris utriusque sententia novis speculationibus illustratur, plurima eorum abdita sensa aperiuntur, innumera loca, quae inter se pugnare videntur, ad concordiam revocantur. Objectis deinde quibuscunque, quae ad hunc usque diem adversus aut D. Thomae doctrinam aut Cajetani commentaria, aut rationes quibus sententia Thomistica adnititur aut responsa antiquis impugnatoribus allata a quoquam evulgata sunt: tum vero praecipue ab his qui novissime scripserunt, quibus

Mauritius de Gregorio († 1666) zu nennen ſein, welcher letzterer eigentlich nicht die theologiſche, ſondern die philoſophiſche Summe [1]), und nebſtdem in großartiger Weiſe, die wichtigſten Thomiſten und Scotiſten berückſichtigend, die Sentenzenbücher des Lombarden [2]) erklärte. Auch Kantes commentirte außer der Summe, wie vor ihm bereits Franciscus a Cruce († 1525), noch die quaestiones disputatas, Johannes Nicolajus den Commentar zu den Sentenzen, die catena aurea, die Pauliniſchen Briefe und die Quodlibetica, Pelican die Opuscula; Peter Niger († 1481) und Gonnet († 1681) ſchrieben beide einen Clypeus thomisticus, Maſſoulié, der erſte Leiter des Collegium Angelicum, einen „durch ſich ſelbſt ausgelegten" Thomas (Divus Thomas sui interpres). Indeß ſind die berühmten Erklärer aus dem Dominicanerorden noch übertroffen worden durch jene, welche aus dem Jeſuitenorden hervorgegangen ſind; unter dieſen ſtehen Vasquez († 1604) und Suarez († 1617) oben an, beide nebſt ihrer theologiſchen Gelehrſamkeit durch eine bedeutende

---

adhuc a nemine responsum est, profunde lucide copiose pleneque occurritur. Postremo Scotistarum perillustris schola cum Thomistica quoad fieri potest conciliatur, Scoti doctrina, ubi ab Aquinate non dissidet, mira facilitate explicatur atque defenditur, vindicaturque a calumniis quae a minus affectis immerito ei inuruntur u. ſ. w. Venetiis 1624 in fol. pag. 611. — Bibliotheca interpretum ad universam Summam theologiae D. Thomae Aquinatis. Venetiis 1660, 4 tomi, welche aber nur bis zu qu. 46 des erſten Theiles der Summa reichen.

[1]) Commentarii laconici ad sensum prooemii in quatuor libros contra gentiles. Neapoli 1644. — Encyclopaedia i. e. omnium scientiarum circulus ad sensum prooemii in 4 libros contra gentiles. Neapoli 1652.

[2]) Commentarii laconici ad sensum prooemii paraphrastici in 4 libros Sententiarum M. Petri Lombardi... cum terminorum concordantia Angelici, Subtilis Doctorum, Aegydii Augustiniani, Baconiique Carmelitae, sed etiam summatim omnes controversiae Scoti in S. Thomam per singulos libros cum recentioribus nec non oppositiones haereticales, cunctae earum etymologiae... et earum scriptores .... cum additione omnium quaestionum et argumentorum Scoti, Aureoli, Gregorii Ariminensis et ceterorum a principe Thomistarum M. J. Capreolo collectorum et solutorum .... nec non Montagnoli, Gonzalez, Nugni, Nazarii, Bagnezii, Medinae et aliorum recentiorum O. P. loca citata ad solvenda argumenta Scotistarum ultimorum Herrerae, Radae, Vulpis plurimorumque u. ſ. w. Neapoli 1645 in fol.

ſelbſteigene philoſophiſche Begabung ausgezeichnet. Das großartigſte Werk der Thomiſtenſchule iſt aber unſtreitig der Cursus theologicus Collegii Salmanticensis, ein Commentar über die Summe des heiligen Thomas in 19 Foliobänden, welchem die Disputationes Collegii Complutensis, ein peripatetiſch-Thomiſtiſcher Lehrcurs der Philoſophie in 4 Foliobänden, zur Seite ſteht, beide Werke aus dem Orden der unbeſchuhten Carmeliten hervorgegangen [1]). Von den ſpäteſten, bereits dem achtzehnten Jahrhunderte angehörigen Commentatoren des heiligen Thomas mögen hier noch die Dominicaner Billuart und Gotti, der Benedictiner Peri und der Auguſtiner Baranus genannt werden.

Eine veränderte Zeitrichtung brachte auch in Geſchmack und Bedürfniß der Geiſter eine Änderung hervor, und demzufolge kam das Geſchäft einer Commentirung des heiligen Thomas ſeit Mitte des vorigen Jahrhunderts allmählig außer Übung; der letztgeſchriebene Commentar zum heiligen Thomas dürfte es wol auch für immer bleiben. Gegenwärtig drängen andere Aufgaben, und wo vergangene Zeiten des Guten im Überfluß gethan haben, hat die Gegenwart nichts mehr hinzuzufügen. Wol aber obliegt es uns, daß wir uns des ſtofflichreichen Erbes einer großen und ehrwürdigen Vergangenheit auch geiſtig bemächtigen, daß namentlich in die Theologie jener Tiefſinn und jener Geiſt heiliger Weihe wieder zurückkehre, welcher ſie zur erhabenſten aller Wiſſenſchaften macht; ein Gefühl und eine Ahnung deſſen, was die Theologie ihrer Idee nach ſei, wird auch heute noch und immerfort aus dem Studium des heiligen Thomas gewonnen werden, und der aufmerkſame Verfolg der Geſchichte ſeiner Lehre mehr als irgend ein anderes Studium zur Einführung in ein tiefes und inniges Verſtändniß des kirchlichen Glaubens und der Wiſſenſchaft dieſes Glaubens geeignet ſein. Hiebei wird aber ein Standpunct vorausgeſetzt, der außerhalb den Gegenſätzen der Schulen ſteht; denn die Schule will die Weisheit des Meiſters zur begrifflich durchgebildeten Wiſſenſchaft ausgeſtalten, und wird hiedurch nothwendig excluſiv. Will ſie ſich aber vor dieſer Excluſivität bewahren, ſo muß ſie Elemente in ſich aufnehmen,

---

[1]) Beide Werke traten zuerſt in den ſpaniſchen Univerſitätsſtädten, deren Namen ſie tragen, an's Licht (ſeit 1630); ſpäter erſchien das Coll. Complut. zu Lyon 1667 ff., das Coll. Salmant. zu Venedig 1677 ff.

die nothwendig zu einer Umbildung ihrer traditionellen Lehren führen. Sind die Ideen des Meisters tiefe, wahre, schöpferische Gedanken, so können sie in diesem Processe der Umbildung nicht untergehen, sondern müssen vielmehr in demselben ihre durchgreifende und bewältigende Macht bewähren; es muß in ihnen etwas von der ewigen Weisheit Gottes durchleuchten, und sie werden darum ewig wahre, von jedweder Form der wissenschaftlichen Vermittelung unabhängig geltende Gedanken, Gedanken eines Weisen sein. Thomas hat solche Gedanken ausgesprochen, er war ein Priester der ewigen Wahrheit; eben darum gehört er aber nicht ausschließlich einer Schule an, sondern vielmehr der Weltkirche, und es muß sich in ihm auch eine Zeit und ein Geschlecht verstehen können, welches in anderen Formen und Begriffen denkt, als er gedacht und die nach ihm sich nennende Schule seine Gedanken sich vermittelt hat. Übrigens fordert die geschichtliche und die wissenschaftliche Gerechtigkeit die volle Anerkennung des großartigen, ja imposanten Charakters der an Thomas' System sich anknüpfenden Schulbildung und Schulentwickelung; wir wüßten keinen Philosophen zu nennen, welcher einer so zahlreichen, in ununterbrochener Folge fortbestehenden Jüngerschaft sich rühmen könnte. Ihm aber ward sie zu Theil, weil er nicht bloß mit Plato und Aristoteles Tiefes und Großes dachte, sondern weil der Geist des heiligen Paulus und des heiligen Augustinus aus ihm redete, und weil er die gesammte Wissenschaft der ihm vorausgegangenen Gotteszeugen und Gottesweisen mit weitstrebendem, großem Geiste umfaßte, und harmonisch vermittelt in sich trug.

Berichtigungen.

Seite 2, Note 1, Zeile 4 von oben lies: qui statt quia
S. 22, Z. 13 v. o. l.: erster statt ernster
S. 67, Z. 12 v. o. l.: Almamum statt Almanum
S. 352, Z. 16 v. o. l.: Aliquis statt Aliquid
S. 361, Z. 3 von unten l.: disputatis statt disputati
S. 407, Z. 17 v. u. l.: Sorbonne statt Sarbonne
S. 534, letzte Zeile l.: Abhängigkeit statt Unabhängigkeit
S. 566, Note 1 l.: Siger statt Süger
S. 691, Z. 2 v. o. l.: Comestor statt Comester
S. 844, Note 2, Z. 10 v. u. l.: damni statt domni

Nachträgliche Verbesserungen.

Seite IX, Zeile 13 von unten lies: Boethus statt Bosthius
S. 410, Z. 5 v. u. l.: „ „ „
S. 411, Z. 16 v. u. l.: „ „ „
S. 412, Z. 14 v. u. l.: „ „ „
S. 414, Z. 19 v. u. l.: „ „ „
S. 416, Z. 5 v. u. l.: „ „ „
S. 576, Z. 17 von oben l.: Unwahrheit statt Wahrheit
S. 809, Z. 4 v. u. l.: Proprium statt Principium
S. 812, Z. 1 der Note l.: Beiziehung statt Beziehung
S. 854, Z. 12 v. u. l.: Avignon statt Doms
S. 881, Z. 14 v. u. l.: aus Thomas' größeren Werken statt aus größeren Werken