

Die Schrift:
**De rationibus fidei contra Saracenos Graecos
et Armenos ad Cantorem Antiochenum
des heiligen Thomas von Aquin.**

Von Martin Grabmann.

In der auf Geheiß des Papstes Pius V. veranstalteten ersten Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas, auf der die späteren Gesamtausgaben beruhen, umfaßt der 17. Band die Opuscula, unter denen an dritter Stelle die Declaratio quorundam articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum steht. In den vorhergehenden Inkunabelausgaben der Opuscula, der ungefähr um 1485 gedruckten und höchstwahrscheinlich von Laurentius Gervasii O. P. vorbereiteten D. Thomas de Aquino Summa opusculorum, in der 1488 gedruckten von Paulus Sincinas O. P. veranstalteten editio Mediolanensis und in der Editio Pizmani (1490 und 1498) steht dieses opusculum an zweiter Stelle. In all diesen Druckausgaben ist mit geringen Varianten diese Schrift betitelt: Declaratio quorundam articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos¹. In den alten Schriftstellerverzeichnissen des Dominikanerordens, soweit sie dieses Schriftchen enthalten, in den Katalogen des Bartholomeus Logotheta von Capua, des Tolomeo von Lucca, des Nikolaus Triveth, in den von mir edierten zwei Prager Katalogen findet sich die Bezeichnung: De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum. Eine Ausnahme macht Bernard Guidonis, der diese Schrift so betitelt: Tractatus, in quo continetur brevis declaratio quorundam articulorum, quos impugnant Graeci et Armeni et Saraceni ad Cantorem Antiochenum². Auch in den alten Opusculacodices, die ich in meinem Buche über die Werke des hl. Thomas von Aquin zusammengestellt habe³, im Cod. Vat. lat. 807, wohl dem besten und beweiskräftigsten Opusculacodex, im Cod. lat. Ottobon. 198, Urbin. 127, im Cod. 860 (1655) der Bibl. Univ. zu Bologna, im Cod. 13 Class IV der Bibl. Marciana in Venedig, im Cod. 11—15 der Kapitelsbibl. zu Toledo im Cod. 9/2656 der Gräfl. Schönbornschen Bibl. in Pommersfelden begegnet uns mit geringen Abweichungen die Benennung: De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum.

¹ B. Kruitwagen O. F. M., S. Thomae de Aquino Summa opusculorum anno circiter 1485 edita vulgati opusculorum textus princeps: Bibl. Thomiste IV., Le Saulchoir 1924, 39.

² P. Mandonnet O. P., Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, Friborg (Suisse) 1910, 29, 49, 61.

³ Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung, Münster 1931, 132—240.

Nur Cod. 1158 der Stadtbibl. Metz enthält dieses opusculum unter dem Titel: Liber de declaratione quorundam articulorum. Man wird diese Schrift am besten: De rationibus fidei adversus Saracenos Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum oder kürzer, wie es Mandonnet in seiner Opusculaausgabe getan hat⁴: De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum überschreiben.

Über die Persönlichkeit des Adressaten, den Cantor Antiochenus, ist meines Wissens bisher nichts aus den Quellen festgestellt worden. Der Dominikanerorden hatte ja schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts viele Verbindungen nach dem griechischen Osten, wo auch in mehreren Städten Ordensniederlassungen entstanden⁵. Da auch in Antiochien ein Dominikanerkloster bestand, war die Möglichkeit gegeben, daß dadurch der wissenschaftliche Gedankenaustausch zwischen diesem kirchlichen Würdenträger und dem hl. Thomas in die Wege geleitet wurde. Es läßt sich, wie gesagt, hier nichts mit Sicherheit oder auch nur mit größerer Wahrscheinlichkeit feststellen.

Was die Entstehungszeit dieses opusculum betrifft, so habe ich in meinem Buche über die Werke des hl. Thomas mich dahin ausgesprochen, daß dasselbe bald nach der Summa contra Gentiles, auf die besonders am Schluß ganz deutlich verwiesen wird, entstanden ist⁶. Die Summa contra Gentiles selbst ist vom hl. Thomas wohl schon um 1259 in Paris begonnen und in Orvieto am Hofe Urbans IV. vor Oktober 1264 zum Abschluß gebracht worden. Wie sich bei der Inhaltsanalyse des opusculum zeigen wird, ist nicht bloß am Schluß, sondern auch noch an anderen Stellen auf eine ausführlichere Bearbeitung der betreffenden Frage an einer anderen Stelle, worunter die Summa contra Gentiles zu verstehen ist, hingewiesen. Die Schrift De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos ist zeitlich und inhaltlich in die Nähe der Summa contra Gentiles zu rücken. Die Summa contra Gentiles ist vom hl. Thomas auf Ersuchen des hl. Raymund von Peñafort für die Zwecke der Dominikanermissionen in Spanien allem Anschein nach als Lehr- und Lesebuch für die vom Dominikanerorden eingerichteten Anstalten zur Ausbildung von Dominikanermissionären abgefaßt worden. Daher diese einzigartige

⁴ S. Thomas Aquinatis Opuscula omnia III, Parisiis 1917, 252—278.

⁵ Vgl. B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts, Breslau 1930. — Ders., Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden des 13. und 14. Jahrhunderts: ZKG 53 (1931) 436—493. — Van den Vat O. F. M., Die Anfänge der Franziskanermission, Werl 1934.

⁶ A. a. O. 286.

Auseinandersetzung mit der arabischen Philosophie. Der Dominikanermissionär Raimund Martini (Ramón Martí, †ca. 1286), der als Missionär unter den Mauren tätig war, hat denn auch in seiner *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* ganze Kapitel der *Summa contra Gentiles* wörtlich übernommen⁷. Auch die Schrift *De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos* ist in ihrem weitaus größten Teil eine Auseinandersetzung mit dem Islam. J. V. De Groot O. P. hat in seiner ausgezeichneten Thomasbiographie diese Schrift unmittelbar im Anschluß an die *Summa contra Gentiles* behandelt⁸. P. Angelus Walz O. P. gibt als Entstehungszeit für unser *opusculum* ca. 1264 an⁹. Am Hofe Urbans IV. ist ja auch die Schrift des hl. Thomas *Contra errores Graecorum* entstanden. Über die Zusammenarbeit des hl. Thomas mit seinem Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke, dem größten Aristotelesübersetzer des Mittelalters, der auch zum griechischen Orient in so vielfacher Beziehung stand, werde ich an einer anderen Stelle ausführlich handeln.

Handschriftlich tritt unsere Schrift, wie ich sehe, nicht einzeln, sondern nur im Zusammenhang mit den großen *Opusculacodices* auf¹⁰. In ähnlicher Weise verhält es sich auch mit den Druckausgaben, wo unsere Schrift zuerst in den schon eingangs genannten Wiegendrucken der thomistischen *Opuscula* erscheint und dann in den *Opusculabänden* der Gesamt-

⁷ Über diesen hervorragenden spanischen Dominikanertheologen vgl. die überaus eingehende und inhaltvolle Darstellung bei Tomás Carreras y Artau — Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*, Tomo I, Madrid 1929, 147—170.

⁸ *Het leven van den St. Thomas van Aquino*, Utrecht 1907, 150—175. De Groot bringt ein großes Stück aus cap. VII in holländischer Übersetzung.

⁹ *Chronotaxis vitae et operum Sancti Thomae de Aquino, Extractum ex Periodico »Angelicum«, Romae 1939, 8.*

¹⁰ Zu den in meinem Buche: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* beschriebenen großen *Opusculakodizes*, die dem 13. und 14. Jahrh. angehören, können noch die *Codices* 104 (s. XIV) und 269 (s. XV) der *Bibl. des Ungarischen Nationalmuseums* angegeben werden. Diese beiden *Opusculuskodizes* sind eingekend beschrieben von Th. Kaeppli O. P., *Zwei thomistische Opuscula-Codices in der Bibliothek des Ungarischen Nationalmuseums: Magyar Konyvszemle 1939*, 110—122. Im *Cod.* 104 steht das *opusculum de rationibus fidei* von fol. 37^r—42^r. in der jüngeren Handschrift 269, welche ausschließlich philosophische thomistische und ps.-thomistische *opuscula* enthält, fehlt dieses *opusculum*. Die Beschreibung dieser Handschriften durch P. Kaeppli ist auch in dem von Emma Bartoniek herausgegebenen *Catalogus bibliothecae musei nationalis Hungarici XII. Codices Latini medii aevi*, Budapest 1940 übernommen worden. Ich danke P. Thomas Kaeppli verbindlichst für die gütige Mitteilung und Zusendung seines Artikels.

ausgabe der Werke des hl. Thomas an dritter Stelle steht. Auch in einer Neapolitaner Separatausgabe der Opuscula des hl. Thomas ist diese Schrift an dritter Stelle abgedruckt¹¹. Keinen bloßen Abdruck früherer Ausgaben, sondern eine durch Herbeiziehung von drei Handschriften (Cod. Ottob. lat. 198, Cod. Urbin. lat. 127, Cod. Vat. lat. 807) verbesserte Ausgabe von *De rationibus fidei* hat der in der literarhistorischen Thomasforschung unermüdliche P. A. Uccelli hergestellt, die in Verbindung mit anderen von ihm angefertigten Editionen nach seinem Tode von P. V. Ligiez O. P. veröffentlicht wurde¹².

Die Schrift *De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos* wurde auch ins Griechische übersetzt. Es hat schon B. de Rubéis eine Reihe von Handschriften dieser Übertragung zusammengestellt¹³. Im 14. Jahrh. hat Demetrios Kydones, der Übersetzer der *Summa contra Gentiles* und *Summa theologica* und der Verteidiger der Lehre und Methode des hl. Thomas, auch unser opusculum ins Griechische übertragen. Wir sind jetzt über die Übersetzungstätigkeit dieses byzantinischen Theologen, der zur katholischen Kirche übergetreten ist, durch die Forschungsarbeit von Kardinal Giovanni Mercati, M. Rackl, A. Bouvy, A. Palmieri¹⁴ unterrichtet.

¹¹ *Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis Opuscula selecta, Editio prima Neapolitana. Tomus I, Neapoli 1788, 378—415.*

¹² S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ord. Praed. In Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de hebdomadibus et de trinitate expositiones. Accedit Anonymi liber de fide sancte trinitatis a S. Thoma examinatus in opusculo contra errores Graecorum una cum ipso opusculo et altero contra Graecos, Armenos et Saracenos. Omnia quae supersunt ex autographis, cetera vero ex optimis codicibus et editionibus, Romae 1880, 487—508.

¹³ De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes criticae et apologeticae Fr. Jo. Franc. Bernardi de Rubéis Ordinis Praedicatorum dissert. XVII cap. 3 (ist ausschließlich der Schrift contra Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum gewidmet). S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia jussu impensa Leonis XIII P. M. edita. Tomus primus Romae 1882, CCXXVI—CCXXVII. — Vgl. auch A. Tournon, La vie de S. Thomas d'Aquin, Paris 1737, 772—777.

¹⁴ Giov. Cardinale Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed al appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*; *Studi e Testi* 56, Romae 1931. — M. Rackl, *Demetrius Kydones als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas v. Aquin: Katholik* 1915 I, 21—40. Ders., *Die griechische Übersetzung der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin: Byzantinische Zeitschrift* 24 (1923) 48—60. Ders., *Verteidigung des hl. Thomas durch Demetrios Kydones gegen Neilos Kabásilus: Xenia thomistica* III, Romae 1924, 363—369. Ders., *Thomas von Aquin im Werturteil eines byzantinischen Theologen: Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift Grabmann)*, Münster 1935, 1361—1372. — A. Bouvy, *S. Thomas, Les traducteurs byzantins: Revue Augustinienne* 1910, 401—408. — A. Palmieri, *Artikel Cydonius Demetrius: DictThCath* III, 2454—2458.

Die griechische Übersetzung von De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum ist in folgenden Handschriften überliefert: Codd. Vat. graec. 1093 und 1122. In der ersteren Handschrift ist Demetrios Kydones ausdrücklich als Übersetzer genannt: Μακαρίου Θωμᾶ κεφάλαια δέκα πρὸς τινὰ ψάλτην Ἀντιοχείας μετενεχθέντα ἀπὸ τῆς τῶν Ἰταλῶν γλώττης εἰς τὴν Ἑλλάδα παρὰ Δημητρίου τοῦ Κυδώνη¹⁵. Eine dritte Handschrift ist Cod. graec. CXLVII der Bibl. Marciana in Venedig, der im Katalog von A. M. Zanetti¹⁶ beschrieben wird: Cod. Chartaceus folii 491 S. Thomae Aquinatis quaedam graecae translata. Ad Cantorem Antiochenum. Prima secundae partis Summae theologiae. Eine vierte Handschrift ist in der Wiener Nationalbibl. erhalten. Daniel de Nessel macht hierüber in seiner Fortsetzung des griechischen Handschriftenkataloges von Lambecius folgende Mitteilung¹⁷: Trecentesimus sextus Codex manuscriptus Philosophicus et Philologicus Graecus est chartaceus, mediocriter antiquus bonaetque notae, in octavo constatque foliis ducentis et decem, et ad Joannem Sambucum pertinuit, quo continentur: Primo: Philostrati Sophistae Heroica sive Dialogus de Viris illustribus, qui in bello Trojano pro Heroibus habiti sunt, cum Manuели Moschopuli Scholiis marginalibus et interlinearibus. Secundo: Joannis Damasceni Logica. Tertio: Ex Euthemyii Zigabeni, Monachi Graeci Panoplia Dogmatica Orthodoxae fidei varia adversus diversas Haereses Excerpta et inactivae. Quarto: S. Thomae Aquinatis decem capita contra Psalten Antiochenum. Das contra ist hier jedenfalls unrichtig und muß durch ad ersetzt werden. B. de Rubeis führt noch Cod. 71 der Bibl. des Dominikanerklosters S. Giovanni e Paolo in Venedig an: Κεφάλαια περὶ τῶν λόγων τῆς πίστεως συντεθέντα παρὰ τοῦ σοφοτάτου Θωμᾶ πρὸς τινὰ ψάλτην Ἀντιοχέα. Ich kann nicht feststellen, wo dieser Codex sich jetzt befindet.

* * *

In seinen kleinen Schriften zeigt der hl. Thomas sein außerordentliches Talent in der scharfen, kurzen und klaren Präzision und Fassung großer philosophischer und theologischer Gedanken und Gedankenreihen. Das zeigt sich schon in seiner ersten Schrift De ente et essentia, in der er die Probleme der Seinsmetaphysik auf den einfachsten Ausdruck bringt, und am Schluß seiner allzufrüh beendeten irdischen Laufbahn in seinem Compendium theologiae, von dem der Herausgeber und Übersetzer Erzbischof Friedrich Abert schreibt¹⁸: „Ich möchte es eine im Lapidarstil geschriebene Dogmatik nennen. Wie sich die Genialität eines Michel Angelo und Dürer auch in den einfachen Linien der kleinsten, rasch hingeworfenen Handzeichnung nicht verleugnet, so bergen auch die so einfach und

¹⁵ Zum Cod. Vat. graec. 1122 vgl. auch S. Salaville, Fragment inédit de la traduction graecque de la règle de S. François: Echos d'Orient 32 (1929) 167 ff; Bulletin thomiste 7 (1930) [62].

¹⁶ Graeca D. Marci Bibliotheca Codicum manuscriptorum per titulos digesta, Venetiis 1740, 82.

¹⁷ Catalogus sive Recensio Specialis omnium codicum manuscriptorum Graecorum necnon linguarum Orientalium Augustissimae Bibliothecae Caesareae Vindobonensis, Vindobonae et Norimbergae 1698, Pars IV, 154.

¹⁸ Sancti Thomae Aquinatis Compendium theologiae. Text mit Übersetzung und Anmerkungen, Würzburg 1896, 15.

selbstverständlich lautenden Sätze des Aquinaten eine wunderbare Tiefe und Tragweite der Gedankenwelt.“ In den Schriften, die der hl. Lehrer auf Ersuchen anderer innerhalb und außerhalb seines Ordens geschrieben hat und in welchen er über an ihn gerichtete Fragen Aufschluß gibt, bekundet er sein Bestreben, möglichst klar, bestimmt und faßlich seine Antworten zu formulieren. Ich habe in meinem Büchlein über das Seelenleben des hl. Thomas gezeigt, wie gerade in solchen Gelegenheitsschriften sich die reine, edle und liebenswürdige Sinnesart des Verfassers zeigt¹⁹. Auch unsere Schrift, die sich an einen ihm nicht persönlich bekannten, örtlich weit entfernten Adressaten richtet, bekundet das Bemühen und Können, die vorgelegten Fragepunkte in möglichst klarer, faßlicher und doch auch recht gründlicher Weise zu behandeln.

Dem Werkchen, das in zehn Kapitel zerfällt, ist ein *prooemium* als erstes Kapitel vorangestellt. Der hl. Thomas geht hier von dem Satze des hl. Petrus aus: *Dominum autem Christum sanctificate in cordibus vestris, parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe* (1 Petr 3,15). Er verwertet die zweite Hälfte dieses Satzes: *Parati ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe* auch im Cap. II: *Qualiter sit disputandum contra infideles* gewissermaßen als methodologisches Prinzip. In der ersten Hälfte des 12. Jahrh. hat der bis jetzt unbekannte Verfasser der *Summa Sententiarum* mit einiger Veränderung die Petrusstelle: *De fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem reddere parati esse debemus cum omni modestia et timore* als Motto und auch als methodologisches Leitmotiv an die Spitze der Praefatio und seines ganzen Werkes gestellt²⁰.

In dieser Praefatio spiegelt sich die theologisch scholastische Methode im Geiste Anselms von Canterbury und Hugos von St. Victor. Erfüllt von *modestia* und *timor* will der Verfasser möglichst in die Fußstapfen der Väterauktoritäten eintreten. Wo solch sicher führende Väterauktoria fehlt, will er jenen Theologen folgen, die am meisten vom Geiste der Väter erfüllt sind und die nicht eitlen Sinnes auf ihr eigenes Vermögen bauen, sondern pietätsvoll die heiligen Schriften auslegen. Wenn also schwierige und dunkle Fragen uns begegnen werden, so will unser Anonymus in erster Linie sich an die Väterlehre wenden und in zweiter Linie die Meinungen der Theologen seiner Zeit vorlegen. Wenn er sodann an bestimmte theologische Lehrmeinungen sich anschließt, will er jedesmal die Begründung hierfür geben, wobei *ratio* und *auctoritas* als die methodischen Triebkräfte zusammenarbeiten sollen.

¹⁹ Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin, nach seinen Werken und den Heiligspreichungsakten dargestellt², München 1924.

²⁰ M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, II, Freiburg 1911, 29 f.

Der hl. Thomas setzt dieser Stelle aus dem ersten Petrusbrief einen Satz voran, in welchem er die Stellung des Apostelfürsten in der Kirche Christi kurz kennzeichnet: „Beatus Petrus Apostolus, qui promissionem accepit a Domino, ut super eius confessione fundaretur, contra quam portae inferorum praevalere non possent, ut contra huiusmodi portas Ecclesiae sibi commissae fides inviolata persisteret, fideles Christi alloquitur dicens.“ Im weiteren Verlauf des Prooemiums werden die Glaubenslehren zusammengestellt, welche nach der Mitteilung des Kantors von Antiochien bei den Sarazenen Gegenstand des Gespöttes sind und auch diejenigen, über welche die Griechen und Armenier irrig denken. Die Sarazenen höhnen darüber, daß wir Christus den Sohn Gottes nennen, obwohl Gott keine Frau hat, und halten uns für verrückt, weil wir in Gott drei Personen bekennen, indem sie meinen, wir nähmen damit auch drei Götter an. Weiterhin spotten sie über unsere Glaubenslehre, daß Christus, der Sohn Gottes, für unser Heil gekreuzigt worden ist. Denn Gott in seiner Allmacht konnte auch ohne das Leiden seines Sohnes die Menschheit erlösen und konnte es auch so einrichten, daß der Mensch überhaupt nicht sündigte. Ferner machen die Sarazenen den Christen zum Vorwurf, daß sie am Altare ihren Gott essen und daß der Leib Christi, wenn er auch so groß wie ein Berg wäre, schon längst aufgegessen sein müßte. Über den Zustand der menschlichen Seelen nach dem Tode irren die Griechen und Armenier mit ihrer Behauptung, daß die Seelen nach dem Tode bis zum Weltgericht weder bestraft noch belohnt werden, sondern gleichsam in der Schwebe bleiben, da sie ohne den Körper weder der Strafe noch des Lohnes teilhaftig werden können. In Bezug auf das Verdienst, das vom freien Willen abhängt, teilte der Kantor von Antiochien eine irrige Vorstellung der Sarazenen und anderer Nationen mit, wonach den menschlichen Handlungen aus dem göttlichen Vorherwissen oder durch göttliche Anordnung Notwendigkeit auferlegt ist. Der Mensch kann sterben oder sündigen nur so, wie Gott angeordnet hat. Jedwede menschliche Person trägt ihr Schicksal auf der Stirne geschrieben. Über diese Fragen erbittet der Kantor von Antiochien *rationes morales et philosophicae*, welche auch die Sarazenen annehmen können. Denn *auctoritates d. h.* Schrift- und Väterausprüche wird man vergeblich gegen solche nicht ins Feld führen dürfen, da sie dieselben nicht annehmen.

Der hl. Thomas bringt denn auch in dieser Schrift wenig Schriftstellen, Väterzitate überhaupt nicht. Auffallend ist, daß im ganzen opusculum sich kein einziges Aristoteleszitat findet, obwohl doch die arabischen Denker sich auf dem Boden des Aristotelismus bewegten und die *Summa contra Gentiles* die

große Auseinandersetzung mit der Gedankenwelt des Islam neben den Aristoteleskommentaren die größte Leistung des hl. Thomas auf dem Gebiete des Aristotelismus darstellt. Der hl. Thomas wendet sich am Schluß dieses ersten Kapitels an den Kantor von Antiochien mit den Worten: „Tuae igitur petitioni, quae ex pio desiderio videtur procedere ut sis juxta Apostolicam doctrinam paratus ad satisfactionem omni poscenti te rationem satisfacere volens, aliqua facilia secundum quod materia patietur super praemissis tibi exponam, quae tamen alibi diffusius pertractavi.“ Wie schon eingangs bemerkt wurde, dürfen wir hier einen Hinweis auf die Summa contra Gentiles sehen.

Das zweite Kapitel: Qualiter sit disputandum contra infideles ist methodologischen Charakters und will dem Kantor von Antiochien den rechten Weg zeigen, wie er mit den Einwänden der Sarazenen sich auseinandersetzen soll:

»Ich mache dich vor allem darauf aufmerksam daß du bei Disputationen mit den Ungläubigen nicht versuchst, die Glaubenswahrheiten mit zwingenden Gründen (rationibus necessariis) zu beweisen. Das würde der Erhabenheit des Glaubens Eintrag tun. Die Wahrheit des Glaubens überragt die natürliche Fassungskraft nicht nur des menschlichen Geistes, sondern auch des Engels und wird von uns als von Gott selbst geoffenbart hingenommen. Weil nun das, was von der höchsten Wahrheit stammt, nicht falsch sein kann und weil das, was nicht falsch ist, auch nicht durch einen zwingenden Vernunftsgrund wirksam bekämpft werden kann, deshalb kann unser Glaube, weil übervernünftig, nicht mit zwingenden Vernunftsgründen bewiesen werden, und auch weil er wahr und deshalb nicht widersinnig, in keiner Weise durch zwingende Vernunftsgründe umgestoßen werden. Die Absicht und das Bemühen des christlichen Disputators (Apologeten) darf nicht darauf zielen, die Glaubenswahrheit philosophisch zu beweisen, sondern vielmehr darauf, den Glauben zu verteidigen. Deshalb sagt auch der hl. Petrus nicht ‚parati semper ad probationem‘, sondern ‚ad satisfactionem‘ in dem Sinne, daß mit Vernunftsgründen gezeigt wird, daß das, was der katholische Glaube bekennt, nicht falsch ist.«

Diese Darlegung ist ein Ausschnitt aus der Lehre des hl. Thomas von der Verwertung der Vernunft und Philosophie im Dienste des Glaubens und der Theologie, eine ungemein kurze und klare Formulierung der kritisch-negativen, der apologetischen Funktion der theologischen scholastischen Methode²¹. In der wohl schon in seiner ersten

²¹ Vgl. E. Nied, Glaube und Wesen nach Thomas von Aquin, Freiburg 1928. — M. Grabmann, Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft. Jahresbericht der Görresgesellschaft 1933, 7—45. — J. Lenz, Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie, Würzburg 1941, 453—479. — H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934, 118—174. — G. M. Manser O. P., Das Wesen des Thomismus², Freiburg (Schweiz) 1915, 92—117.

Pariser Lehrperiode entstandenen Schrift *In Boethium de Trinitate*, in welcher Thomas die ausführlichste Darstellung seiner Wissenschaftslehre gibt, bietet er in dem Artikel: *Utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus physicis uti* eine grundsätzliche Begründung dafür, daß der göttlich gegebene Inhalt des Glaubens unmöglich in einem unlösbaren Widerspruch zu den durch das natürliche Licht der Vernunft uns eingesenkten Wahrheiten stehe. Im Anschluß hieran werden die drei Funktionen der Vernunft und Philosophie im Dienste des Glaubens entwickelt. Die Vernunft kann demonstrativ die *praeambula fidei* erweisen, sie kann den Glaubensinhalt durch geschöpfliche Analogien unserem Denken näher bringen und schließlich die Einwendungen, die vom Vernunftsstandpunkt gegen den Glauben erhoben werden, abwehren, indem sie dieselben als falsch oder doch als nicht beweiskräftig aufzeigt. Am ausführlichsten hat der Aquinate diese methodischen Grundsätze in den ersten neun Kapiteln des ersten Buches der *Summa contra Gentiles* mit besonderer Betonung des negativ-polemischen oder apologetischen Elements entwickelt. Im 9. Kapitel: *De ordine et modo procedendi in hoc opere* gibt er folgende Zusammenfassung:

»Aus dem Vorhergehenden ergibt sich mit Evidenz, daß die Absicht und Tätigkeit des Weisen auf eine zweifache Wahrheit und auf die Widerlegung der gegensätzlichen Irrtümer hingeordnet sein muß. Zu der einen Wahrheit kann die Erforschung der natürlichen Vernunft gelangen, die andere Wahrheit übersteigt hingegen die Tragkraft und das Bemühen der Vernunft. Ich rede von einer zweifachen Wahrheit der göttlichen Dinge nicht von Seite Gottes selbst, der die eine und einfache Wahrheit ist, sondern von Seite unserer Erkenntnis, die zur Erfassung des Göttlichen sich auf verschiedene Weise verhält. Zur Aufhellung der erstgenannten Wahrheit ist mit demonstrativen Vernunftsgründen voranzugehen, durch welche die Gegner überführt werden. Da aber für den Erweis der zweitgenannten Wahrheit keine solchen Vernunftsgründe zur Verfügung stehen, deswegen darf die Absicht nicht darauf hingehen, den Gegner durch Vernunftsbeweise zu überwinden, sondern vielmehr darauf, die Einwände, die er gegen diese Wahrheit vorbringt, zu lösen, da ja zur Wahrheit des Glaubens die natürliche Vernunft nicht im Gegensatz stehen kann. Eine besondere Art der Widerlegung des Gegners, der gegen diese Wahrheit sich wendet, stützt sich auf die Auktorität der Hl. Schrift, die durch Wunder göttlich bestärkt ist. Denn was über die Tragkraft der menschlichen Vernunft hinausliegt, das glauben wir nur auf Grund göttlicher Offenbarung. Man kann aber zur Verdeutlichung dieser übernatürlichen Wahrheit Wahrscheinlichkeits- und Konvenienzgründe anführen zur Geistesübung und zum Trost der Gläubigen, nicht aber zur Widerlegung der Gegner. Denn das Unzureichende dieser Gründe würde die Gegner mehr in ihrem Irrtum befestigen, da sie dann meinen würden, wir gäben wegen solch schwacher Gründe unsere Zustimmung zur Glaubenswahrheit.«

Dieser Hinweis auf die *irrisio* seitens der Ungläubigen ist ein beim hl. Thomas auch sonst uns begegnender apologetischer Ge-

sichtspunkt. In der Frage nach der Möglichkeit der ewigen Welterschöpfung, näherhin, ob der zeitliche Weltanfang nicht bloß eine Glaubenswahrheit, sondern eine Vernunftwahrheit sei, schreibt er: „Es ist von Nutzen, dies zu erwägen, damit nicht jemand sich vermesse, die Glaubenswahrheit demonstrativ beweisen zu wollen und hierzu nicht zwingende Vernunftgründe ins Feld führe. Dies würde den Ungläubigen Stoff zum Gespötte bieten, die da meinen würden, daß wir auf Grund solcher Gründe an die übernatürliche Wahrheit glaubten“ (S. Th. I q. 46 a. 2). Von ganz besonderer Bedeutung für die theologische Methodenlehre des hl. Thomas ist S. Th. I q. 1 a. 8: *Utrum haec doctrina sit argumentativa*, ein Artikel, der für die spanische Theologie des 16. Jahrhunderts den Ansatz zur Lehre von den *loci theologici* geboten hat²². Es ist hier gezeigt, wie die Theologie aus ihren Prinzipien, den Glaubensartikeln, Schlußfolgerungen ableitet, und im Anschluß daran ist auch die negativ-polemische Seite der theologischen Methode beleuchtet:

»Da die hl. Wissenschaft keine höhere Wissenschaft über sich hat, deshalb disputiert sie mit dem, der ihre Prinzipien leugnet, und zwar auf dem Wege der Beweisführung wenigstens, wenn der Gegner irgend etwas von dem, was wir durch die göttliche Offenbarung haben, zugibt. In dieser Weise disputieren wir an der Hand von Stellen aus der Hl. Schrift mit den Häretikern und an der Hand eines Glaubensartikels mit denjenigen, die diesen annehmen und einen andern verneinen. Wenn aber der Gegner von dem, was göttliche Offenbarung ist, überhaupt nichts annimmt, so bleibt keine Möglichkeit mehr, die Glaubensartikel zu beweisen; wir können nur noch die Vernunftgründe, die der Gegner etwa gegen den Glauben vorbringt, entkräften. Da nämlich der Glaube sich auf die unfehlbare Wahrheit stützt und unmöglich etwas der Wahrheit Widersprechendes demonstrativ bewiesen werden kann, deshalb ist es klar, daß die gegen den Glauben vorgebrachten Gründe nicht den Wert demonstrativer Beweisführung haben, sondern lediglich Argumente, die sich lösen lassen, darstellen.«

Bei der Disputation, die der hl. Thomas an Ostern 1270 hielt und deren literarischer Niederschlag das *Quodlibetum IV* ist,

²² Vgl. M. D. Chenu O.P. *La théologie comme science au XIII^e siècle*: ArchHistDoctrLittMA 21 (1927) 21—71. — M. Grabmann, *De theologia ut scientia argumentativa secundum B. Albertum Magnum et S. Thomam Aquinatem* (Strena Garrigou Lagrange): Ang 14 (1937) 39—60. — A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1927. — Dominicus Bañes, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*. Introducción general y edición procurada por el F. Luis Urban O.P.I., Madrid-Valencia 1934, 55—85. — J. F. Bonnefoy O.F.M., *La theologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas*: EphThLov 14 (1937) 421—446, 505—531. — M. R. Gagnebert O. P., *La nature de la théologie spéculative*. Aus dieser Artikelserie in der RevThom 1938 und 1939 kommt besonders der Abschnitt in Betracht: *Méthodes rationnelles de la Théologie de S. Thomas*: RevThom 44 (1938) 221—255.

wurde aus dem Zuhörerkreis die Frage aufgeworfen: *Utrum determinationes theologicae debeant fieri auctoritate vel ratione*²³. P. M. R. Gagnebert bemerkt hierzu: *Cet auditeur inconnu merite toute notre reconnaissance. Car il a donné au saint docteur si sobre de développement méthodologiques sur la théologie, l'occasion de nous préciser sa pensée dans un tente qui éclaire vraiment toute sa pratique théologique.* Die Antwort des hl. Thomas ist folgende:

»Jedweder Akt muß so vollzogen werden, wie es seinem Zweck entspricht. Die Disputation kann aber auf einen doppelten Zweck hingednet werden. Eine Art der Disputation hat die Beseitigung der Zweifel, ob etwas tatsächlich ist, zum Zweck. Bei einer solchen Disputation sind vor allem die Autoritäten heranzuziehen, welche diejenigen, mit denen disputiert wird, annehmen. Wenn z. B. mit den Juden disputiert wird, muß man Autoritäten, Aussprüche des Alten Testaments bringen. Wenn man mit den Manichäern, welche das Alte Testament ablehnen, disputiert, darf man sich bloß der Autoritäten des Neuen Testaments bedienen. Wenn man aber mit Schismatikern disputiert, welche das Alte und Neue Testament, aber nicht die Lehre unserer Väter annehmen, so kann sich diese Auseinandersetzung mit ihnen nur auf dem gemeinsamen Boden der Autoritäten des Alten und Neuen Testaments und jener Kirchenväter, die sie noch gelten lassen, bewegen. Wenn die Gegner aber gar keine Autoritäten annehmen, dann muß man zu ihrer Widerlegung zu natürlichen Vernunftsgründen (*rationes naturales*) seine Zuflucht nehmen. Eine andere Form der Disputation ist die vom Magister der Theologie in der Schule veranstaltete (*disputatio magistralis in scholis*). Diese Disputation will nicht einen Irrtum beseitigen, sondern die Zuhörer zum Verständnis der Wahrheit, um die es sich handelt, führen. Und hier muß man sich auf Gründe stützen, welche zu der Wurzel einer Wahrheit untersuchend vordringen und die Erkenntnis auch über das Wie und Warum der betreffenden Wahrheit vermitteln. Denn wenn der Magister lediglich auf Grund von bloßen Autoritäten seine determinatio der gestellten Frage vornehmen würde, wird der Zuhörer wohl eine Gewißheit darüber erhalten, daß etwas so ist, aber er würde keinerlei Wissenschaft und keinerlei tiefere inhaltliche Einsicht gewinnen, sondern leer abgehen.«

In den Schlußworten dieses Artikels kommt der augustinisch-anselmianische Gedanke der *fides quaerens intellectus* zum Ausdruck, des Strébens der durch den Glauben erleuchteten und geführten Vernunft nach einer tieferen Einsicht in die Inhalte, in den Organismus und Pragmatismus der Offenbarungswahrheit, ohne daß damit deren Geheimnischarakter angetastet wird. Wie ich anderwärts ausgeführt habe²⁴, hat die Übertragung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs auf die theo-

²⁴ Mittelalterliches Geistesleben, II, München 1936, 35—61: Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, bes. 3—46. — Von den unmittelbaren Schülern des hl. Thomas hat vor allem Remigio de Girolami von Florenz O. P. (†1319) die Gedanken seines Lehrers zur Darstellung gebracht. Vgl. M. G r a b m a n n, a. a. O. 530—546: Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio Girolami († 1319).

²³ *Quodlibetum* IV a. 18.

logische Methode durch den hl. Thomas in keiner Weise zu einer Umbiegung des großen augustinisch-scholastischen methodischen Grundmotivs: Credo ut intelligam geführt, sondern eine Harmonie und Synthese von Glauben und Wissen geschaffen, die durch das Concilium Vaticanum ihre immer geltende Autorisation gefunden hat. Ich habe nach dem Grundsatz: *Divus Thomas sui interpres* diese Texte aus den Werken des hl. Thomas nebeneinander gestellt, von denen das 2. Kapitel unserer Schrift *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* die kürzeste und vielleicht schärfste Formulierung des negativ-polemischen Elementes der theologischen Methode darstellen dürfte.

* * *

Ich kann aus dem Inhalt dieses opusculum selbst nur ein paar Punkte, die von besonderem dogmatischem Interesse sind, herausheben und etwas ausführlicher erörtern. Cap. III: *Utrum in divinis sit accipienda generatio* und cap. IV: *Qualiter in divinis sit accipienda processio Spiritus Sancti a Patre et Filio* richten sich gegen die sarazenische Verzerrung der katholischen Trinitätslehre, indem sie die Geistigkeit des Hervorganges des Sohnes aus dem Vater per modum intellectus und des Hervorganges des Hl. Geistes aus dem Vater und Sohn per modum amoris dartun und zeigen, wie in Gott drei durch innertrinitarische Relationen real verschiedene Hypostasen oder Personen sind und doch nur eine einzige göttliche Wesenheit ist. Der hl. Thomas entwirft hier ein scharfumrissenes Bild von dem, was er besonders in seinen andern Werken vom Sentenzenkommentar über die beiden Summen bis zur Erklärung des Johannesprologs in seiner *Expositio in Evangelium S. Joannis* und bis zum *Compendium theologiae* ausführlicher hierüber geschrieben hat. Man erinnert sich dabei besonders an die ungemein tiefen Darlegungen im 11. Kap. des 4. Buches der *Summa contra Gentiles*, wo er, ausgehend von den Stufen des Lebens, die innertrinitarische Zeugung des Logos darlegt²⁵. Die Ausführungen im 3. Kap. unseres opusculum über die Unterschiede zwischen dem Hervorgang des göttlichen Wortes und unseres verbum mentis gemahnen an die beiden thomistischen opuscula: *De differentia verbi divini et humani* und *De natura verbi intellectus*.

Die drei nächsten Kapitel (IV—VI) wenden sich gegen die sarazenische Entstellung der katholischen Lehre vom Kreuz- und Erlösungstode Jesu. Die Sarazenen ver-

²⁵ Vgl. M. Grabmann, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*, Paderborn 1922.

stehen eben die „tanti mysterii profunditas“ nicht. Um über den Kreuztod Christi nicht verkehrt und irrig zu denken, muß man vor allem auch eine richtige Vorstellung von der Menschwerdung des Sohnes Gottes und deren Ursachen haben. Hierüber handelt das cap. V: *Quae fuit causa incarnationis Filii Dei*. Ich hebe aus diesem Kapitel die eindrucksvollen Sätze darüber heraus, wie die Menschwerdung Christi unsere Gottesliebe entflammt.

»Nichts vermag mehr unsere Liebe zu Gott zu erwecken als die Tatsache, daß das Wort Gottes, durch welches alles gemacht worden ist, unsere menschliche Natur, um sie wiederherzustellen, angenommen hat, so daß ein und derselbe Gott und Mensch ist. Fürs erste zeigt sich, wie sehr Gott den Menschen liebt, darin, daß er für das Heil des Menschen Mensch werden wollte. Nichts vermag ja mehr zur Liebe zu entfachen als die Erkenntnis, daß man geliebt wird. Weiterhin war der Mensch, dessen Intellekt und Wille zum Irdischen und Körperlichen herabgedrückt war, nicht imstande, sich zu dem, was über ihm liegt, leicht zu erheben. Es ist für jeden Menschen leicht, einen andern Menschen zu lieben und zu erkennen; aber die göttliche Hoheit und Majestät zu betrachten und zu ihr durch den gebührenden Liebesaffekt emporgetragen zu werden, das ist nicht Sache aller Menschen, sondern derjenigen, die durch die Hilfe Gottes mit viel Mühe und Arbeit vom Körperlichen zum Geistigen sich erheben. Damit aber für alle der Weg zu Gott offenstehe, wollte Gott Mensch werden, damit auch die Kleinen (*parvuli*, die Unverständigen) Gott erkennen und lieben können und so allmählich zum Vollkommenen voranschreiten. Durch die Menschwerdung Gottes wird dem Menschen auch die Hoffnung verliehen, daß er zur Teilnahme an der vollkommenen Glückseligkeit, die Gott allein von Natur besitzt, gelangen kann. Wenn nämlich dem Menschen versprochen würde, er werde zu einer Glückseligkeit kommen, deren kaum die Engel fähig sind, die in der Anschauung und im Genuß Gottes besteht, so würde er in der Erkenntnis seiner Schwäche dies nicht zu hoffen wagen, wenn ihm nicht von einer anderen Seite die Würde der menschlichen Natur gezeigt würde. Gott schätzt die menschliche Natur so hoch, daß er zu ihrer Rettung und Erlösung Mensch werden wollte, und so hat Gott dadurch, daß er Mensch wurde, dem Menschen die Hoffnung verliehen, daß er dazu gelangen werde, mit Gott durch seligen Genuß geeinigt zu werden. Die Erkenntnis der Würde der menschlichen Natur daraus, daß Gott diese Natur angenommen hat, verhilft dem Menschen auch dazu, daß er den Affekt seiner Liebe keiner Kreatur unterwerfe durch Dämonenkult oder sonstigen Götzendienst oder auch indem er sich unter die körperlichen Geschöpfe durch ungeordneten Affekt herabwürdigt. Es ist nämlich unwürdig, daß der Mensch, nachdem er in der Wertschätzung Gottes eine so hohe Würde besitzt und Gott so nahe ist, daß Gott Mensch werden wollte, an Dinge, die unter Gott stehen, in ungeordneter Weise sich hängt.«

Diese Darlegungen gemahnen uns sogleich an das einzig schöne Kap. 54 des 4. Buches der *Summa contra Gentiles*: *Quod conveniens fuit Deum incarnari* und rücken so unser opusculum in die Nähe dieses Hauptwerkes des Aquinaten.

Das längste Kapitel der Schrift *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, das zugleich auch das dogmatisch inhalt-

schwerste ist, ist *caput VI: Qualiter debet intelligi hoc quod dicitur Deus factus est homo*. Es bringt mit der Benützung der Analogie von der Verbindung von Leib und Seele im Menschen das Geheimnis der *hypostatischen Vereinigung* von Logos und menschlicher Natur im Gott-Menschen unserem Denken näher. Thomas hat hier die Hauptfragen der spekulativen Lehre von der hypostatischen Union wie in einem Brennpunkt vereinigt. Ich greife vor allem diejenigen Sätze dieses Kapitels heraus, die für die Frage nach dem Grunde bedeutsam sind, warum die menschliche Natur Christi keine Hypostase und Person ist, somit nach dem *constitutivum formale* der hypostatischen Union und nach dem realen Fundament der Relation der menschlichen Natur zum Logos:

»In der Vereinigung Gottes mit dem Geschöpf (mit der geschaffenen menschlichen Natur Christi) wird nicht die Gottheit zur menschlichen Natur gezogen, sondern die menschliche Natur von Gott aufgenommen und zwar nicht dazu, daß sie in Gott umgewandelt werde, sondern dazu, daß sie Gott anhänge. Es sind so Seele und Leib Christi durch die Aufnahme in die Verbindung mit Gott Seele und Leib Gottes selbst wie die von der Seele angenommenen Teile des Leibes gewissermaßen Glieder der Seele selbst sind. ... Auf eine unbegreifliche und unaussprechliche Weise ist Gott mit der menschlichen Natur in Christus vereinigt, nicht bloß durch Einwohnung wie bei den Heiligen, sondern auf eine ganz einzigartige Weise, so daß die menschliche Natur eine gewisse Natur des Sohnes Gottes ist und der Sohn Gottes, der von Ewigkeit her die göttliche Natur vom Vater hat, in der Zeit die menschliche Natur durch eine wunderbare Aufnahme aus unserem Geschlecht besitzt. So können alle Teile der menschlichen Natur Teile des Sohnes Gottes selbst genannt werden. Und alles, was jeder Teil der menschlichen Natur im Sohne Gottes tut und leidet, kann dem eingeborenen Worte Gottes zugeteilt werden. Deswegen reden wir ganz richtig von der Seele und vom Leibe des Sohnes Gottes, aber auch von den Augen und Händen des Sohnes Gottes und davon, daß der Sohn Gottes körperlich sieht durch die Sehtätigkeit des Auges und hört durch den Gehörsinn usw. ... Aus dem Vorhergehenden ergibt sich ganz klar, daß der Sohn Gottes sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur hat, die eine von Ewigkeit, die andere durch Aufnahme in der Zeit...

Weil aus der göttlichen und menschlichen Natur nicht eine Natur wegen der Vollkommenheit der göttlichen Natur konstituiert werden kann und weil in dieser Einigung das das Vorzüglichere ist, was von Seite Gottes ist, deshalb folgt ganz deutlich, daß wir das, was von Seite Gottes ist, als dasjenige annehmen müssen, was die menschliche Natur hat und besitzt. Dasjenige aber, von dem wir sagen, daß es durch eine Natur ist, wird *Suppositum* oder *Hypostase* jener Natur genannt wie dasjenige, was die Natur des Pferdes hat und besitzt, als *Hypostase* oder *Suppositum* der Natur des Pferdes bezeichnet wird. Und wenn es sich um eine geistige Natur, die gehabt wird, handelt, dann wird eine solche *Hypostase* Person genannt, wie wir sagen, daß Petrus eine Person ist, weil er die menschliche Natur hat, die eine geistbegabte Natur ist. Weil nun der Sohn Gottes, das eingeborene Wort, in dieser Weise die menschliche Natur durch Aufnahme zu eigen hat und besitzt, deshalb ist auch der Sohn Gottes

die Hypostase, das Suppositum, die Person der menschlichen Natur. Da er von Ewigkeit her die göttliche Natur nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Identität mit derselben hat, deshalb wird er auch Hypostase oder Person der göttlichen Natur genannt, soweit Göttliches durch menschliche Worte sich ausdrücken läßt. So ist denn das eingeborene Wort Gottes Hypostase oder Person von zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, indem es in beiden Naturen subsistiert.

Es erhebt sich nun der Einwand, daß doch die menschliche Natur in Christus kein Akzidenz, auch keine allgemeine Substanz, sondern eine partikuläre Substanz sei, die man Hypostase nennt, daß also in Christus doch zwei Hypostasen seien. Hierauf ist zu erwidern, daß nicht jede partikuläre Substanz Hypostase genannt wird, sondern bloß eine solche, welche nicht von einer höheren und vornehmeren Substanz innegehabt wird (*sed solum illa, quae ab aliquo principaliori non habetur*). Die menschliche Natur in Christus ist kein Akzidenz, sondern eine Substanz und zwar eine konkrete partikuläre Substanz, aber trotzdem keine Hypostase, weil sie von einem Höheren und Vornehmeren, nämlich von dem Worte Gottes angenommen wird (*nec tamen hypostasis dici potest, quia assumitur a principaliori, scilicet a Verbo Dei*). So ist also Christus eins wegen der Einheit der Person oder Hypostase und er kann nicht zwei genannt werden.«

Aus dieser Bestimmung der hypostatischen Union zieht der hl. Thomas die Folgerungen für die Aussageweise des Menschlichen vom Göttlichen und des Göttlichen vom Menschlichen in Christus auf Grund der hypostatischen Union. Diese überaus klare Darstellung der Lehre von der *communicatio idiomatum*, auf die ich nicht weiter eingehen will, füllt den Rest dieses Kapitels aus.

Ich füge ein paar Worte darüber an, wie der vorhergehende Text für die Frage, warum die vollkommene menschliche Natur Christi keine Hypostase und Person ist, zu beurteilen ist. P. Paul Galtier S. J.²⁶ hat die Stelle aus unserem Kapitel, in welchem diese Frage in Form eines Einwandes erörtert wird, zugunsten seiner eigenen These verwertet: „*Quod humana natura in Christo non sit persona, hinc cum S. Thoma et antiqua Ecclesiae traditione reputandum videtur, quod, quamvis sit substantia particularis nec careat ullo positivo quod haberet si non assumeretur, tamen venit in unionem cuiusdam completi substantialem, ideoque impeditur esse ipsa totum nec iam, per se separatim sed in alio perfectiori, scilicet in suo toto, existit*“ (S. Th. III q. a. 2 et 3; a. 5 ad 1^m; cfr. in 3 dist. 6 q. 1 a. 2 ad 5^m).“ P. Galtier führt eine Reihe von einschlägigen Thomastexten im Wortlaut an: III dist. 6 q. 1 a. 2 ad 5^m, III q.

²⁶ De incarnatione et redemptione, Parisiis 1926, 174, 183—188. Vgl. von demselben L'union hypostatique et l'être deux de S. Thomas: Eph ThLov 7 (1930) 425—476 und L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience, Paris 1939. Hier ist im 4. Kap. des 2. Teiles S. Thomas et la question propre de l'unité du Christ (200—227) eingehend die Lehre des hl. Thomas dargestellt und gewürdigt.

4 a. 2 ad 2^m, III q. 2 a. 5 ad 1^m; III q. 2 a. 3 ad 2^m. An die Ausführungen im 6. Kapitel unseres opusculum erinnert besonders die wesentlich später geschriebene Stelle in der Tertia q. 2 a. 5 ad 1^m:

»Ex hac ratione moti videntur qui negaverunt unionem animae et corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam vel hypostasim in Christo inducere, quia videbant quod in puris hominibus ex unione animae ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit, quia anima et corpus sic in eis conjunguntur, ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem ut adjuncta alteri principaliori, quod subsistit in natura ex eis composita. Et propter hoc ex unione animae et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona, sed advenit ipsum conjunctum personae seu hypostasi praeexistenti.«

In der Verwendung der Analogie der Einheit von Seele und Leib zur Verdeutlichung der hypostatischen Union erinnert das 6. Kap. unseres opusculum an das 41. Kap. des 4. Buches der Summa contra Gentiles: Quomodo oporteat intelligere incarnationem Filii Dei. Huius autem admirabilis unionis nullum convenientius exemplum inveniri potest quam unio corporis et animae rationalis (De rationibus fidei cap. 6). In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus (S. c. G. IV, 41). Hier beruft er sich auch auf die aus Augustinus entnommene Stelle im sogenannten Symbolum Athanasianum: „Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.“ Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der hl. Thomas im 6. Kap. der Schrift De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos den Grund, warum die menschliche Natur in Christus keine Person ist, darin sieht, daß diese menschliche Natur vom Logos innegehabt und aufgenommen ist, also in der unendlichen Vollkommenheit, die ihr durch die Vereinigung mit dem Logos zuteil wird. Der hl. Thomas hat später (S. Th. III q. 16 a. 12 ad 2^m) in der klassischen Definition der Person durch Boethius (De persona et duabus naturis 3) das individua substantia näher bestimmt als substantia completa per se subsistens separata ab aliis.

Die Thomistenschule, besonders seit Johannes Capreolus O. P., dem Princeps Thomistarum, welche zwischen individueller Substanz und Existenz einen realen Unterschied annimmt, lehrt, daß die menschliche Natur Christi deshalb keine menschliche Person ist, weil sie der eigenen menschlichen Existenz entbehrt, welche durch die göttliche Existenz des Logos ersetzt wird. Kardinal Cajetan, der nicht bloß zwischen Wesenheit und Existenz, sondern auch zwischen Existenz und Subsistenz einen realen Unterschied annimmt, lehrt, daß die Menschheit Christi deshalb keine menschliche Person ist, weil

sie zugleich der menschlichen Existenz und Subsistenz entbehrt, an deren Stelle die Subsistenz und Existenz des Logos tritt. Einer der neuesten Vertreter dieser Lehre der Thomistenschule, der die Frage geschichtlich und spekulativ sehr gründlich behandelt, P. Parente²⁷, formuliert dieselbe in folgender Thesis: *Unio hypostatica formaliter constituta dicenda est ex eo quod natura humana, individua, integra et perfecta in linea substantiae, esse proprium substantiale seu propriam subsistentiam non habuit, cum ad communicationem personalis esse Verbi in ipso suae creationis momento fuerit.*

Die Lehre von der Einheit des Seins in Christus mit der Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein als seinsmetaphysischem Hintergrund ist ohne Zweifel ein sicherer und wichtiger Bestandteil der Christologie des hl. Thomas von Aquin. Es ist dies auch eine derjenigen Eigenlehren des englischen Lehrers, die auf starken Widerspruch gestoßen sind und zugleich von seinen ältesten Schülern entschieden verteidigt worden sind. Vor kurzem ist ein Werk aus der Feder eines der letzten Schüler aus meiner Münchener Lehrtätigkeit, Dr. Paul Bayerschmidt, erschienen²⁸, das in seinem ersten Teile zum erstenmal die Geschichte dieses Streites um die Lehre von der Einheit des Seins in Christus aus den gedruckten und ungedruckten Quellen lebendig darstellt. Die Frühscholastik als Anbahnerin des Problems, der hl. Albertus Magnus, Entdecker des Problems, Thomas von Aquin, Gestalter des Problems, Heinrich von Gent, Kritiker des Problems, Aegidius von Rom und Gottfried von Fontaines, die im wesentlichen an Thomas sich anschlossen, die Franziskanertheologen und die Lehre von der Einheit des Seins, die thomistische Kritik und die Thomistenschule, das sind die Hauptgesichtspunkte, unter welchem in dem überaus gründlichen Buche die Frage behandelt wird. Auf solche Weise tritt auch in dieser Frage die Lehre des hl. Thomas uns lebendig aus seiner Zeit

²⁷ De verbo incarnato, Romae 1939, 108. Vgl. auch E. Hugon O. P., *Tractatus dogmatici, III. De verbo incarnato*, Parisiis 1920, 60—71 und A. Schütz, *Summarium theologiae dogmaticae*, Budapestini 1935, 245—247. Am ausführlichsten und gründlichsten hat unter den Dogmatikern der Gegenwart wohl A. d'Alès S. J., *De verbo incarnato*, Paris 1930, 187—239 sich mit dieser Frage beschäftigt, die er im Sinne der Thomistenschule (Capreolus) in folgender Thesis beantwortet: *Unio hypostatica Verbi divini cum humanitate non perficitur inhaesione naturae humanae secundum suum esse creatum in Verbo; neque exclusionem alicuius modi physici, qui naturam humanam reparatam constitueret in ratione personae, sed iuxta doctrinam S. Thomae in Scripturae et Patribus solide fundatam, formale unionis hypostaticae consequitur assumptionem naturae humanae ad ipsum Esse incarnatum Verbi divini.*

entgegen. Indessen kann man doch der Anschauung sein, daß die Einheit des Seins in Christus nicht so fast als der Grund, warum die komplette menschliche Natur in Christus keine Hypostase ist, und als das constitutum formale der hypostatischen Union, sondern vielmehr als eine Konsequenz der hypostatischen Union zu betrachten ist. Fr. Diekamp führt denn auch unter den unmittelbaren Folgen der hypostatischen Union an erster Stelle die Einzigkeit des Seins Christi an²⁹. In der Systematik der Tertia steht der hierfür grundlegende Artikel: *Utrum in Christo sit unum tantum esse* (S. Th. III q. 17 a. 2) in dem mit q. 16 beginnenden Abschnitt *De consequentibus unionem quantum ad ea quae conveniunt Christo vel secundum se vel per comparationem ad Deum Patrem vel per comparationem ad nos*.

In unserer Schrift *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* ist vom *unum esse in Christo* überhaupt nicht die Rede, sondern es ist nur gesagt: *Sic ergo Christus est unus propter personae vel hypostasis unitatem nec potest dici esse duo. . . . et sic patet quod per hoc quod dicimus Deum Christum et hominem*. Dem entspricht in der Tertia die Fragestellung: *Utrum Christus sit unum vel duo* (q. 17 a. 1). Übrigens scheint mir zwischen der im 6. Kap. unseres opusculum vertretenen Anschauung, daß die menschliche Natur in Christus deswegen keine Hypostase ist, weil sie von einem Höheren und Vornehmeren, nämlich dem eingeborenen Worte Gottes aufgenommen ist, und der Theorie der Thomistenschule kein allzu großer Unterschied zu sein. Es zeigt sich das auch in den Darlegungen M. J. Scheebens, der sich in der Bestimmung des formalen Grundes der hypostatischen Union ausdrücklich an den hl. Thomas anschließt³⁰.

»Nach dem hl. Thomas muß man einfach sagen: das Band oder der Grund der Union liege hier wie auf natürlichem Gebiete in der Union von Form und Materie, eben in dem formalen Prinzip des durch die Union zu konstituierenden Ganzen, nicht außer ihm oder zwischen ihm und seinem Substrate, es liege also in Logos selbst, welcher die Union dadurch begründe, daß er der Menschheit sein eigenes persönliches Sein mitteile oder zum formalen Prinzip ihrer substantiellen Vollendung werde und durch sich selbst unmittelbar und allein als solches fungiere, so daß beide Glieder nach dem Ausdruck Gregors von Nazianz wie in Einem, so auch durch Eines (*δι' ἐνός*) Eins werden. . . . Wie nach dem Gesagten der formale Grund der hypostatischen Union in der Mitteilung oder Eingießung des Logos selbst

²⁸ P. Bayerschmidt, *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie*, Münster 1941, 14—186.

²⁹ *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, II^o, Münster 1930, 242—247.

³⁰ *Handbuch der katholischen Dogmatik*, II, Freiburg 1878, 977.

in die Menschheit liegt, und so die Grundform derselben nichts anderes ist als das Vollendetwerden der Menschheit durch den Logos, so ist auch die erste formale Wirkung der Union darin zu suchen, daß der Logos mit der Menschheit ein substantielles, näher ein hypostatisches und persönliches Wesen, den Menschen Christus, bildet. Da aber jedes wahrhaft Eine Wesen auch Sein haben muß, das Sein des Ganzen aber wieder durch das Sein des formalen Prinzips so bestimmt wird, daß das materiale Element als im Ganzen enthalten, an jenem Teil hat: so muß sich jene formale Wirkung der hypostatischen Union darin zeigen, daß der Mensch Christus nur Ein Sein, und zwar ein durch das Sein des Logos bestimmtes Sein besitzt, woran die Menschheit, insofern sie in Christus enthalten ist, teilnimmt.«

Im Caput VII: Qualiter sit accipiendum, quod dicitur Verbum Dei passum geht der hl. Thomas auf die von den Sarazenen gegen das Leiden und den Erlösungstod Christi erhobenen Einwände näher ein. Zuerst betont er, daß Christus nicht nach seiner göttlichen, sondern nach seiner menschlichen Natur, die er zu unserem Heil in die Einheit der Person aufgenommen hat, gelitten hat. Auf den Einwand, daß der allmächtige Gott auch ohne das Leiden seines Sohnes das Menschengeschlecht hätte erlösen können, antwortet er durch die Entwicklung der Konvenienzgründe, die gerade diese Form der Erlösung durch Christi Leiden und Tod im Plane der göttlichen Vorsehung als besonders erhaben, sinnvoll und Gottes würdig erscheinen lassen. Diesen gegenüber, die da sagen, alles leite sich von Gott mit Notwendigkeit her, bemerkt er: „Ad eos qui omnia ex necessitate provenire dicunt a Deo, operosius a nobis alibi disputatum est.“ Wir dürfen hier einen Hinweis auf die hierauf bezüglichen Darlegungen in der Summa contra Gentiles (II, 23, 26, 27) sehen. Ich bringe diese Darstellung der Zweckmäßigkeit der Erlösung durch das Leiden und Sterben Christi im deutschen Sprachgewand:

»Wenn jemand die Angemessenheit (convenientiam) des Leidens und Todes Christi in frommer Absicht betrachtet, wird er eine solche Tiefe der Weisheit finden, daß ihm, je weiter er nachdenkt, immer reichere und erhabene Wahrheiten entgegentreten³¹. An erster Stelle ist zu erwägen, daß Christus die menschliche Natur angenommen hat, um den Sündenfall des ersten Menschen wieder gutzumachen. Er mußte deshalb seiner menschlichen Natur nach das tun und leiden, was als Heilmittel gegen die Sünde dienen kann. Die Sünde des Menschen

³¹ Si aliquis ergo convenientiam passionis et mortis Christi pia intentione consideret, tantam scientiae profunditatem inveniet, ut semper aliqua cogitanti plura et maiora semper occurrant. Dieser Satz erinnert an den Anfang von S. c. G. IV 54: Si quis autem diligenter et pie Incarnationis mysterium consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem, quod humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli (1 Cor 1,25): Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus. Unde fit, ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterii manifestantur.

besteht darin, daß er an die körperlichen Dinge sich hängt und die göttlichen Güter beiseite läßt. Es war deswegen entsprechend, daß Christus durch das, was er in seiner menschlichen Natur getan und gelitten hat, den Menschen eine Lehre und ein Beispiel gegeben hat, die zeitlichen Güter und Übel für nichts zu erachten, damit sie nicht durch ungeordnete Affekte in der Hingabe an die geistlichen Güter gehemmt seien. Deshalb hat Christus arme, aber doch in der Tugend vollkommene Eltern sich auserwählt, damit wir uns nicht vornehmer Abstammung und reicher Eltern rühmen. Er hat ein armes Leben sich ausgesucht, um uns die Verachtung des Reichtums zu lehren. Er hat ein Leben ohne Ehren und Würden gelebt, um die Menschen von der ungeordneten Begierde nach Ehren abzuhalten. Er hat Mühsal, Hunger, Durst und Geißeliebe erduldet, damit die Menschen sich nicht dem Vergnügen und der Wollust hingäben und nicht wegen der Härten des Lebens von der Tugend abgezogen würden. Zuletzt hat er den Tod erlitten, damit niemand aus Furcht vor dem Tode die Wahrheit verleugne. Und damit niemand für die Wahrheit einen verächtlichen Tod fürchte, hat Jesus die schmachlichste Art des Todes, den Kreuzestod, gewählt. So war es also konvenient, daß der menschgewordene Sohn Gottes den Tod erduldete, um durch sein Beispiel die Menschen für die Tugend zu begeistern, damit so die Worte des hl. Petrus sich bewahrheiten (1 Petr 2,21): ‚Christus hat für uns gelitten, indem er euch ein Beispiel hinterließ, damit ihr seinen Fußstapfen folget.‘

Dem Menschen ist aber zum Heile nicht bloß ein tugendhafter Lebenswandel, durch welchen die Laster und Sünden beseitigt werden, sondern auch die Erkenntnis der Wahrheit, durch welche die Irrtümer vermieden werden, notwendig. Deswegen war es zur Wiederherstellung des Menschengeschlechtes notwendig, daß das eingeborene Wort Gottes, das unsere menschliche Natur angenommen hat, die Wahrheit in der sicheren Erkenntnis derselben bekräftigte. Der Wahrheit, die durch einen Menschen gelehrt wird, würde nicht eine feste Glaubwürdigkeit zugeteilt werden, weil Menschen täuschen und sich täuschen lassen können, sondern von Gott allein wird ohne jeden Zweifel die Erkenntnis der Wahrheit bekräftigt. Und so war es erforderlich, daß der menschgewordene Sohn Gottes die Lehre der göttlichen Wahrheit vorlegte, um zu zeigen, daß dieselbe göttlicher und nicht menschlicher Herkunft sei. Er zeigte dies durch die Fülle seiner Wunder. Demjenigen, der das tat, was Gott allein tun kann, nämlich Tote erwecken, Blinde sehend machen, dem war zu glauben, daß er durch Gott sprach. Aber weil seine Wunder diejenigen, die anwesend waren, sehen konnten, hat die göttliche Weisheit, damit nicht von den Späteren dieselben als Erdichtung und Täuschung betrachtet werden könnten, als Heilmittel dagegen die Schwäche Christi geboten. Wenn nämlich Jesus in Reichtum, Macht und Ehren gelebt hätte, so hätte man glauben können, daß seine Lehre und seine Wunder durch menschliche Gunst und menschliche Macht Glauben und Annahme gefunden haben. Deshalb hat Jesus, damit das **Werk** der göttlichen Macht offen und unzweifelhaft sich kundgeben kann, alles Verachtete und Niedrige in der Welt sich auserkoren, eine arme Mutter und ein dürftiges Leben, ungebildete Apostel und Jünger, deshalb hat er sich von den Großen und Angesehenen der Welt verwerfen und zum Tode verurteilen lassen. Auf diese Weise zeigte sich klar, daß die Annahme seiner Lehre und seine Wunder nicht menschlicher Gewalt, sondern göttlicher Macht zuzuschreiben sei. Deshalb sind auch im Leben und Leiden Jesu immer menschliche Niedrigkeit und göttliche Hoheit und

Macht miteinander verbunden. Bei seiner Geburt wurde er in Windeln eingehüllt und in die Krippe gelegt, aber auch von den Engeln gepriesen und von den Magiern unter der Führung des wunderbaren Sternes angebetet. Er wird vom Teufel versucht und zugleich von Engeln bedient. Er lebt in Armut und von Almosen, aber er erweckt die Toten zum Leben und macht die Blinden sehend. Er stirbt, an das Kreuz geheftet, und wird den Räubern beigezählt. Aber bei seinem Tode verfinstert sich die Sonne, bebt die Erde, bersten die Felsen, öffnen sich die Gräber und werden die Leiber der Verstorbenen auf-erweckt. Wenn jemand sieht, daß aus diesen Keimen und Anfängen eine so große Frucht herausgewachsen ist, nämlich die Bekehrung der ganzen Welt zu Christus, und trotzdem nach anderen Beweisen und Wunderzeichen, um zu glauben, verlangt, ein solcher ist härter als ein Stein, da doch beim Tode Jesu die Felsen auseinandergesprungen sind. Deswegen sagt der hl. Paulus (1 Kor 1,18): „Denn das Wort vom Kreuze ist zwar denen, die verloren gehen, eine Torheit, uns aber, die gerettet werden, ist es eine Kraft Gottes.“

Es ist aber auch noch zu erwägen, daß nach dem Plane der göttlichen Vorsehung, nach welchem der menschgewordene Sohn Gottes in sich selbst Niedrigkeit und Schwäche erleiden wollte, er auch wollte, daß seine Jünger, die er als die Diener des menschlichen Heiles eingesetzt hat, in den Augen der Welt als niedrig erscheinen. Er hat deswegen nicht Männer von wissenschaftlicher Bildung und vornehmer Herkunft, sondern ungebildete und aus niedrigem Stande herkommende, nämlich arme Fischer auserwählt und ausgesendet, um das Heil der Menschen zu wirken; er hat sie geheißt Verfolgung und Schmach zu erdulden und auch den Tod für die Wahrheit auf sich zu nehmen, damit ihre Predigt nicht als zu irdischem Vorteil gehalten erscheine und damit das Heil der Welt nicht menschlicher Weisheit und Kraft, sondern allein der Weisheit und Kraft Gottes zugeschrieben werde. Es fehlte deshalb auch nicht die wunderwirkende Kraft Gottes ihnen, die für die Welt als niedrig galten. Das war aber für die Wiederherstellung der Menschheit notwendig, daß die Menschen lernten, nicht von sich selbst, sondern von Gott groß zu denken. Das erheischt nämlich die Vollkommenheit der göttlichen Gerechtigkeit, daß der Mensch sich gänzlich Gott unterwerfe, von dem er auch hofft, alles Gute zu erlangen, wie er auch das schon erlangte Gute als Gottes Gabe anerkennt. Dazu, daß sie die zeitlichen Güter dieser Welt verachteten und alle Widerwärtigkeiten bis zum Tode ertrugen, konnten die Jünger Christi auf keine Weise besser angeleitet werden als durch den Tod und das Leiden Christi. Deshalb hat er selbst zu ihnen gesagt (Joh 15,20): „Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen.“

Der hl. Thomas zeigt dann noch, wie auch der *ordo iustitiae* das Leiden und den Tod Christi erforderte, wodurch ja allein die im Ratschluß Gottes verlangte adäquate Genugtuung für die in der Sünde liegende unendliche Beleidigung Gottes geleistet werden konnte: *Oportuit igitur ut esset aliquis homo infinitae dignitatis, qui poenam subiret pro omnibus, et sic condigne satisfaceret pro totius mundi peccatis. Ad hoc ergo unigenitum Dei Verbum verus Deus et Dei Filius naturam humanam assumpsit et in ea mortem pati voluit, ut totum genus humanus pro peccato satisfaciendo purgaret.*

Es ist ein eindrucksvolles Bild, in welchem hier der hl. Thomas die Teleologie, den Sinngehalt, die Zweckmäßigkeit des Leidens und Sterbens Jesu Christi darstellt. Gerade in der Aufrollung von Konvenienzgründen nehmen die so objektiven

unpersönlichen Darlegungen des „Heiligsten unter den Gelehrten und des Gelehrtesten unter den Heiligen“, wie ihn Kardinal Bessarion nennt, auch subjektive Züge an, es spiegelt sich darin etwas vom übernatürlich verklärten Seelenleben des hl. Thomas wider. Gegen Ende seines Lebens hat Thomas in der *Tertia* tiefsinnige und auch tiefinnige Gedanken über die Konvenienz des Leidens Christi entwickelt, zuerst allgemein in q. 46 a. 3: *Utrum fuerit aliquis modus conventior ad liberationem humani generis quam per passionem Christi*, und dann noch im Einzelnen: *Utrum Christus fuerit convenienti tempore passus* (a. 9); *Utrum Christus fuerit convenienti loco passus* (a. 10); *Utrum conveniens fuerit Christum cum latronibus crucifigi* (a. 11)³². In einer recht anschaulich praktischen Form treten uns diese Konvenienzgründe in der *Expositio devotissima Symboli Apostolorum* entgegen. Er gliedert hier dieselben in zwei Gruppen. Die erste Gruppe steht unter dem Gesichtspunkt: *remedium contra peccata*. Wir finden im Leiden Christi ein Heilmittel gegen alle Übel, welche wir uns durch die Sünde zuziehen: gegen die *macula*, gegen die *offensa Dei*, gegen die *infirmitas*, gegen den *reatus poenae* und gegen das *exilium regni*. Der zweite Gesichtspunkt ist das *exemplum*, das Beispiel der Geduld, der Demut, des Gehorsams und der Verachtung der irdischen Dinge. Sehr schöne Gedanken über die Konvenienz des Leidens Christi finden sich auch in seinen Kommentaren zum Matthäus- und Johannesevangelium. Wie sehr der hl. Thomas in dieser Gedankenwelt heimisch war und wie sehr diese Wahrheiten ihn, der doch auf weitesten Strecken seiner Werke, nicht bloß in seinen Aristoteleskommentaren, sich rein philosophischer Spekulation hingibt, fesseln und beschäftigen, ersieht man daraus, daß er sich eigentlich nie wiederholt, sondern immer neue Gesichtspunkte beibringt oder doch die anderswo schon entwickelten Gedanken in neuer Färbung, Formulierung und auch Reihung entwickelt. In der Schrift *De rationibus fidei* hat er, dem Zweck derselben entsprechend, auch ein apologetisches Element eingefügt.

Im kurzen *caput VIII: Qualiter accipiendum, quod fideles accipiunt Corpus Christi* weist er die Angriffe der Sarazenen gegen die hl. *Kommunion* zurück und hebt besonders zur Erklärung der Möglichkeit der *Transsubstantiation* die göttliche Allmacht hervor:

»Wenn aber der Ungläubige behaupten will, daß diese eucharistische Wesenswandlung unmöglich sei, so betrachte er die Allmacht Gottes. Er gibt ja zu, daß durch die Kraft der Natur ein Ding in ein anderes

³² Vgl. hierüber J. M. Vosté O. P., *De Mysteriis Verbi Incarnati. Commentarius in Summam theol. S. Thomae III q. 27—59. Romae 1935.*

verwandelt werden kann der Form nach, wie Wasser in Feuer verwandelt wird, indem die Materie, die vorher dem Wasser zugrundelag, jetzt dem Feuer unterworfen wird. . . Gott, der Schöpfer von Substanz und Akzidenz, kann auch die sinnesfälligen Akzidentien im Sein erhalten, wenn auch deren Substanzen in etwas anderes verwandelt werden. Er kann auch die Wirkungen der sekundären Ursachen durch seine Allmacht ohne dieselben hervorbringen und im Sein erhalten. Wenn aber jemand die göttliche Allmacht nicht anerkennt, dann nehmen wir mit einem solchen in unserem Werke keine Auseinandersetzung auf; wir disputieren vielmehr gegen die Sarazenen und andere, die die göttliche Allmacht bekennen. Andere Geheimnisse dieses Sakramentes der Eucharistie sind hier nicht weiter zu erörtern, weil vor den Ungläubigen „die Geheimnisse des Glaubens nicht ausgebreitet werden dürfen.“

In dieser Schlußäußerung klingt der altchristliche Gedanke der Arkandisziplin nach.

Das wieder ausführliche caput IX: Qualiter est specialis locus ubi animae purgantur, antequam sint beatae ist das einzige Kapitel, in welchem diese Thomasschrift mit den Griechen und Armeniern sich befaßt. Der hl. Thomas wendet sich hier gegen die Behauptung, daß die Seelen nach dem Tode bis zum jüngsten Gericht nicht bestraft und auch nicht belohnt werden. Es ist damit eine Leugnung des Fegfeuers gegeben. In der byzantinischen Theologie hatte schon Photius diesen Zwischenzustand der vom Leibe getrennten Seele gelehrt, ihm folgten Michael Glykas und im 13. Jahrh. Georgios Bardanes, der mit einem Frater Bartholomaeus hierüber disputierte. Da seit Ende 1231 oder Anfang 1232 zwischen den Griechen und Lateinern im Orient über diesen Gegenstand heftig gestritten wurde³³, ist es verständlich, daß der Cantor Antiochenus den wissenschaftlichen Rat des hl. Thomas in dieser Frage einholte. Der hl. Thomas hat auch am Schluß seiner im Auftrage Urbans IV. verfaßten Schrift Contra errores Graecorum den Griechen gegenüber die katholische Lehre vom Fegfeuer aus Texten des hl. Gregor von Nazianz und Theodoret von Cyrus kurz begründet. Am nächsten steht inhaltlich dieses Kapitel von De rationibus fidei dem cap. 91 des 4. Buches der Summa contra Gentiles: Quod animae statim post separationem a corpore poenam vel praemium consequuntur. Am Schlusse dieses Kapitels ist auch bemerkt: Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui purgatorium negant, et dicunt animas ante corporis resurrectionem neque ad caelum ascendere, neque in infernum demergi.

Das 10. und letzte Kapitel: Quod divina praedestinatio humanis actibus necessitatem non imponat richtet sich wider

³³ Vgl. M. Jugie Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, IV, Parisiis 1931, 84—124.

die Sarazenen und „aliae nationes“. Ich bringe zuerst die Ausführungen des hl. Thomas, um daran dann einige Bemerkungen zu knüpfen.

»An letzter Stelle ist zu betrachten, ob durch die göttliche Anordnung oder Prädestination den menschlichen Handlungen Notwendigkeit auferlegt wird. In dieser Frage ist mit Vorsicht voranzugehen, damit die Wahrheit verteidigt und der Irrtum vermieden werde. Irrig ist es zu sagen, daß die menschlichen Handlungen und Geschehnisse dem Vorherwissen und der Anordnung Gottes nicht unterliegen. Nicht weniger irrig ist die Behauptung, daß durch das Vorherwissen und die Anordnung Gottes den menschlichen Handlungen Notwendigkeit aufgezwungen wird. Es würde dadurch die Freiheit des menschlichen Willens, die Wohltat sich zu wiederholen, die Nützlichkeit der Gesetze, die gewissenhafte Sorge recht zu handeln und die Gerechtigkeit der Belohnung und der Strafe beseitigt. Es ist hier zu erwägen, daß Gott auf eine ganz andere Weise Wissen von den Dingen hat als der Mensch. Der Mensch ist nämlich der Zeit unterworfen und deshalb erkennt er die Dinge zeitlich, das eine um sich blickend als gegenwärtig an, anderes sich erinnernd als vergangen, wieder anderes vorausschauend als zukünftig: Gott aber steht über dem Abfluß der Zeit und sein Sein ist ewig. Deshalb ist seine Erkenntnis nicht zeitlich, sondern ewig. Es verhält sich aber die Ewigkeit zur Zeit wie das Unteilbare zum ununterbrochen sich Fortsetzenden. In der Zeit findet sich nämlich eine gewisse Verschiedenheit der Teile, die nach dem Früher und Später aufeinanderfolgen, wie in der Linie sich verschiedene nach ihrer Lage aufeinander geordnete Teile finden. Die Ewigkeit jedoch hat kein Früher und kein Später, weil die ewigen Dinge der Veränderung nicht unterstehen. Und so ist die Ewigkeit ganz zumal, wie auch der Punkt keine nach ihrer Länge verschiedene Teile hat.

Der Punkt kann aber in einem doppelten Verhältnis zur Linie betrachtet werden. Auf eine Weise als in der Linie selbst, sei es am Anfang, sei es in der Mitte, sei es am Ende enthalten; auf eine andere Weise als außerhalb der Linie seiend. Der innerhalb der Linie befindliche Punkt kann nicht allen Teilen der Linie zugegen sein, sondern man muß in den verschiedenen Teilen der Linie verschiedene Punkte bezeichnen. Hingegen steht nichts dagegen, daß der Punkt, der außerhalb der Linie ist, auf gleiche Weise alle Teile der Linie hinter sich sieht (respicit), wie das beim Kreis sich zeigt, dessen Mittelpunkt, da er unteilbar ist, auf gleiche Weise alle Teile der Peripherie gleichsam anblickt. Es sind alle Teile der Peripherie ihm gegenwärtig, wenn auch ein Teil dem anderen gegenwärtig ist. Dem Punkt, der in der Linie enthalten ist, gleicht der Augenblick (instans), der eine Grenze (terminus) der Zeit ist. Derselbe ist nicht allen Teilen der Zeit zugegen, sondern es werden in den verschiedenen Teilen der Zeit verschiedene Augenblicke bezeichnet. Dem Punkte aber, der außerhalb der Linie ist, nämlich dem Kreismittelpunkt, ist auf eine gewisse Weise die Ewigkeit ähnlich, die weil einfach und unteilbar den ganzen Ablauf der Zeit in sich befaßt. Jeder Teil der Zeit ist in ihr in gleicher Weise gegenwärtig. So steht auch Gott, der von der Höhe der Ewigkeit (de aeternitatis excelso) auf alles herablickt, über dem ganzen Verlauf der Zeit und schaut alles, was in der Zeit entsteht, als gegenwärtig. Gleichwie nun, wenn ich den Sokrates sitzen sehe, meine Erkenntnis hievon unfehlbar und gewiß ist und doch daraus dem Sokrates keine Notwendigkeit zu sitzen auferlegt wird, so schaut auch Gott alles, was für uns Vergangenes, Gegen-

wärtiges und Zukünftiges ist, als gegenwärtig und erkennt es unfehlbar und gewiß, ohne daß deswegen den kontingenten (nicht mit Notwendigkeit daseienden) Dingen eine Notwendigkeit der Existenz auferlegt wird.

Wir können zur Veranschaulichung uns noch eines anderen Beispiels bedienen, wenn wir den Abfluß der Zeit mit dem Vorüberziehen auf einem Wege vergleichen. Wenn jemand auf einem Wege sich befindet, auf dem viele vorübergehen, so sieht er zwar diejenigen, die vor ihm sind; die aber nach ihm des Weges daherkommen, kann er mit Gewißheit nicht erkennen. Wenn aber jemand an einem erhöhten Ort sich befindet, von dem aus er den ganzen Weg überblicken kann, dann sieht er zugleich alle, welche auf diesem Wege vorübergehen. So kann auch der Mensch, der in der Zeit sich befindet, nicht den ganzen Verlauf der Zeit zugleich schauen; er sieht nur das, was vor ihm steht, nämlich das Gegenwärtige und etwas vom Vergangenen; aber das, was geschehen wird, kann er mit Sicherheit nicht erkennen. Gott aber schaut von der Höhe seiner Ewigkeit als gegenwärtig alles, was im ganzen Verlauf der Zeit geschieht, ohne daß dadurch den kontingenten Dingen eine Notwendigkeit auferlegt wird.

Wie nun das göttliche Vorherwissen den kontingenten Dingen keine Notwendigkeit auferlegt, so auch nicht seine Anordnung (*ordinatio*), wodurch er vorausschauend alles ordnet. Er ordnet nämlich die Dinge so, wie sie tätig sind. Seine Anordnung hört nämlich nicht auf, sondern was er durch seine Weisheit ordnet, das führt er durch seine Macht aus. In der Tätigkeit der göttlichen Macht ist das ins Auge zu fassen, daß Gott in allen Dingen wirkt und die einzelnen Dinge gemäß ihrer Eigenart zu den Akten hinbewegt, so daß auf Grund der göttlichen Bewegung die einen Dinge mit Notwendigkeit ihre Handlungen vollbringen, wie dies bei den Bewegungen der Himmelskörper zutage tritt, die anderen Dinge auf kontingente Weise, indem sie zuweilen in ihrer eigentümlichen Tätigkeit versagen, wie dies bei den Betätigungen der zerstörbaren Dinge sich zeigt. Der Baum ist nämlich zuweilen am Fruchtbringen, das animalische Wesen an der Zeugung behindert. So trifft die göttliche Weisheit in allen Dingen ihre Anordnung, daß das Geordnete gemäß der Art und Weise der ihm eigentümlichen Ursachen in Erscheinung tritt. Es entspricht aber der eigentümlichen Wesensart des Menschen, daß er frei handelt, nicht gezwungen, weil seine vernünftigen Seelenkräfte Gegenteil gegenüberstehen. So ordnet also Gott die menschlichen Handlungen so, daß dieselben nicht der Notwendigkeit unterliegen, sondern aus der Freiheit des Willens hervorgehen.«

In diesem sehr beachtenswerten Kapitel, das ich ganz bringen zu müssen glaubte, werden dem Adressaten, dem Cantor Antiochenus, hauptsächlich zwei Wahrheiten an die Hand gegeben, um sich mit seinen Gegnern, den Sarazenen, auseinanderzusetzen. Es wird hier zuerst ausführlich der Ewigkeitscharakter der göttlichen Erkenntnis im Unterschied zur zeitgebundenen menschlichen Erkenntnis betont, wonach für Gott keine Vergangenheit und Zukunft, sondern nur Gegenwart ist. Auf diese Weise legt das göttliche Vorauswissen den kontingenten Dingen keine Notwendigkeit auf. Das geschieht aber auch nicht durch die göttliche Anordnung und die Ausführung dieser Anordnung, da die göttliche Be-

wegung alle Dinge gemäß der Natur derselben bewegt, so daß die einen Dinge mit Notwendigkeit ihre Tätigkeit vollziehen, die anderen auf kontingente Weise. So hat auch diese göttliche Anordnung zur Folge, daß die menschlichen Handlungen nicht der Notwendigkeit unterstehen, sondern aus freier Willensentscheidung hervorgehen. Der hl. Thomas schließt dieses Kapitel und das ganze opusculum mit den Worten: „Haec igitur quae sunt ad praesens, visa sunt de propositis quaestionibus conscribenda, quae tamen alibi diligentius pertractata sunt.“ Man wird hier auch in erster Linie an die Summa contra Gentiles denken müssen, wo l. 1 c. 64—71 die Probleme des göttlichen Erkennens und auch Vorauswissens eingehend erörtert werden.

Der hl. Thomas hat diesen Ewigkeitscharakter des göttlichen Wissens und Vorauswissens an zahlreichen Stellen seiner Werke unterstrichen. Ich bringe hier zuerst den Text seiner Summa theologica (I q. 14 a. 13):

»Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse: aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt; sed quia eius intuitus fertur super omnia ab aeterno, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui sua praesentialitate; et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.«

Ich bringe noch Stellen aus Werken des hl. Thomas, die in der letzten Zeit seines Lebens geschrieben sind: In seinem Kommtar zu Perihermeneias, den wir in seine zweite Pariser Lehrperiode verlegen dürfen, schreibt er³⁴:

»Sed Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subiacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem eius intuitum, et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur secundum quod est in seipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad eius intuitum, prout est in solo ordine suarum causarum, quamvis et ipsum ordinem causarum videat; sed omnino aeternaliter videt unumquodque eorum quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in sua causa. Ex hoc autem quod homo videt Socratem sedere, non tollitur contingentia, quae respicit ordinem causae ad effectum: tamen verissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere dum sedet, quia unumquodque, prout est in seipso, jam determinatum est. Sic igitur relinquatur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia, quae fiunt in tempore, et tamen ea,

³⁴ Vgl. über diese Texte Ch. Boyer S. J., Providence et liberté dans un texte de S. Thomas (in Perihermeneias, lib. 1,9, lect. 13,14): Greg 19 (1938) 194—209.

quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter« (lib. 1 lect. 14).

In seinem Briefe an den Abt Bernardus Ayglerius von Montecassino, der in der Fastenzeit 1274, also kurz vor dem Tode des Heiligen geschrieben ist³⁵, wird auch diese Frage behandelt und am Schluß zusammenfassend bemerkt:

»Sed Deus sicut liber est ab omni motu, secundum illud Malachiae: Ego Dominus et non mutor: ita omnem temporis successionem excedit; nec in eo inveniuntur praeteritum et futurum, sed praesentialiter omnia futura et praeterita ei adsunt, sicut ipse Moysi famulo suo dicit: Ego sum qui sum. Eo ergo modo ab aeterno praescivit hunc tali tempore moriturum, ut modo nostro loquimur, cum tamen eius modo dicendum esset, videt eum mori, quomodo ego video Petrum sedere, dum sedet. Manifestum est autem, quod ex hoc, quod video aliquem sedere, nulla ingeritur ei necessitas sessionis. Impossibile est haec duo simul esse vera, quod video aliquem sedentem, et ipse³⁶ non sedeat. Similiter non est possibile, quod Deus praesciat illud esse futurum et illud non contingat.«

Diese thomistische Lehre von dem Ewigkeitscharakter des göttlichen Wissens und Vorauswissens ist auch für die Frage nach dem Medium des göttlichen Vorauswissens des kontingent Zukünftigen verwertet worden. Freilich mache ich dabei die Beobachtung, daß die ausführlichen Darlegungen des Heiligen im Schlußkapitel seiner Schrift *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* fast gar nicht berücksichtigt werden. Bischof Laurentius Janssens O. S. B. hat seiner Erklärung zu S. Th. I q. 14 a. 13: *Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium* eine ausführliche *Dissertatio de aeternitate Dei tamquam unico medio in quo Deus infallibili cognitione omnia futura contingentia praenoscit*³⁷ eingefügt. Er untersucht hier eingehend eine Reihe von Thomas-Texten (S. c. G. I c. 64—71, I Sent. dist. 38, De Ver. q. 2 a. 12., S. Th. I q. 14 a. 13 usw.), ohne aber unser opusculum und den Perihermeneiascommentar heranzuziehen und formuliert auf Grund dieser Textanalysen die Lehre des hl. Thomas in dreizehn Sätzen, deren letzter zu-

³⁵ Vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster 1931, 326—329. — Die einzige Handschrift dieses Briefes des hl. Thomas im Cod. 82 der Bibl. abbaziale von Montecassino ist kein Autograph. Vgl. M. Grabmann, Die Autographe von Werken des hl. Thomas von Aquin: *HistJb* 1940, 514—537, bes. 533—535. Eine inhaltliche Bearbeitung des Briefes gibt Giovanni de Luca, *San Tommaso d'Aquino mirabilmente compendia in tradizione nella infallibile praescienza di Dio e l'umana liberta: La scienza e la fide* 101 (1876) 177—191, 406—499.

³⁶ Bis hierher reicht der Text bei Mandonnet, der diesen Brief in *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia, III, Parisiis* 1927, 249—251 ediert hat. In der sehr schwer leserlichen Handschrift folgen noch einige Sätze.

³⁷ *Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatum. Tractatus de Deo uno. Pars altera* (I. — Q. XIV—XXVI), Friburgi Brisgoviae 1900, 110—144.

sammenfassender lautet: *Unica igitur formalis ratio, qua Deus omnia futura contingentia, praesertim libera, in proprio esse intuetur, est aeternitas.* Diese Thomasdeutung hat vor allem bei Vertretern der Thomistenschule keine Zustimmung gefunden. *P. Parente* bemerkt über dieselbe³⁸: *At haec sententia, si praescinditur a volitione divina, vel parum explicat vel rein-cidit in sententiam eorum, qui tenent Deum promere scientiam suam ex ipsis creaturis.* Dann fährt *Parente* fort: *Sane valde mirum est ipsum [S. Thomam] confugere ad praesentialitatem divinam, ut explicet praescientiam futurorum, item in aliis operibus Ver. q. 2 a. 12, Quodl. XII a. 3, S. c. G. I, 67.* Dann weist *Parente* darauf hin, daß *Thomas* häufig das göttliche Wissen mit der göttlichen Kausalität verbinde. Indessen sieht *Parente* doch auch in dieser *praesentialitas* ein *Medium* des göttlichen Erkennens. Er trifft folgende Unterscheidungen: *Deus actus liberos cognoscit*

quoad actualitatem essendi in sua essentia volente — efficiente

quoad specificationem essentialem — operativam in sua essentia exemplante

quoad contingentiam futurationis in sua essentia aeterna seu praesentialitate.

J. Van der Meersch stellt folgende These auf³⁹: *Omnes creaturas in quolibet temporis differentia existentes cognoscit Deus ut praesentes in sua aeternitate und gibt dazu folgende Erklärung: „Ratio propria, qua Deus cognoscit res ut existentes, est sua volitio, qua decernit res esse; in hoc porro volitione sua cognoscit Deus res secundum illud esse reale quod intra causas suas quaecumque habent; sic igitur cognoscit Deus res ut sibi praesentes. Quum autem divina volitio sit aeterna, ideo in sua aeternitate cognoscit Deus res ut praesentes.“* *Fr. Diekamp*⁴⁰ äußert sich hierüber also: „Wenn der hl. *Thomas* dort, wo er von der Voraussicht der freien zukünftigen Handlungen spricht, mit Vorliebe auf die Gegenwart dieser Handlungen in der Ewigkeit Gottes zurückgreift, so will er die Ewigkeit keineswegs als *medium* in quo der göttlichen Voraussicht hinstellen, sondern er will auf diese Weise einerseits die untrügliche Sicherheit des göttlichen

³⁸ *De Deo uno, Romae 1938, 248.*

³⁹ *Tractatus de Deo uno et trino, 330.*

⁴⁰ *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, I^o, Münster 1939, 206.* Vgl. auch *Buonpensiere O. P. Commentaria in I. P. Summae theologiae S. Thomas Aquinatis a. Q. I ad Q. XXII, Romae 1900, 635—637* und *R. Garrigou-Lagrange O. P., De Deo uno. Commentarium in Primam Partem S. Thomae, Parisiis 1938, 357—359.*

Erkennens und dessen höchste Klarheit und anderseits die Vereinbarkeit der Freiheit unseres Handelns mit der untrüglichen Sicherheit des göttlichen Vorherwissens besonders deutlich machen. Thomas weicht dadurch von der Lehre, daß die göttlichen Dekrete das *medium in quo* göttlichen Vorauswissens sind, nicht im geringsten ab, sondern setzt sie vielmehr voraus.“

Ich greife noch zu den Scholien, die *P. Ignatius Jeiler O. F. M.* der monumentalen Bonaventuraausgabe von Quaracchi eingefügt hat und die eine bisher noch nicht genügend ausgefüllte, höchst wertvolle Fundgrube der Dogmengeschichte der Scholastik darstellen. Im Scholion zu I dist. 39 a. 2 q. 3⁴¹: *Utrum Deus cognoscat universa praesentia* unterscheidet er hier zweierlei: fürs erste, wie diese *praesentia* zu verstehen sei, und fürs zweite, ob diese *praesentia* für Gott die *ratio cognoscendi res creatas* sei. Bezüglich der ersten Frage bemerkt er, daß Petrus Johannes Olivi und Johannes Duns Scotus gegen die Anschauung des hl. Thomas in S. Th. 1 q. 14 a. 13 Stellung genommen haben, und gibt dann folgende Würdigung der thomistischen Lehre: „*Nihilominus sententiam S. Thomae recte intellectam, verissimam Deoque dignissimam reputamus et omnino conformam doctrinae S. Augustini, S. Gregorii, S. Anselmi et S. Bonaventurae. Tota difficultas versatur circa rectam intelligentiam huius profundae positionis.*“ P. Jeiler bringt dann eine sehr tiefe und zugleich auch lichtvolle Erklärung dieser Lehre, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. In Bezug auf die zweite Frage schreibt er:

»*Quoad secundam quaestionem, utrum haec praesentialitas Deo sit ratio cognoscendi futura contingentia, non defuerunt, qui nodum difficultatum, quae sunt circa praescientiam divinam, ita solvi posse putarent, inter quos numerantur etiam Salmanticenses. Ipse S. Thomas saepius istam rationem profert, quam Scotus nititur evertere. Communius autem sententia S. Thomae aliter explicatur, nempe quod ipse istam rationem non a priori tamquam unicum et proprium medium in quo statuere velit, sed quod potius a posteriori supposita iam praesentia, inde sumat optima argumenta, ut manuducat ad intelligendum, praescientiam Dei esse intuitivam, infallibilem, immutabilem, nec ipsum contingentiae rerum derogare. Hoc inter alia insinuant verba (Summa c. Gent. I. c. 67 in princ.): ‚Ex his autem iam aliquantulum patere potest, quod contingentium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desinunt.‘ Et revera si scientia Dei non est ut nostra a rebus, sed potius ad res, ista praesentialitas rerum, saltem sola, non potest esse propria ratio divinae praescientiae.*«

Aus den Scholien P. Jeilers fällt reiches Licht auf die Lehre des hl. Thomas und des hl. Bonaventura zugleich.

⁴¹ S. Bonaventurae Opera omnia edita studio et cura Collegii a S. Bonaventura, Tomus I, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882, 695—697.

Die Lehre des hl. Thomas von dem Ewigkeitscharakter des göttlichen Wissens und Vorauswissens kann auch losgelöst von der Frage von dem *medium in quo* des göttlichen Erkennens betrachtet werden. Es würde sich wohl verlohnen, alle Texte, in denen in den Schriften des Heiligen hiervon die Rede ist und zu denen das meist übersehene 10. Kapitel des *opusculum De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* nicht an letzter Stelle gehört, zu untersuchen und zu den parallelen Lehren anderer Scholastiker des 13. Jahrh. und besonders auch der ältesten Schüler des hl. Thomas in Beziehung zu bringen. Es hat auch M. J. Scheeben die Lehre von der ewigen Gegenwartigkeit der göttlichen Erkenntnis für sich getrennt von der Darstellung der göttlichen Erkenntnis der freien Handlungen der Geschöpfe beleuchtet⁴². Auch die byzantinische Dogmatik hat, wie P. Hildebrand Beck O. S. B. in seinem grundlegenden Werk dargetan hat, den ewigen, zeitlosen Charakter des göttlichen Erkennens gelehrt: „Näherhin läßt sich Gottes Vorauswissen als zeitlose (*ἀχροτόωτος*) bezeichnen. Für Gott gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern nur eine ewige Gegenwart, und dies nicht nur für sein Wollen und Wirken, sondern auch für seine Erkenntnis: Gott sieht die Zukunft als Gegenwart. Matthäus Kamariotes bemerkt darum auch mit Recht, daß es schon eine vermenschlichte Sprechweise bedeute, wenn man bei Gott von einem Vorauswissen rede, ein Vorauswissen setze eben eine Zukunft voraus“⁴³.

Es reiht sich die Schrift *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* in die Literatur der mittelalterlichen polemisch-apologetischen Auseinandersetzung mit Griechen und Mohammedanern⁴⁴ ein. Wir wissen nicht, welchen Gebrauch der Cantor von Antiochien davon gemacht und welchen Erfolg er damit gehabt hat. Aber dieses Schriftchen, das ein Schmuckkästchen schöner und tiefer Gedanken über Grundwahrheiten des Glaubens in lichtvoller Fassung darbietet, reicht über die geschichtliche Zeitgrenze einer Gelegenheits- und Streitschrift hinaus. Auch in seinen kleinen Schriften tritt uns der hl. Thomas, wie ihn der Dominikanergeneral Franz Sylvestris von Ferrara in der Widmung seines klassischen Kommentars zur *Summa contra Gentiles* an Papst Clemens VII. nennt, auf weiten Strecken als *omnium horarum homo* entgegen.

⁴² Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg 1873, 632—634.

⁴³ Vorsehung und Vorbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner: *Orientalia Christiana Analecta* 114, Rom 1937, 216 f.

⁴⁴ Vgl. B. Altaner, Die antiislamitische Polemik: *HistJb* 1935.