



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

## **Universitätsbibliothek Paderborn**

### **Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin**

**Grabmann, Martin**

**Paderborn, 1922**

[urn:nbn:de:hbz:466:1-51778](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-51778)

*Die Idee des Lebens  
in der Theologie  
des hl. Thomas von Aquin*

Von

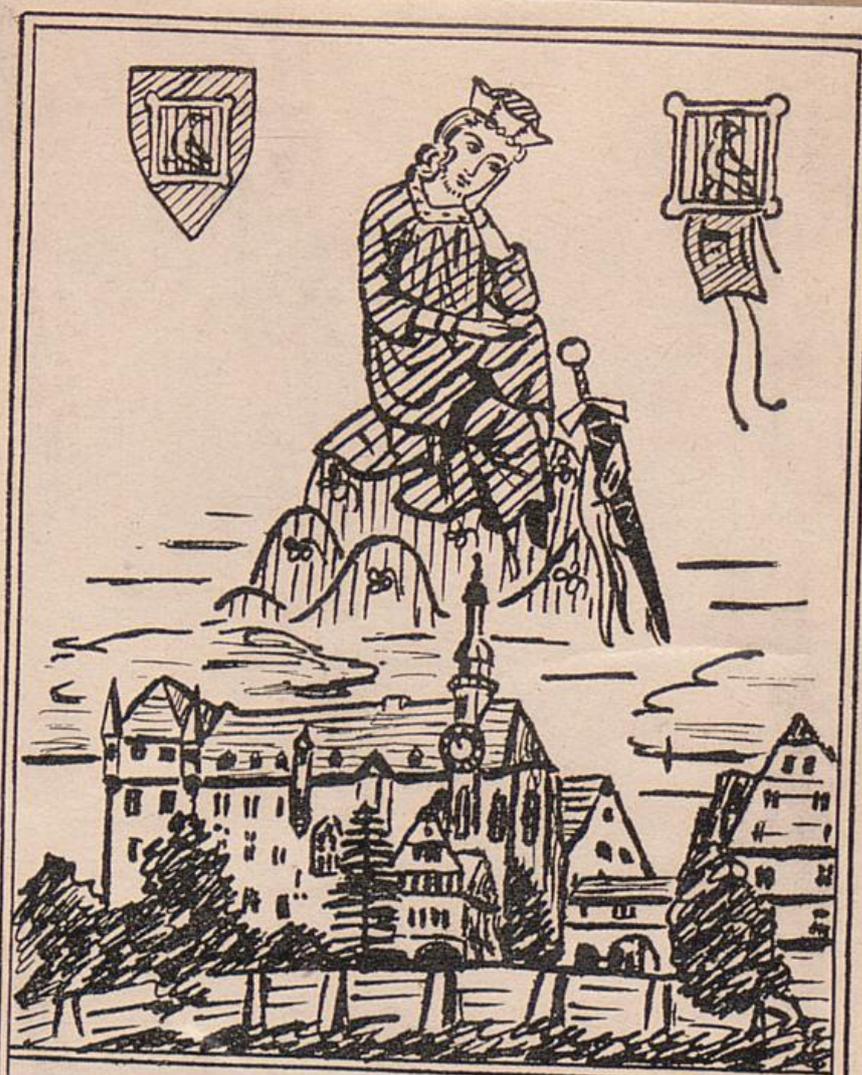
*Dr. Martin Grabmann,*

*o. Professor an der Universität München*

*Paderborn 1922*

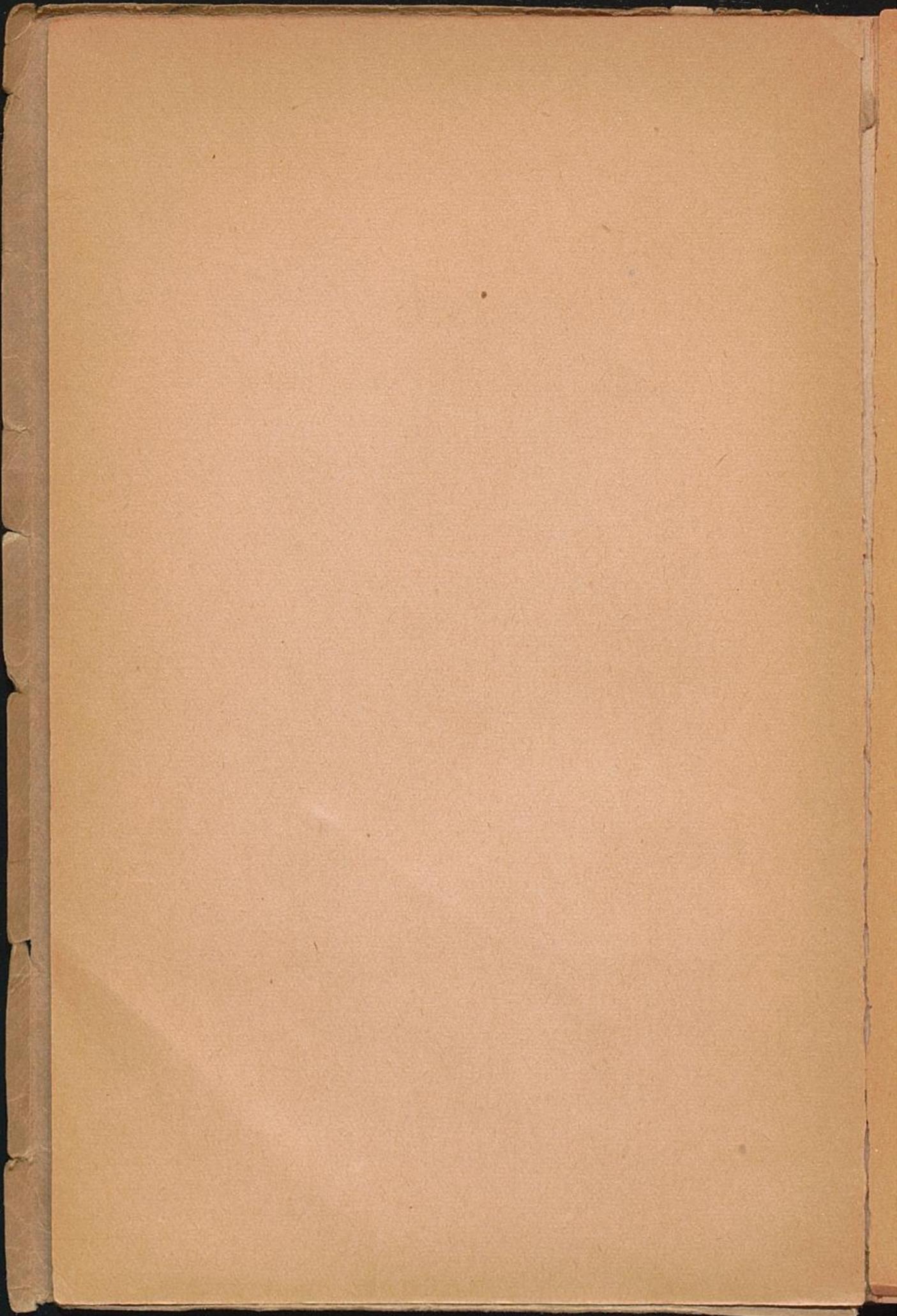
*Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh*

JAGR  
1081



Ludwig Wolff

1.20



*Die Idee des Lebens  
in der Theologie  
des hl. Thomas von Aquin*

Von

*Dr. Martin Grabmann,*

*o. Professor an der Universität München*

*Paderborn 1922*

*Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh*



**Imprimatur.**

Paderbornae, die 14. m. Novembris 1921.

**Vicariatus Generalis**

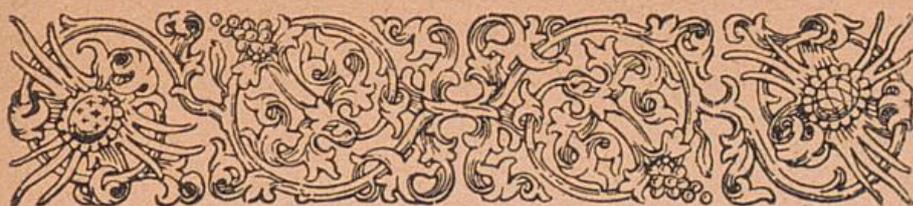
Rosenberg.

02  
M  
62129



77 / 35 289

~~11  
7 A G R  
1081~~



## *I. Einleitung.*

### *Theologie und Leben.*

Wenn wir die beiden Begriffe Theologie und Leben in ihrem Zusammenhang betrachten, so denken wir zunächst an den Lebenswert der theologischen Erkenntnisse und Wahrheiten. Man möchte meinen, daß dieser Lebenswert, dieser Einfluß auf die Lebensgestaltung, vor allem und in erster Linie nur der praktischen Theologie zukommt, welche unmittelbar die Formen und Funktionen der Seelsorge zum Gegenstand hat. Und doch wenn wir tiefer blicken, müssen wir auch der spekulativen Theologie, sowohl der spekulativen Dogmatik wie auch der spekulativen Moral, jenen wichtigen Einfluß auf das Leben zuerkennen, der eben aus tief und klar erfaßten großen Ideen hervorgeht. Aufgabe der spekulativen Theologie ist es, die Inhaltlichkeit und den Wahrheitsreichtum der Offenbarungslehre zu

ergründen, die Gesetz- und Zweckmäßigkeiten der übernatürlichen Werke Gottes aufzuhellen, in den Organismus und Pragmatismus, in das τέλος der Mysterien des Christentums einzudringen, den Offenbarungsinhalt nach seinem Ideengehalt in seinen Folgerungen und Zusammenhängen zu einer großen Einheit der übernatürlichen Weltanschauung zusammenzuordnen, die sich wiederum auf der festgefügtten theistischen Metaphysik, der Weltanschauung des Übersinnlichen aufbaut. Die spekulative Theologie, die Summa theologiae, wie sie beim hl. Thomas von Aquin ihre höchste Vollendung gefunden hat, gibt nun dadurch, daß sie eine tiefere Erkenntnis der Mysterien des Christentums vermittelt, dem christlichen Denken große, fruchtbare, zum Leben drängende Ideen und dem christlichen Tugendleben feste Ziele und mächtige Motive, sie wird von selbst zur Theologia mentis et cordis. In der Geschichte der Theologie zeigt sich fort und fort der innere und innige Zusammenhang zwischen Seinsmetaphysik, spekulativer Dogmatik und Mystik, ein Zusammenhang, der bei Augustinus, Bonaventura, namentlich Thomas von Aquin und in neuerer Zeit bei Scheeben, „wohl dem spekulativ begabtesten der deutschen Theologen der neuesten Zeit“,<sup>1</sup> zutage getreten ist.

<sup>1</sup> Funk-Bihlmeyer, Lehrbuch der Kirchengeschichte<sup>7</sup>, Paderborn 1921, 999.

Es wird gegenwärtig aus dem Kreise hervorragender Thomisten, wie Garrigou-Lagrange und Gardeil, auch einer spekulativen Vertiefung der Moraltheologie das Wort geredet, die in inniger und warmer Fühlung mit der Dogmatik einen tieferen Einfluß auf das christliche Leben gewinnt und durch eine tiefe Auffassung der Gnade, der christlichen Tugenden und der Gaben des Heil. Geistes zu einer Prinzipienlehre der katholischen Aszetik und Mystik sich gestaltet.<sup>1</sup> Als das ideale Vorbild wird von diesen Theologen mit Recht auf die *Secunda* der theologischen Summa des heil. Thomas hingewiesen, die schon von seinen Zeitgenossen als seine imposanteste wissenschaftliche Leistung gewertet wurde und die im Laufe der Jahrhunderte die Höhenwege, die zum christlichen Vollkommenheitsideal aufwärts führen, hell erleuchtet hat.<sup>2</sup>

Die Theologie wird um so höheren Lebenswert besitzen, wird um so fruchtbarer für das Leben sein, je mehr ihr Inhalt sich uns als Leben enthüllt und so in uns wieder Leben entfacht. Und

---

<sup>1</sup> B. Garrigou-Lagrange O. Pr., *Objet et méthode de la théologie mystique. La vie spirituelle I* (1919/20) tom. 1, 8 ff. A. Gardeil O. Pr., *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1910, 344 ff.

<sup>2</sup> Vgl. M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg 1919, 94 ff.

in der Tat, die spekulative Theologie hat zum Inhalt das Leben. Als Inhalt der Moralthologie, als Thema seiner *Secunda* bezeichnet der heil. Thomas *motus rationalis creaturae ad Deum*, die aus der übernatürlichen Gnade und zugleich aus dem Innersten unserer Seele hervorgehende Hinbewegung zu Gott. Ein französischer Theologe der Gegenwart, D'Herbigny S. I., findet in der Idee des Lebens auch den Grundgedanken der Dogmatik.<sup>1</sup> Die Gottes- und Trinitätslehre ist ihm die Lehre vom Vater, Sohn und Hl. Geist dem einen lebendigen Gott. Die Lehre von der Schöpfung und von der Begründung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung ist die Lehre von Gott, der zur Teilnahme an seinem Leben erhebt, während die Lehre vom Sündenfall und von der Erbsünde den Verlust dieses göttlichen Lebens behandelt. Die Inkarnationslehre ist die Theologie von der Wiederherstellung dieses göttlichen Lebens durch den Gottmenschen Jesus Christus, der in der Kirche, seinem lebendigen mystischen Leibe, zur Teilnahme am göttlichen Leben beruft. Die Gnaden- und Sakramentenlehre hat die Vorbereitung, Begründung und Entfaltung dieses göttlichen Lebens in den einzelnen Seelen zum Gegenstande. In der Eschatologie

<sup>1</sup> D'Herbigny S. I., *L'étude théologique de la vie divine. Recherches de la science religieuse* XI (1920), 137—169.

wird die ewige Vollendung dieses göttlichen Lebens gezeigt.

Ich will in den folgenden Darlegungen die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin, der seine Theologie nicht bloß gedacht, sondern auch gelebt hat, näher verfolgen. Es sind zwei große Hauptgedanken, in welche wir die Theologie des Lebens bei Thomas zusammenfassen können: das innere Leben des dreieinigen Gottes und die Teilnahme an diesem göttlichen Leben durch die Gnade, das göttliche Leben in Gott und das göttliche Leben in uns.



## II. Das innere Leben des dreieinigen Gottes.

1. Der hl. Thomas hat den Begriff des Lebens mit der ihm eigenen lichtvollen Klarheit in der Ableitung von Begriffen entwickelt und diesem Lebensbegriff eine solche Weite und Tiefe gegeben, daß er nicht bloß auf das organische Leben, sondern auch auf das menschliche Geistesleben anwendbar ist und in einem analogischen Sinne auch auf Gott übertragen werden kann.<sup>1</sup> Der hl. Thomas hat auch hier die aristotelischen Gedanken selbständig weitergedacht und für die philosophische wie auch theologische Spekulation frucht-

---

<sup>1</sup> Zur Lehre des hl. Thomas vom Leben vgl. Xantes Mariales O. Pr., *Bibliotheca interpretum ad universam Summam Theologiae D. Thomae Aquinatis*, tom. III, controvers. 10, cap. 2 (in S. Th. I qu. 18), Venetiis 1638. A. Thiéry, *Psychologie naturelle*, Louvain 1901, 127 ff. Fragnas, *Concepto de la Vida en sus manifestaciones segun la doctrina de S. Tomás*, Salamanca 1902. E. Hugon O. Pr., *Cursus philosophiae thomisticae III*, Paris 1903, 7—26. Über den Begriff des Lebens in der Scholastik überhaupt vgl. Cl. Baeumker, *Witelo*, Münster 1908, 504 ff.

bar gemacht. Er hat seine Lebensdefinition nicht auf der schwerverständlichen Begriffsbestimmung des Liber de causis aufgebaut, wie sich diese bei Alfredus Anglicus, im Liber de intelligentiis, bei Bonaventura und Petrus von Tarantasia u. a. verwertet findet, er hat vielmehr an die Gedankengänge des 2. und 3. Buches der aristotelischen Schrift De anima angeknüpft. Aristoteles ist ja der Schöpfer der wissenschaftlichen Biologie und Psychologie zugleich, er hat die empirischen Unterscheidungsmerkmale der lebenden Substanz von der leblosen festgestellt und hat diese Unterscheidungsmerkmale auf die Seele als Realgrund zurückgeführt und hat besonders auch auf den inneren Zusammenhang zwischen Leben und Organismus hingewiesen. Aristoteles ist so der Schöpfer des Psychovitalismus geworden und hat in seiner Beschreibung und Formulierung des Lebens, wie Geyser bemerkt,<sup>1</sup> „im wesentlichen das Richtige getroffen“. Seine Auffassung klingt ja auch im Neovitalismus unserer Tage wieder.

Unter aristotelischer Anregung hat nun der hl. Thomas den Begriff des Lebens auf induktivem Wege abgeleitet, indem er zunächst das die lebenden Wesen bestimmende und charakteri-

---

<sup>1</sup> J. Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Münster 1915, 359.

sierende Merkmal festzustellen sucht.<sup>1</sup> Er stellt sich, um den Begriff des Lebens zu gewinnen, die Frage, worin diejenigen Dinge, die wir als lebend bezeichnen, von den nach allgemeiner Auffassung unbelebten Dingen sich unterscheiden. Dieses unterscheidende Grundmerkmal sieht er darin, das die Lebewesen aus sich selbst eine Bewegung haben, in sich selbst das Prinzip der Bewegung besitzen. Wir betrachten ein Ding so lange als lebend, als eine solche Bewegung von innen heraus sich zeigt. Als lebend bezeichnen wir sonach Wesen, die nach irgendeiner Form der Bewegung sich selbst bewegen. Das Charakteristische des Lebens ist sonach die Selbstbewegung, die aus einem inneren Prinzip hervorquellende Selbstbewegung, also die Immanenz der Tätigkeit. Die Lebenstätigkeit ist also eine immanente Tätigkeit oder, wie die deutsche Mystik des Mittelalters diesen scholastischen Ausdruck übersetzt hat, eine innenbleibende Tätigkeit. Es ist dies eine Tätigkeit, die im lebenden Wesen beginnt und in ihm sich vollendet und welche dieses Wesen vervollkommnet. Das Leben ist also jene Bestimmtheit, wodurch die lebende Substanz sich von innen heraus bewegt und durch diese aktive selbständige, nicht lediglich von außen angeregte und übertragene

<sup>1</sup> S. Th. I qu. 18 a. 1 u. 2; 1 II qu. 3 a. 2 ad 1<sup>m</sup>; In II de anima lect. 1; S. c. G. I, 97.

Bewegung sich selbst entwickelt, ausgestaltet und vervollkommenet oder sich in ihrer Vollkommenheit erhält. Dieses Wesensmerkmal der Immanenz ist auch in dem aristotelischen Satze ausgedrückt, daß die Seele die Wesensform eines natürlichen Körpers ist, der das Prinzip der Bewegung und des Stillstandes in sich selbst trägt.<sup>1</sup>

Neben und nach dem Moment der Immanenz müssen wir in der thomistischen Lebensdefinition noch einen zweiten Gesichtspunkt ins Auge fassen. Der Aquinate bezeichnet als lebend all die Dinge, die in irgendeiner Form der Bewegung sich selbst bewegen. Es ist also die Bewegung hier im weiten Sinne gefaßt und damit dem Begriff des Lebens eine umfassende Anwendbarkeit gegeben. Man kann die Bewegung im engeren Sinne auffassen als die Verwirklichung des Unvollkommenen, d. h. des der Möglichkeit nach Seienden.<sup>2</sup>

In einem allgemeineren Sinne heißt Bewegung jeder Akt, jede Betätigung von etwas schon voll-

<sup>1</sup> Aristoteles, De anima II, 2 (412 b 16).

<sup>2</sup> Aristoteles definiert die Bewegung als: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν. Phys. III, 1 (201 a 10): „Die Bewegung ist die Verwirklichung des der Möglichkeit nach Seienden, insofern es ein solches (Mögliches) ist.“ Sie ist der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit eines Dinges oder Zustandes, „eine unvollendete Wirklichkeit“. J. Schwertschläger, Philosophie der Natur I, Kempten 1921, 106.

kommen Fertigem. In diesem letzteren Sinne ist auch die sensitive Tätigkeit und die geistige Betätigung des Denkens und Wollens als Leben zu bezeichnen. Der hl. Thomas kann sich für diese weitere Fassung des Begriffes der Bewegung und damit auch des Lebens auf Aristoteles berufen. Es liegt nicht in der Linie unserer Untersuchung, näher darzulegen, inwiefern die thomistische Definition des Lebens für die Erklärung des organischen Lebens zutreffend und verwertbar ist. Mercier hat sowohl in einer eigenen Monographie wie auch in seiner Psychologie diesen Gegenstandswert des thomistischen Lebensbegriffes näher beleuchtet.<sup>1</sup> Er führt eine Reihe von modernen philosophischen Lebensdefinitionen auf und bemerkt dann: „Keine derselben kommt der des hl. Thomas gleich, und was sie Gutes enthalten, verdanken sie der Übereinstimmung mit der seinigen.“<sup>2</sup> Weiterhin verweise ich auf die Darlegungen von J. Geysers,<sup>3</sup> A. Gemelli<sup>4</sup> und J. Schwertschlager.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> D. Mercier, *La définition philosophique de la vie*, Louvain 1898.

<sup>2</sup> D. Mercier, *Psychologie*. Übersetzt von L. Habrich, Kempten 1907, 50.

<sup>3</sup> J. Geysers, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, Münster 1915, 358—386. *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*<sup>3</sup>, Münster 1920, I, 5 ff.

<sup>4</sup> A. Gemelli, *L'enigma della vita*, Firenze 1914, II, 780 ff.

<sup>5</sup> J. Schwertschlager, *Philosophie der Natur* II, 114 ff.

Für unsere Zwecke genügt es hier, die verschiedenen Einteilungen und Bedeutungen des Lebens aufzuführen, die Thomas in seinem feinen Gefühl für Systematik abgeleitet und uns dargeboten hat. Wenn wir den Begriff des Lebens, so führt Thomas aus, auch aus der Tätigkeit ableiten, so kommt doch in erster und grundlegender Weise die Bezeichnung lebend der Substanz zu, der ihrer Natur nach eine solche Selbstbewegung, eine solche von innen herausgehende Richtung und Führung zur Tätigkeit eigen ist. In einem zweiten Sinne wird der Begriff Leben auch angewendet auf die Lebensfunktionen selbst, wie auf Fühlen, Denken usw. Thomas hat Leben auch noch in einem dritten Sinne aufgefaßt, der mit den beiden angegebenen Bedeutungen aufs innigste zusammenhängt. Lebend wird das genannt, was aus sich selbst sich bewegt und betätigt. Das aber kommt am meisten einem Wesen durch sich selbst und innerlichst zu, was ihm eigentümlich ist und wohin es am meisten hinneigt. In dieser Weise können wir als das Leben eines Menschen dasjenige bezeichnen, wonach es ihn am stärksten zieht, was ihn vornehmlich beschäftigt,

---

Die aristotelisch-scholastische Auffassung vom Leben findet auch eine wertvolle Beleuchtung und Bestätigung durch die bahnbrechenden Untersuchungen von H. Driesch. Vgl. bes. H. Driesch, Philosophie des Organischen, Leipzig 1921.

worauf sein Seelenleben zumeist eingestellt ist, woran er seine größte Freude hat und wovon er auch seiner Umwelt, seinen Freunden am liebsten mitteilen möchte.<sup>1</sup> In diesem Sinne eines geistigen Lebensinhaltes und Lebensgehaltes reden wir z. B. von einem tätigen und beschaulichen Leben. Ganz kurz faßt der hl. Thomas diese drei Bedeutungen des Begriffes Leben an einer Stelle so zusammen:<sup>2</sup> „Fürs erste wird der Begriff Leben für das Sein der Lebewesen gebraucht und bezeichnet so die Seele, die den Lebewesen das Prinzip des Seins ist. Fürs zweite bedeutet Leben auch die Tätigkeit des lebendigen Seins, und so ist Empfinden und Denken Leben. Fürs dritte nennt man auch die Tätigkeit, die einen Menschen am meisten erfreut und beschäftigt, das Leben dieses Menschen.“

Der hl. Thomas hat in seiner theologischen Summa den Begriff des Lebens in der 18. quaestio der Prima entwickelt, welche die Aufschrift hat *De vita Dei*, er hat hier seine Theorie des Lebens entwickelt im Hinblick und in Hinordnung auf das Leben Gottes. Dem großen Theologen, dessen wahrheitsfroher Geistesblick noch mehr auf den Texten und Gedanken der Hl. Schrift und der Väter als auf dem aristotelischen Schrifttum ruhte,

<sup>1</sup> S. Th. I qu. 18 a. 2 ad 2<sup>m</sup>; 2 II qu. 179 a. 1; III. Sent. d. 35 qu. 1 a. 1.

<sup>2</sup> *De virtutibus in communi* a 2 ad 15.

lag daran, die in der Bibel so oft und in den mannigfachsten Wendungen und Zusammenhängen gebrauchte Bezeichnung des lebendigen Gottes in ihrem tiefsten Sinn und Inhalt aufzuhellen. Es haben auch andere Scholastiker dem Leben Gottes eigene Untersuchungen gewidmet, so Alexander von Hales im zweiten Teile seiner theologischen Summa,<sup>1</sup> Ulrich von Straßburg in mehreren gedankentiefen Kapiteln seiner ungedruckten Summa,<sup>2</sup> Heinrich von Gent in einer eigenen quaestio seiner Summa<sup>3</sup> mit teilweise an Thomas anklingenden Gedankengängen und schließlich Gerhard von Bologna in seiner von Thomas und Heinrich von Gent zugleich inspirierten ungedruckten Summa.<sup>4</sup> In der neueren Theologie ist diese Frage vom Leben, von der Lebendigkeit Gottes etwas in den Hintergrund getreten. Sehr tief hat von den neueren Theologen Scheeben in selbständiger Durchdringung und Weiterbildung der thomistischen Lehre über das Leben Gottes im allgemeinen in seiner absoluten Vollkommenheit gehandelt.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Alexander Halensis, S. Th. II qu. 87.

<sup>2</sup> Ulrich von Straßburg, Summa I. II tract. 4 cap. 1—4. Clm. 6496 fol. 64<sup>r</sup>—70<sup>v</sup>.

<sup>3</sup> Heinrich von Gent, Summa art. 7 qu. 1 u. 2.

<sup>4</sup> Gerhard von Bologna, Summa theologiae. Cod. Vat. Borghese 27.

<sup>5</sup> Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873, 616—625.

2. Der grundlegende Text des hl. Thomas ist S. Th. I qu. 18 a. 3: *Utrum Deo conveniat vita*, ein Artikel, über den die älteren Kommentatoren in der Regel rasch hinweggegangen sind. Die neuesten Erklärer der theologischen Summa Th. Pègues und L. Janssens haben diesen Artikel, der in seinem ganzen Aufbau ein Meisterstück der systematischen Architektonik des Aquinaten darstellt, nach der inhaltlichen und methodischen Seite eingehend gewürdigt. Für Pègues ist dieser herrliche Artikel eine von den Leistungen, in denen das Genie des hl. Thomas in seinem vollen Glanz und in seiner ganzen Kraft sich kundgibt.<sup>1</sup> Janssens schreibt:<sup>2</sup> *Vix pulchriorem argumentationem reperies*. Vergegenwärtigen wir uns nunmehr den Inhalt und Beweisgang dieses Artikels. Im *Sed contra* ist eine der vielen Bibelstellen vom lebendigen Gott Ps. 83, 3: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* als Auktorität und Motto aufgeführt. Das *corpus articuli* selbst,

<sup>1</sup> Th. Pègues O. Pr., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas II*, Toulouse 1907, 324: *Le corps de l'article est splendide. C'est un de ces articles sommets, dont nous avons déjà signalé plusieurs autres et où le génie de saint Thomas se montre dans tout son éclat et dans toute sa puissance.*

<sup>2</sup> L. Janssens O. S. B., *Summa theologiae II*, Friburgi 1900, 219. Vgl. auch die schönen Darlegungen im *Studium Solesmense I: De Deo uno* 1899, 268 ff.

die prinzipielle Hauptlösung, stellt an die Spitze die Antwort auf die gestellte Frage: Respondeo dicendum, quod vita maxime proprie in Deo est. Gott kommt Leben im höchsten Sinne zu. Zur Beleuchtung und Begründung (ad cuius evidentiam) dieses Satzes geht Thomas von dem früher gewonnenen Begriff des Lebens aus und führt uns stufenweise hinansteigend durch die verschiedenen Formen des geschöpflichen Lebens zu den Höhen des göttlichen Lebens hinauf.

Wir teilen Leben denjenigen Wesen zu, die sich selbst bewegen, die sich von innen heraus betätigen und nicht bloß unter dem Antrieb und Impuls eines anderen Dinges. Je mehr nun dieses Moment der spontanen, nicht bloß von fremdem Antrieb und Druck verursachten Selbstbewegung und Selbstbetätigung einem Wesen zukommt, in einem um so höheren Grade findet sich Leben in ihm. Je höher und ausgeprägter die Immanenz der Lebenstätigkeit, desto höher und reiner und vollkommener auch die Form und Stufe des Lebens.

In den Dingen nun, welche sich selbst betätigen, unterscheidet man ein dreifaches Element: den Zweck, der das tätige Prinzip bewegt und anzieht, das tätige Prinzip das Hauptagens selbst, das durch seine Form tätig ist, schließlich eine werkzeugliche Ursache, durch welche das Hauptagens mitunter tätig ist. Diese werkzeugliche Ursache

ist nicht in Kraft der eigenen Form, sondern in Kraft der Form des Hauptagens tätig und bewirkt die Ausführung der Bewegung und Handlung. Auf Grund dieser drei innerlich zusammengehörigen Faktoren unterscheidet nun Thomas drei Vollkommenheitsgrade des Lebens. Es gibt Wesen, die sich selbst bewegen nicht in Hinsicht auf den Zweck, der ihnen ja von der Natur vorgezeichnet ist, auch nicht in Hinsicht auf die Form, die ihnen auch von Natur aus innewohnt, sondern lediglich in Hinsicht auf die Ausführung der Bewegung. Diesen Wesen ist sowohl die Form, durch welche sie tätig sind, wie auch der Zweck, wegen dessen sie tätig sind, von der Natur vorgezeichnet. Diese niedrigste Stufe der Lebensimmanenz und damit des Lebens findet sich in den Pflanzen, welche gemäß der ihnen von der Natur gegebenen Wesensform sich selbst bewegen in den Lebensfunktionen des Wachstums.

Eine zweite Klasse von Wesen bewegt sich selbst nicht bloß in der Ausführung des Aktes, sondern auch in Rücksicht auf die Form, welche das unmittelbare Prinzip dieser Bewegung ist und welche sie sich selber erwerben. Diese Wesen, es sind die Tiere, verschaffen sich die Formen, welche ihre Bewegungen dirigieren, selber, durch ihre Sinnestätigkeit nehmen sie Formen und seelische Eindrücke in sich auf, welche Prinzip ihrer

Bewegung sind. Je vollkommener und entwickelter die Sinnestätigkeit der Tiere ist, um so vollkommener ist auch ihre Selbstbewegung. Thomas bringt hierfür Beispiele aus seiner Kenntnis der aristotelischen Tiergeschichte. Er macht darauf aufmerksam, daß die Selbstbetätigung und Lebens-tätigkeit der niedersten bloß mit dem Tastsinn begabten Tiere sich nur wenig von der Bewegung der Pflanzen unterscheidet, daß hingegen die Tiere mit vollausgebildeten Sinneskräften nicht bloß für das sie unmittelbar Berührende und Umgebende Empfindung haben, sondern auch örtlich Entferntes wahrnehmen und sich zu demselben in fortschreitender Bewegung hinbewegen. Wenn nun diese Lebewesen sich auch die Form, welche das Prinzip der Bewegung ist, durch eigene Aktivität verschaffen, so bestimmen sie sich doch den Zweck ihrer Tätigkeit und ihrer Bewegung nicht durch sich selber; dieser ist ihnen von der Natur festgelegt. Ihm folgen sie mit der blinden Notwendigkeit des Instinktes.

Es gibt deswegen noch eine höhere Form und Stufe lebendiger Wesen, die sich selbst bewegen auch in bezug auf den Zweck, den sie sich selber setzen. Diese Stufe des Lebens ist das Geistesleben. Dem denkenden Geiste kommt es zu, die Beziehungen der Dinge zueinander zu erfassen und zu bewerten, das Verhältnis von Mittel und

Zweck abzuwägen und die Mittel zum Zwecke hinzuordnen. Deshalb ist die Form des Lebens der geistbegabten Wesen eine höhere als das Pflanzen- und Tierleben. Der Mensch hat eine viel vollkommeneren Form der Selbstbewegung und der Selbstbetätigung. In ein und demselben menschlichen Individuum bewegt der Geist die sensitiven Kräfte, diese bewegen hinwiederum die körperlichen Organe, welche die Bewegung ausführen. Doch auch die Selbstbewegung und Lebens-tätigkeit der geschaffenen geistigen Wesen hat ihre Schranken und Grenzen an Gegebenheiten, die außerhalb ihrer Initiative liegen. Es sind dies die obersten Prinzipien, die obersten Denk- und Seins-gesetze, die als eine unantastbare Objektivität an den Menscheng Geist herantreten, und der höchste und letzte Zweck der Glückseligkeit, dem der Mensch nicht frei, sondern mit Notwendigkeit zustrebt. Wenn also auch die geistigen Naturen in weitem Umfange sich selbst bewegen und gegenüber den Pflanzen und Tieren eine ungleich gesteigerte und vollkommene Form der Immanenz des Lebens aufweisen, so werden sie doch in den genannten Gegebenheiten und Notwendigkeiten durch etwas, was außer ihnen liegt, bewegt. Der Mensch ist eben nicht das Sein, der menschliche Geist muß zuletzt durch eine außer und über ihm liegende Realität und Wahrheit bewegt werden,

um sein Geistesleben zur Erfassung der in, außer und über ihm liegenden Wirklichkeit zu entfalten. Der Mensch ist auch nicht das Gute schlechthin, er muß in seinem Streben nach dem Guten zuletzt und zuhöchst von einem höchsten Gut, von einem höchsten Zweck bewegt werden.

Wir werden so durch die geistigen Wesen auf eine unendlich über denselben thronende höchste Form des Lebens hingewiesen und hingeführt. Dasjenige Wesen, dessen Natur nicht bloß denkt, sondern sein eigener Denkakt ist und dem durch kein anderes Wesen eine Bestimmtheit und Gegebenheit zuteil werden kann, dieses Wesen besitzt den höchsten Grad des Lebens. Dieses Wesen ist aber Gott. Folglich ist in Gott das Leben im höchsten und absoluten Grade. Der Begriff des Lebens kommt Gott nicht in einem bloß bildlichen, sondern in einer analogen eminenten, von allen Bedingtheiten auch des höchsten geschöpflichen geistigen Lebens gereinigten Form zu. Gott hat nicht bloß das Leben, er ist das Leben, wie und weil er auch das absolute subsistente Sein, die absolute, durch keine außergöttliche Wahrheit bestimmte Wahrheit, das höchste Gut und die ewige Liebe ist. Es steht diese Lehre des hl. Thomas von den Stufen des Lebens und vom absoluten göttlichen Leben im innigen inneren Zusammenhang mit seiner Seinsmetaphysik. Es

hat hierauf der verdiente italienische Thomist J. B. Tornatore in einer Abhandlung: *De vita eiusque gradibus* hingewiesen,<sup>1</sup> und auch Norbert del Prado bringt die Wahrheit, daß Gott in *summo gradu vita* ist, in Zusammenhang mit der Lehre von der Identität von Wesenheit und Existenz in Gott.<sup>2</sup>

Am Schlusse seiner Darlegungen verweist der hl. Thomas auf den Gedanken der aristotelischen *Metaphysik*, daß Gott das vollkommenste und ewige Leben besitzt, weil sein Intellekt absolut vollkommen und immer im Akt ist. Die aristotelische Stelle lautet:<sup>3</sup> „Gott ist aber auch das subsistierende Leben. Denn die Aktualität des Intellekts ist Leben; Gott aber ist die Aktualität, die Aktualität aber sein subsistierendes vollkommenes und ewiges Leben. Darum pflegen wir zu sagen, Gott sei ein vollkommenes und ewiges lebendiges Wesen. Demnach eignet Gott *stetes* und ewiges Leben und *stete* und ewige Dauer. Denn Gott ist persönlich dieses beide.“ Dominikus von Flandern, der große *Metaphysiker* der

<sup>1</sup> J. B. Tornatore, *De vita eiusque gradibus ad mentem S. Thomae*. *Divus Thomas I* (1880), 92 ff., 106 ff.

<sup>2</sup> N. del Prado O. Pr., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum 1911, 277.

<sup>3</sup> *Metaph.* XII, 7 (1072 b 26). Vgl. S. Thomas in XII. *Metaph.* lect. 8.

Thomistenschule am Ausgange des Mittelalters, schreibt angesichts dieser Aristotelesworte: „Mirares et omni intellectui Christianorum admiratione digna, qualiter iste paganus Peripateticorum Princeps lumine naturalis ingenii ad tantam cognitionem pervenerit absque lumine fidei.“<sup>1</sup>

3. Was Aristoteles und was das philosophische Denken überhaupt über das Leben Gottes uns zu sagen vermag, findet eine neue Beleuchtung, eine Klärung und Vertiefung durch die Mitteilungen der Hl. Schrift, der Offenbarung über Gottes Leben und Lebendigkeit. Scheeben hat eine eindrucksvolle Synthese der metaphysischen und biblischen wie auch patristischen Inhalte uns dargeboten.<sup>2</sup> Auch die Kirche hat in ihrem Lehrwort und in ihrer Liturgie sich über das Leben Gottes ausgesprochen. Das vatikanische Konzil beginnt das 1. Kapitel der *Constitutio dogmatica de fide catholica* mit den Worten: *Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum.* In ihrer Liturgie schließt die Kirche ihre Orationen mit den Worten: *qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus Sancti per omnia saecula saeculorum. Amen.*

<sup>1</sup> Dominici Flandrensis O. Pr. *Quaestiones metaphysicales* I. XII qu. 6 a. 6, Bononiae 1622, 433.

<sup>2</sup> Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* I, 616 ff.

Die Vernunft kann erkennen, daß in Gott Leben ist. Die Offenbarung bestätigt, beleuchtet und vertieft diese Überzeugung der Metaphysik, aber die Offenbarung tut noch mehr, sie läßt uns einen Blick tun in das innerste Geheimnis dieses göttlichen Lebens, in das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit. Die bloß natürliche Vernunft läßt uns Gott nur erkennen aus seinen Wirkungen. Die übernatürliche Offenbarung enthüllt uns in etwas schon hienieden das innerste Sein und Leben Gottes im Geheimnis der Trinität. Durch das wesenhaft übernatürliche Licht des Glaubens erleuchtet und gestärkt hangen wir der ersten göttlichen Wahrheit, die uns das innerste Sein und Leben Gottes offenbart, mit absoluter Sicherheit an und werden, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, im übernatürlichen Glauben und dadurch auch in der Theologie zu einer Gotteserkenntnis *secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur*<sup>1</sup> erhoben. Das Leben Gottes zeigt sich uns im Lichte des Glaubens und des *fides quaerens intellectum* der Theologie als innertrinitarisches Leben, als Lebensmitteilung im Schoß der Trinität. Der hl. Thomas von Aquin, der uns ja bei diesen Darlegungen vor allem Führer ist, hat im 11. Kapitel des

<sup>1</sup> In Boethium de trinitate qu. 2 a. 2.

4. Buches der Summa contra Gentiles: Quomodo accipienda sit generatio in divinis et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis eine ungemein tiefe Darlegung des innertrinitarischen Lebens Gottes gegeben und hier auch seine tiefste Theorie des Lebens als die philosophische Unterlage seiner theologischen Spekulation entwickelt. Die herrliche Neuausgabe der Summa contra Gentiles nach dem Autograph des Heiligen selbst wird in dem noch fehlenden Bande, dem wir mit Sehnsucht entgegensehen, eine endgültiges Textbild dieses großen und schwierigen Kapitels bringen. Von den neueren Theologen hat Scheeben sowohl in seinen *Mysterien des Christentums* wie auch in seiner *Dogmatik* die spekulative Trinitätslehre als die genetische Entwicklung der Trinität aus der Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens aufgefaßt. Auch H. Schell hat an der Spitze seines Werkes: *Das Wirken des dreieinigen Gottes die Trinität unter dem Gesichtspunkt der reichsten Entfaltung produktiven Lebens* aufgefaßt.

Der französische Dogmatiker J. Lebreton hat vor kurzem die Trinitätslehre unter dem Titel des lebendigen Gottes dargestellt.<sup>1</sup> Der Dominikanertheologe Garrigou-Lagrange, ein Theologe von ganz außerordentlicher spekulativer Begabung und

<sup>1</sup> J. Lebreton S. I., *Le Dieu vivant: La révélation de la Sainte Trinité dans le nouveau Testament*, Paris 1919.

Tiefe, hat seinem in Deutschland noch nicht genügend bekannten monumentalen Werke: *Dieu, son existence et sa nature* einen kurzen, aber unvergleichlich inhaltvollen Abschnitt: *La vie intime de Dieu (Mystère de la Sainte Trinité)* eingefügt.<sup>1</sup> Garrigou-Lagrange hat hier auch eine lichtvolle Erklärung von Grundgedanken des soeben erwähnten Kapitels der *Summa contra Gentiles* gegeben, über welches er also urteilt: Dieser lange Artikel ist eine der meisterhaftesten Seiten, die je über die Trinität niedergeschrieben worden sind, und je mehr man darauf zurückkommt, um so mehr verkostet man dessen ganze Tiefe.<sup>2</sup> Wir wollen uns in den folgenden Darlegungen der Führung des spekulativ scharfsinnigen und zugleich mystisch warm empfindenden Thomisten anvertrauen.

Wenn wir über das innertrinitarische Leben Gottes handeln, müssen wir uns vor allem darüber klar sein, daß wir hier uns dem höchsten und tiefsten Geheimnis des Christentums gegenüberstellen, daß übernatürliche Höhenluft uns hier ganz und gar umgibt. Geradesowenig wie wir das Pflanzen- und Tierleben lediglich aus physikalisch-chemischen Vorgängen und Gesetzen er-

<sup>1</sup> R. Garrigou-Lagrange O. Pr., *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1915, 497—512.

<sup>2</sup> A. a. O. 503 Anm. 1.

klären können, geradesowenig wie sich das menschliche Geistesleben aus der Sinneswahrnehmung rein sensualistisch ableiten und erklären läßt, ebensowenig können wir mit unserer an das Geschöpfliche gebundenen menschlichen Vernunft das innerste Leben Gottes erkennen und ergründen. Dieses innerste göttliche innertrinitarische Leben ist absolut übernatürlich, ist der Höhepunkt des ganzen ordo supernaturalis.<sup>1</sup> Auch Offenbarung und Glaube vermögen uns hienieden nur eine dunkle und verschleierte Kenntnis zu erschließen, erst in der unmittelbaren himmlischen Anschauung Gottes werden wir einen ewigen beseligenden von Erkenntnis, Liebe und Freude trunkenen Blick in das innerste Leben des dreieinigen Gottes tun können, und wir werden in Ewigkeit die ganze Fülle und Tiefe dieses göttlichen Lebens nicht begreifen können.

Wenn wir in die Offenbarungslehre über das innertrinitarische Leben Gottes uns versenken, so erweitert die Offenbarung fürs erste unsere Gotteserkenntnis und zeigt uns die unendliche Fruchtbarkeit der göttlichen Natur, die Offenbarungslehre zeigt uns fürs zweite die Eigenart des innersten göttlichen Lebens, indem sie uns dasselbe als unendliches Geistesleben, als Leben des

<sup>1</sup> Vgl. S. Th. I qu. 32 a. 1. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, Freiburg 1865, 20 ff.

unendlichen Gedankens und der unendlichen Liebekundgibt. Aus diesen Erkenntnissen und Erwägungen werden sich fürs dritte von selbst Folgerungen über den Erkenntnis- und Lebenswert des Trinitätsgeheimnisses ergeben.

Die Offenbarung erweitert die Grenzen unserer Gotteserkenntnis und zeigt uns die unendliche Fruchtbarkeit der göttlichen Natur. Die Vernunft ist wohl schon durch ihre natürliche Kraft imstande, das Dasein eines überweltlichen persönlichen Gottes aus den Erscheinungen und Gesetzmäßigkeiten der Außen- und Innenwelt zu beweisen und auch eine Reihe von göttlichen Eigenschaften aus den Ergebnissen der Gottesbeweise abzuleiten. Aber der Zusammenklang und die Harmonie dieser Eigenschaften ist für die zu sehr auf endliche und menschliche Verhältnisse und Bedingtheiten eingestellte und eingeeugte natürliche Vernunft vielfach schwer verständlich. Es haben dann auch moderne Philosophen, ich erinnere bloß an W. Dilthey, hier mannigfache Antinomien sehen wollen. Wie ist das Leben Gottes mit seiner Unveränderlichkeit vereinbar? Leben bedeutet Fruchtbarkeit, unendliches Leben, unendliche Fruchtbarkeit. Diese göttliche Fruchtbarkeit kann sich in der Schöpfung, auf die unsere natürliche Vernunft in ihrer Gotteserkenntnis angewiesen ist, nicht in unendlicher

Weise entfalten, da ja alle Geschöpfe notwendig endlich sein müssen. Da ist es nun gerade das Dogma der Trinität, das uns die unendliche Lebensfülle und Fruchtbarkeit Gottes kundtut. Um die Unendlichkeit der Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens innerhalb der Trinität in ihrer Eigenart unserem Denken näherzubringen, hat der heil. Thomas in dem schon erwähnten Kapitel der Summa contra Gentiles ein großes Prinzip ausgesprochen und durchgedacht: Quantum aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum. Das Gute teilt sich nicht bloß mit, sondern je höher und vollkommener dieses Gute ist, mit um so größerer Überfülle und zugleich Innerlichkeit teilt es sich mit. Das, was aus dieser Mitteilung hervorgeht, drückt das mitteilende Gut, je vollkommener es ist, in um so reicherer und vollkommenerer Weise aus und bleibt zugleich mit dem mitteilenden Prinzip um so innerlicher verbunden. Wir können dieses Prinzip des hl. Thomas an den Stufen des sich mitteilenden Seins erkennen und verdeutlichen.

Wenn die Sonne um sich Licht und Wärme ausgießt und aussirahlt, so trennt sich Licht und Wärme von ihr. Pflanzen und Tiere bringen sich fortpflanzend neue Wesen gleicher Art hervor, deren Sein von ihnen getrennt ist. Der Mensch hat auch die Fruchtbarkeit des geistigen Lebens.

Im Genius des Künstlers wird die Idee der künstlerischen Schöpfung erzeugt, aber die Verwirklichung dieser Idee vollzieht sich in einem Werke außerhalb der Seele des Künstlers, und dieses Werk wird auch nie den vollen Inhalt dieser Idee, die Fülle und Ursprünglichkeit dessen, was der Künstler empfunden, geschaut und gewollt hat, ausdrücken können. In gleicher Weise wird auch ein Denker und Forscher das, was in seinem Geiste als Frucht tiefer Gedankenarbeit innerlichst vorgeht und hervorgeht, nie in voller Ursprünglichkeit und Frische in Wort und Schrift hineinlegen können. Das gleiche gilt auch von dem Gebiete ethischer und religiöser seelischer Mitteilungen, in denen ein edler, reiner und übernatürlich verklärter Mensch die innersten Erlebnisse seines Verkehrs mit Gott oder die Gesinnungen und den Seelenadel hingegebener Nächstenliebe und Freundschaft ausspricht. Wir gewahren dies besonders an den Schriften der Mystiker oder auch bei einem religiösen Genius wie Augustinus, wie die Tiefe, Reinheit und Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses nach einer einigermaßen entsprechenden Mitteilung für das eigene reflektierende Bewußtsein und für andere ringt. Je höher ein Wesen, desto innerlicher und reiner, reicher und wirklicher zugleich ist seine Lebensmitteilung.

Bei Gott, dem die absolute Fülle des Seins, der Intelligenz und der Güte eignet, ist die Mitteilung seines Lebens und Wesens in seinem innertrinitarischen Leben unendlich an Fülle und Reichtum wie auch an Innerlichkeit. Das, was in diesen innertrinitarischen Lebensmitteilungen hervorgeht, ist die unendliche göttliche Natur, die aber in dem mitteilenden Prinzip in unendlicher Innerlichkeit verbleibt. Der Vater gibt in einer geistigen Zeugung, einer Zeugung unendlich erhaben über alle materielle und geistige Zeugung im Reiche des Endlichen, sein innerstes Leben, seine volle göttliche Natur dem Sohne. *Filius meus es tu. Ego hodie genui te.* Sein eigenes göttliches Wesen im Sohne ist das Produkt dieser Zeugung. Und diese innergöttliche Zeugung ist eine solche von unendlicher Innerlichkeit. Der Vater teilt seine göttliche Natur an den Sohn mit, ohne daß diese mitgeteilte Natur sich trennt oder vervielfältigt und außerhalb des Vaters tritt. Es ist numerisch ein und dieselbe unendliche göttliche Natur, die in einem unendlichen ewigen Zeugungsakt Vater und Sohn gemeinsam ist. Nur die Relationen der *paternitas* und *filiatio* sind das, was Vater und Sohn real und numerisch unterscheidet.

Und aus dem Vater und Sohn geht ebenfalls als gleich wesentlicher Gott und in der gleichen unendlichen Innerlichkeit der Hl. Geist als die

subsistente göttliche Liebe, als *osculum et vinculum Patris et Filii* hervor, der in Vater und Sohn verbleibt und nur durch die Relation der *spiratio passiva* sich von ihnen real unterscheidet. Was die philosophierende Vernunft vom Leben Gottes nicht zu erkennen vermag, das wird so durch die Offenbarungslehre uns kundgetan: In Gott ist eine solche überschwengliche Fülle des Seins und Lebens, daß diese Überfülle des Lebens in immanenter Produktivität und Ausgießung sich in drei Subjekten oder Personen darlebt, ohne daß dieses Sein und Leben selbst sich teilt und irgendwie an seiner Immanenz eine Einbuße erleidet.

Die Offenbarungslehre über die Trinität zeigt uns auch näher die Eigenart dieses inneren göttlichen Lebens, indem sie uns dasselbe als unendliches Geistesleben, als Leben des unendlichen Gedankens und der unendlichen Liebe kundtut. Wir werden uns von diesem unendlichen vollkommenen Geistesleben einigermaßen eine Vorstellung machen können, wenn wir von der Unvollkommenheit und der Begrenztheit unseres eigenen Geisteslebens ausgehen. Unser geistiges Leben ist, da unsere Geistseele hienieden mit dem Leibe zu einer Natureinheit verbunden ist und deshalb durch die Sinneserfahrung sich den Inhalt und Stoff der geistigen Betätigung verschafft, ein

langsam fortschreitendes und sich entwickelndes, das unter dem Voranleuchten selbstgewisser unmittelbar einleuchtender Erkenntnisse schlußfolgernd sich mühsam die Wahrheit erobert und auch wegen dieser Verknüpfung mit der Sinneserfahrung in das Nacheinander der Zeit verschlungen ist. Die Geschichte des wahrheit-suchenden Menschengestes ist ein Tatsachenbeweis dafür, daß gerade in den höchsten Fragen, denen der menschliche Geist sich nicht entziehen kann, soviel Unvollkommenheit des halben und tastenden Erkennens und des Irrrens sich findet.

In unserem geistigen Erkennen findet nach der Lehre des hl. Thomas auch eine innere Emanation, eine innere Lebensmitteilung statt. Der englische Lehrer hat im ersten Artikel der Trinitätslehre seiner theologischen Summa den Satz niedergeschrieben: *Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex eius notitia procedens* (S. Th. I qu. 27 a. 1). Wenn jemand geistig erkennt, so geht ebendadurch, daß er erkennt, etwas in ihm aus seinem Geistesleben hervor, es erfolgt eine *conceptio*, eine geistige Zeugung der erkannten Sache innerhalb des Geistes selber. Man hat für dieses Produkt der geistigen Zeugung den Namen *verbum mentis*, *verbum cordis* geprägt. Der Geist spricht das erkannte Objekt,

das im Geist als dessen Frucht eine ideale intentionale Daseinsweise annimmt, in sich und zu sich selber. Das mündliche äußere Wort, *verbum oris*, ist ein mehr oder minder adäquater sprachlicher Ausdruck dessen, was so der Geist, befruchtet vom Objekt, in immanenter geistiger Zeugung in sich hervorgebracht hat. Ebenso entsteht auch durch das Wollen und Lieben in der Geistseele eine immanente seelische Hervorbringung und Mitteilung, es entsteht dadurch auch eine innerseelische Realität, eben diese Hinneigung, dieser Antrieb und Impuls hin zum geliebten und gewollten Gute, wodurch das Geliebte im Liebenden ist. *Secundum operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante* (S. Th. I qu. 27 a. 3).

Um nun bei unserem inneren geistigen Wort hauptsächlich zu verbleiben, so trägt dasselbe die Spuren der Unvollkommenheit in hohem Maße an sich. Der hl. Thomas hat in einer eigenen kleinen inhaltsvollen Schrift: *De differentia verbi divini et humani* diese tiefen Schatten der Unvollkommenheit unseres geistigen Wortes gegenüber der unendlichen Lichtfülle des göttlichen Logos gezeichnet.<sup>1</sup> Unser geistiges Wort ist ein

<sup>1</sup> Dieses Schriftchen ist den echten Werken des hl. Thomas beizuzählen. Vgl. M. Grabmann, Die echten Schriften des

vielfaches und zerteiltes, so vielfach, als es Objekte und Inhalte unseres Denkens gibt. Bei dieser Vielheit der Ideen wird es oft schwer, Ordnung, Einheit und Klarheit in das Geistesleben zu bringen, zumal das unser Denken begleitende Phantasieleben die Ruhe, Sicherheit und Konzentration der geistigen Tätigkeit stören kann. Unsere Ideen spiegeln weiterhin die Objekte oft recht blaß und unvollständig und gleichsam nur in Umrissen ab. Es wird uns schwer, das innerste Wesen der Dinge geistig zu erfassen. Der heil. Thomas ist sich der Schwierigkeit wohl bewußt, wie durch die Erscheinungen, durch die Akzidenzien hindurch der Geist zur Substanz, zum Wesenskern vordringen kann. Diese Schwierigkeit steigert sich noch, wenn es sich um geistige und abstrakte Inhalte handelt.

Weiterhin ist unserem inneren Wortwie überhaupt unseren seelischen Hervorbringungen und Erlebnissen der Charakter des Akzidentellen eigen. Und wenn unser Geist sich selbst denkt und liebt, so bringt er in sich hierdurch keine substantiellen Realitäten und Gegebenheiten hervor, er steht nur akziden-

---

hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII, 1—2), Münster 1920, 187, 215, 264 f. Vgl. auch das herrliche Schriftchen des hl. Thomas De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos cap. 1.

tellen Wirklichkeiten und Bestimmtheiten, keineswegs aber substantiellen persönlichen Wesen in seinem Innenleben gegenüber. Auch der Mensch vom reichsten Innenleben muß aus sich heraustreten und Fühlung nehmen mit anderen Menschen, um an deren Geistesleben gebend und empfangend sein Ich zu erweitern und zu ergänzen. Der dem Menschen in die Seele gepflanzte soziale Zug ist die Stimme dieser Unzulänglichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit unseres Geisteslebens. Und wie viele trennende Schranken sind zwischen unserem und fremdem Seelenleben aufgerichtet, wie schwer ist es, selbst denen, die uns nahestehen und am meisten seelenverwandt uns vorkommen, unser Innerstes aufzuschließen und auch deren Seelenleben zu verstehen und zu durchdringen.

Wie der Schatten sich dunkler gestaltet, je heller und glänzender das Licht ist, so tritt auch diese Unvollkommenheit unseres Geisteslebens uns um so mehr ins Bewußtsein, wenn wir die Offenbarungslehre vom innertrinitarischen Geistesleben, sowie sie durch den hl. Thomas spekulativ durchdrungen ist, auf uns wirken lassen.

In Gott ist ein einziges und ewiges eingeborenes Wort. „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“, dieses ewige Wort, das durch geistige Zeugung aus dem Vater hervorgeht, drückt und spricht die unendliche

Fülle göttlichen Seins und Lebens des Vaters aus, ist der wesensgleiche Abdruck der Substanz des Vaters, der reine Spiegel seiner Klarheit, Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott. Es ist dieses Wort ein einziges und absolut einfaches Wort. In ihm schaut der Vater mit einem einzigen ewigen Blick sich selbst, das volle göttliche Sein und Leben und auch die ganze Mannigfaltigkeit des endlichen, natürlichen und übernatürlichen Seins, das in diesem göttlichen Wort abgebildet ist und durch Gottes freie Tat in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung verwirklicht wird oder doch verwirklicht werden kann. Quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum (S. Th. I qu. 34 a. 3).

Dieses ewige, einzige, einfache Wort ist weiterhin nicht wie unser geistiges Wort ein Akzidens, ist keine bloße Modalität des göttlichen Geistes, sondern ein substantielles Wort, ein persönliches Wort, die zweite göttliche Person. Man kann die Lebendigkeit und Innerlichkeit des geistigen Verkehrs dieser göttlichen Personen, den Reichtum und unendliche Tiefe dieses Geisteslebens hienieden auch nicht einmal ahnen. Die göttlichen Personen durchdringen sich nicht bloß aufs innigste und innerlichste, sie sind der substantiell

und numerisch nämliche göttliche Geist, der nämliche göttliche Gedanke. Wie lebt unser Geist auf, wenn ihn Strahlen der Wahrheit berühren, die wir selbst gefunden oder die von anderen auf uns sich ergießen. Und doch ist dies alles nur ein schwacher Funke gegenüber diesem Lichtmeer göttlicher Erkenntnis und göttlicher Wahrheit. Es ist die höchste über all unser Ahnen und Denken absolut erhabene Entfaltung des intellektuellen Lebens. Zwei rein geistige göttliche Personen leben durch ein und denselben Denkakt von der gleichen Wahrheit, die den unendlichen Gott und alle durch Gottes Allmacht, Weisheit und Güte nachbildbare geschöpfliche Vollkommenheit ausdrückt.

Gott ist aber nicht bloß Intelligenz und Wahrheit, er ist auch absolute Güte und Liebe. Deus est caritas. Gerade das innerste Leben Gottes, wie es in den innertrinitarischen Lebensmitteilungen sich entfaltet, ist der höchste Grad reinsten Liebe, der Urquell aller reinen und edlen Liebe.

Noch mehr als unserem Denken gewahren wir an unserem Lieben die Makel der Unvollkommenheit. Wie wird die Geistigkeit des Wollens und Liebens durch den Zug zur Sinnlichkeit getrübt, wie wird unsere Liebe in ihren Motiven durch Selbstsucht und Hochmut entweiht, wie wird die liebende Hingabe an andere so vielfach gestört

und werden die Menschen, auch solche, die sich nahestehen, so oft einander entfremdet.

Ganz anders ist dies im innertrinitarischen göttlichen Leben. Der Vater schaut in seinem wesensgleichen Wort die Fülle der Wahrheit, er liebt aber auch in diesem Wort die reinste, höchste unendliche Güte, die in diesem Wort sich ausdrückt. Und auch das Wort, der eingeborene Sohn Gottes schaut nicht bloß das unendliche göttliche Sein und die absolute Wahrheit im Vater, der Logos liebt auch den Vater, der unendliche Güte ist. Die Liebe, die der Vater zum Wort hat und die das Wort zum Vater hat, ist nicht bloß eine gegenseitige, sondern es ist ein und derselbe unteilbare Akt, ist eine unbegreifliche göttliche freundschaftliche Liebe. Und diese Liebe der zwei göttlichen Personen ist eine innergöttliche Lebensmitteilung, die sich in einem substantiellen, persönlichen Terminus ergießt. Dieser Terminus, den Vater und Sohn in einem einzigen Akt der Liebe hauchen und dem sie das volle göttliche Wesen mitteilen, dieser unaussprechliche Kuß einer unbegreiflichen Liebesumarmung<sup>1</sup> ist eine göttliche Person, ist die göttliche Person des Hl. Geistes, der aus Vater und Sohn durch Liebe

<sup>1</sup> S. Bernardus, Sermo 81 in Cantica, M. P. L. 183, 812 ff. Vgl. Scheeben, *Mysterien des Christentums* 81.

als hypostatische göttliche Liebe hervorgeht. Der Hl. Geist erkennt und liebt den Vater und den Sohn. In dieser gegenseitigen Erkenntnis und Liebe sind Vater, Sohn und Hl. Geist unendlich selig. Es ist das innertrinitarische Leben Gottes ein unbegreiflich und unaussprechlich seliges Leben, angesichts dessen wir in tiefstem Staunen mit der Kirche ausrufen: O beata Trinitas.<sup>1</sup> Das Geheimnis der Trinität zeigt uns, wie Scheeben bemerkt,<sup>2</sup> „die Seligkeit Gottes als solche, die in wunderbarer Weise auch dasjenige Moment in sich enthält, welches bei jeder geschöpflichen Seligkeit die Blüte und die Würze derselben ausmacht, die Wonne des vollkommensten Mitgenusses mit anderen Personen“.

4. Es sind nur blasse Bilder, die auch der erleuchtetste Theologe, die auch der hl. Thomas von Aquin vom inneren Leben Gottes, von der unendlichen Fruchtbarkeit und Lebensfülle der göttlichen Natur, von diesem Leben des unendlichen Gedankens, der unendlichen Liebe und der unendlichen Seligkeit entwerfen kann. Und doch hat es die größten christlichen Denker, den spekulativen Genius der griechischen Väter, einen Augustinus, Anselm, Richard von St. Viktor, Bona-

<sup>1</sup> Breviarium Romanum, In Festo Ss̄m̄ae Trinitatis Antiph. II et III Noct.

<sup>2</sup> Scheeben, Dogmatik I, 903.

ventura,<sup>1</sup> Thomas von Aquin, einen Petavius, Ruiz da Montoya,<sup>2</sup> einen Scheeben und Th. de Régnon<sup>3</sup> und so viele andere, so machtvoll und unwiderstehlich zu diesem Mysterium hingezogen, um in dasselbe suchend, sehnend und liebend sich zu versenken. Und die christliche Mystik hat gerade diesem Geheimnis mit besonderer Vorliebe als Trinitätsmystik sich zugewendet. Ich erinnere bloß an Bonaventuras *Itinerarium mentis ad Deum* und an Heinrich Seuses Kapitel: Von dem allerhöchsten überflug eins gelepten vernünftigen gemütes.<sup>4</sup> Es schließt ja das Trinitätsdogma eine

<sup>1</sup> Vgl. E. Krebs, Zur spekulativ-theologischen Eigenart des hl. Bonaventura. *Franziskanische Studien* 1921, 136: „Für Bonaventura ist die Trinitätslehre nicht ein Kapitel der Dogmatik neben anderen, sondern es wird vom Geheimnis des dreifaltigen Gottes aus sein ganzes Weltbild beleuchtet und gewinnt sein ganzes theologisches Denken die Fahrtrichtung.“ E. Krebs berichtet hier über eine noch nicht gedruckte Dissertation über die Trinitätslehre des heil. Bonaventura von A. Stohr.

<sup>2</sup> Scheeben, *Dogmatik* I, 451 hielt das Werk des Ruiz da Montoya S. I. († 1632) *De Trinitate* für das weitaus beste über diesen Gegenstand.

<sup>3</sup> Th. de Régnon S. I., *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 Bde, Paris 1892—98.

<sup>4</sup> Heinrich Seuse *Deutsche Schriften* herausgegeben von K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907, 184—190. Die Schriften des seligen Heinrich Seuse in jetziger Schriftsprache herausgegeben von H. Denifle I, München 1880, 279—293.

Fülle von Erkenntniswert und Lebenswert für den christlichen Geist, dem das Verständnis für dasselbe aufgeschlossen ist, in sich.<sup>1</sup>

Unsere Gotteserkenntnis — das haben wir ja soeben gesehen — wird durch die Trinitätsoffenbarung in hohem Maße vertieft und vervollkommenet, indem im Lichte dieser Glaubenswahrheit die Überfülle des göttlichen Seins, die Fruchtbarkeit des innergöttlichen Lebens und die Natur des göttlichen Erkennens und Liebens in einer der theistischen Metaphysik unerreichbaren Weise sich uns zeigt. Durch den Trinitätsglauben wird auch das Verhältnis Gottes zur Welt in klareres Licht gerückt. „Das Dasein Gottes als eines wahrhaft lebendigen und persönlichen, in sich vollendeten und sich selbst genügenden und daher nach außen mit souveräner Freiheit und unendlicher Macht, Weisheit und Güte wirkenden Wesens wird vermöge des Dogmas von den drei Personen und den unendlichen inneren Produktionen in Gott bestimmter und klarer herausgestellt, als

---

<sup>1</sup> Über den Erkenntnis- und Lebenswert des Trinitätsdogmas vgl. J. Kleutgen S. I., *Theologie der Vorzeit I*<sup>2</sup>, Münster 1867, 259—265. Scheeben, *Mysterien des Christentums* § 21—26, *Handbuch der katholischen Dogmatik I*, 902—906. J. Grendel S. V. D., *Praelectiones dogmaticae I De Deo uno et trino*, Steyl 1912, 716—725. E. Krebs, *Dogma und Leben I*, Paderborn 1921, 151—208.

es ohne das Dogma wäre; und so wird namentlich die Gefahr einer pantheistischen oder auch der flach deistischen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt gründlich beseitigt.“<sup>1</sup> Von ganz besonderem Werte ist der Trinitätsglaube für das tiefere Verständnis der Erlösung und Heiligung des Menschengeschlechtes, welche sich durch den menschengewordenen Sohn Gottes und durch die Gnade des Hl. Geistes vollzieht: *ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti* (S. Th. I qu. 32 a. 1 ad 3<sup>m</sup>). Sowohl zum Verständnis der Person Jesu Christi, der hypostatischen Einigung des Logos mit der menschlichen Natur Christi, wie auch des Werkes Christi ist das Trinitätsdogma grundlegende Voraussetzung. Auch die Fortsetzung der Inkarnation, die Eucharistie, die Kommunion,<sup>2</sup> wird in ihrem tiefsten Wesen und Wirken gerade durch die innertrinitarischen Lebensmitteilungen uns gezeigt: *Sicut me misit vivens Pater et ego vivo propter Patrem et qui manducat me et ipse vivet propter me* (Joh. 6, 58). Auch auf das Wesen und Wirken der Gnade fällt von der Trinitätslehre helles Licht. Es ist ja, wie alsogleich ausführlich gezeigt wird,

<sup>1</sup> Scheeben, Dogmatik I, 902 f.

<sup>2</sup> Vgl. M.-V. Bernadot O. Pr., *De l'Eucharistie à la Trinité*, Monteils 1919.

das übernatürliche Gnadenleben eine Teilnahme am göttlichen, am innertrinitarischen Leben. Hinsichtlich der jenseitigen Glorie läßt der Trinitätsglaube uns den tiefsten Inhalt und Gegenstand unverhüllten seligen Gottesschauens ahnen.

Die Trinitätslehre ist auch von eminentem Lebenswert, ist ein für die Vertiefung des religiösen Lebens ungemein fruchtbares Geheimnis. Die Tatsache, daß Gott dieses Geheimnis uns geoffenbart hat und uns so schon hienieden einen Blick in sein innergöttliches Leben werfen läßt, wie auch die Art und Weise dieser Offenbarung durch den menschengewordenen Gottessohn selbst (Joh. 1, 28) sind Kundgebungen vertrautester freundschaftlicher Liebe und geeignet, dankbare Gegenliebe in uns zu erwecken. „Die Offenbarung der Trinität ist ein Akt der zartesten Liebe und vertraulichsten Herablassung, durch welche Gott die Kreatur auf übernatürliche Weise ehren und beseligen, sich selbst auf übernatürliche Weise verherrlichen will.“<sup>1</sup> Auch der Inhalt dieser Trinitätsoffenbarung: diese unendliche Fruchtbarkeit, Fülle und Erhabenheit des göttlichen Seins und Lebens, diese Reinheit, unendliche Inhaltlichkeit und leuchtende Vollkommenheit des göttlichen Erkennens, diese innere Güte und Liebenswürdigkeit Gottes, wie

---

<sup>1</sup> Scheeben, *Mysterien des Christentums* 119.

dies alles in den innertrinitarischen Lebensmitteilungen sich kundgibt, diese aus dem gegenseitigen Ineinandersein und Sichdurchdringen, aus der innertrinitarischen Perichorese und cointimitas<sup>1</sup> quellende Seligkeit der drei göttlichen Personen, all dies ruft in uns die erhabensten und reinsten Akte der Bewunderung, der ehrfürchtigen Anbetung, des Lobes, der Freude und Liebe und Hingabe (devotio) an Gott und den Dienst Gottes hervor. Angesichts des Trinitätsgeheimnisses erhalten die Worte des Gloria: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam* ihren tiefsten und wahrsten Sinn. Das große treibende Motiv im Seelenleben und im Außenwirken der Heiligen: die Verherrlichung Gottes wurzelt im Glauben und in der Hingabe an den dreieinigen Gott. Wir verstehen es so auch, wie die Kirche den Trinitätsgedanken in den Mittelpunkt ihrer Liturgie stellt. In allen Orationen der Kirche tritt die Anrufung der drei göttlichen Personen zutage, die Psalmen und Hymnen schließen mit dem Lobpreis der Trinität. Im Namen des dreieinigen Gottes werden hl. Sakramente gespendet und Weihungen und Segnungen vorgenommen. Aus dem letzten Gebet, das die Kirche am Sterbebett verrichtet, der *commendatio animae*, klingt uns der Trinitätsglaube

---

<sup>1</sup> S. Bonaventura, *Itinerarium mentis ad Deum* c. 6.

entgegen. Angesichts dieser theologischen und religiösen Bedeutung des Trinitätsgeheimnisses können wir mit Scheeben die „Dreifaltigkeit der Personen als den höchsten und zugleich am meisten charakteristischen Gegenstand, als das Zentrum und den eigentlichsten Kern der Theologie“<sup>1</sup> bezeichnen.

<sup>1</sup> Scheeben, *Mysterien des Christentums* 123.



### *III. Das übernatürliche Gnadenleben als Teilnahme am inneren göttlichen Leben.*

Aus den Tiefen des innertrinitarischen Lebens Gottes strömt durch Gottes freie Tat Sein, Wahrheit und Güte in die von Gott ins Dasein gerufene Welt der Natur und Gnade. Das geschaffene Sein ist ein von Gott, dem wesenhaften absoluten Sein, mitgeteiltes Sein. Jede geschöpfliche Wahrheitserkenntnis hat ihren letzten Grund der Gewißheit und Sicherheit in Gott, da die obersten unveränderlichen Prinzipien im Intellekt und Wesen Gottes verankert sind und da die Dinge deshalb Leuchtkraft für unseren Intellekt besitzen, weil sie Nachbilder göttlicher Ideen sind. Und subjektiv ist die geschöpfliche Denkkraft eine Teilnahme am Lichte des göttlichen Intellekts. Gott ist auch die bewirkende und vorbildliche Ursache alles geschöpflichen Guten, er ist als das absolute Gut der höchste und letzte Weltzweck, der letzte und tiefste Grund des unverrückbaren Sittengesetzes und des Pflichtgedankens

und vermag auch allein das Glückseligkeitssehnen der geistbegabten Geschöpfe auszufüllen.<sup>1</sup>

Das unendliche Leben Gottes ist der Urquell alles geschaffenen Lebens. Das menschliche Geistesleben erscheint uns in seinem ganzen Reichtum der Wahrheit und in der vollen Reinheit des Ethos, je mehr es sich diesem göttlichen Einwirken und Einstrahlen aufschließt. Augustin und von ihm beeinflusst die Scholastik, so vor allem Anselm von Canterbury, Bonaventura und Thomas von Aquin finden schon im natürlichen Geistesleben ein Abbild, eine imago der Trinität. Die drei Seelenkräfte, memoria: die volle Fruchtbarkeit und Inhaltlichkeit des geistigen Bewußtseins mit all dem, was in ihm ist und schlummert, die intelligentia: die in der Hervorbringung des inneren geistigen Wortes sich betätigende Wahrheitserkenntnis, und die voluntas, die Liebe des Willens, stellen die drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Hl. Geist schon als natürliches imago dar. Es ist dies ein Gedanke, der für das Suchen und Finden Gottes in der eigenen Seele bei Augustin, Anselm und dann auch in der Mystik fruchtbar geworden ist.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, Köln 1916, 124.

<sup>2</sup> S. Augustinus, De Trinitate l. 9 c. 12 n. 18; l. 12 c. 8 n. 11; l. 15 c. 6 n. 10 und c. 7 n. 11. S. Anselmus,

Doch es hat die Mystik vor allem die übernatürliche Teilnahme am innertrinitarischen Leben im Auge und findet sich hier zusammen mit ihrer Schwester, der Scholastik, der spekulativen Dogmatik, welche da im übernatürlichen Leben der heiligmachenden Gnade, der göttlichen Tugenden, der Gaben des Hl. Geistes, der Kindschaft und Freundschaft Gottes, der Einwohnung des Heil. Geistes eine übernatürliche Teilnahme an der göttlichen Natur und dann auch an der innertrinitarischen Fruchtbarkeit und Produktivität der göttlichen Natur findet.

Der hl. Thomas ist diesem Gedanken mit der ganzen Tiefe seines spekulativen Genius und mit dem warmen liebenden und erlebenden Interesse einer tiefreligiösen heiligen gotthingegebenen Seele nachgegangen. Es leuchten durch die wissenschaftlich klaren und tiefen Darlegungen Strahlen seines übernatürlich reichen und reinen Seelenlebens

---

Monolog. c. 33 und c. 39—41 (M. P. L. CLVIII, 188 und 192 ff.). S. Thomas, S. Th. I qu. 93. Vgl. den Artikel: Ebenbild Gottes von J. Jeiler im Kirchenlexikon II<sup>2</sup>, 63—73. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 284—288. Von den Mystikern hebt z. B. die hl. Katharina von Siena mehrfach dieses Abbild der Trinität in der Menschenseele hervor, so in ihrem Dialog cap. 13, 51, 166. Santa Caterina da Siena, Liber della divina dottrina volgamente detto dialogo della divina Provvidenza. Nuova edizione a cura di Matilde Fiorili, Bari 1912, 32, 97, 405.

uns entgegen, wenn wir sorgsam seine Quästionen über die Gnade, über die Gaben des Hl. Geistes, über die göttliche Tugend der Liebe, über die devotio und das Gebet, über die *vita activa et contemplativa*, über das von ihm heißgeliebte Ordensideal immer wieder und wieder durchlesen. Von den neueren Theologen hat besonders Scheeben, ein mit Thomas in vieler Hinsicht kongenialer Theologe, gleich ausgezeichnet durch spekulative Begabung und durch mystische Innerlichkeit, über diese Wahrheiten von seiner ersten Schrift über Natur und Gnade bis zu seiner Dogmatik tief nachgedacht. Bei den mit der Theorie der Mystik sich befassenden Thomisten unserer Zeit — ich denke hier an den Kreis der Zeitschrift *La vie spirituelle* oder auch an den spanischen Dominikaner Arintero — kommt die Lehre des hl. Thomas von der *vita spiritualis* zur eindrucksvollen Darstellung. Hier zeigen uns besonders auch wieder Garrigou-Lagrange und Gardeil, wie nahe Seinsmetaphysik, spekulative Dogmatik und innige Mystik sich berühren.

Ich werde also im folgenden die Lehre des hl. Thomas vom übernatürlichen Leben als Teilnahme am innertrinitarischen Leben handeln und meine Darlegungen unter die drei Gesichtspunkte bringen:

1. Das Wesen des übernatürlichen Lebens als Teilnahme an der göttlichen Natur und am innertrinitarischen göttlichen Leben.
2. Die Mitteilung dieses Lebens durch Christus in den Sakramenten der Kirche.
3. Die Ausgestaltung und Vollendung dieses übernatürlichen Lebens durch den Hl. Geist.

1. In der Erklärung und Bewertung des übernatürlichen Lebens schließt sich der hl. Thomas an die Lehre der Hl. Schrift und der Väter an, die er spekulativ durchdringt und systematisch weitergestaltet. Die aristotelische Philosophie bot ihm Formen und Hilfsmittel, die er mit feinem methodischen Empfinden und mit größter theologischer Sicherheit hierzu in Anwendung brachte. Ganz besonders kommt die Idee des Lebens im Johannesevangelium zur Geltung.<sup>1</sup> Es sind uns die Vorlesungen des Aquinaten über das Johannesevangelium erhalten in der Nachschrift seines unzertrennlichen Freundes Reginaldus von Piperno, die Thomas selbst noch teilweise durchgesehen und approbiert hat. Es gehört dieser auch an aszetisch-mystischen Gedanken reiche Johanneskommentar zu dem Schönsten und Tiefsten, was hierüber im Mittelalter geschrieben worden ist, er reiht sich würdig durch die Tiefe und Erhabenheit

<sup>1</sup> Frey S. I., Le concept de „Vie“ dans saint Jean. *Biblica* 1920, 213—239.

des Ideengehaltes an die von ihm gekannten und benutzten Johanneskommentare des Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien und Augustinus an. Auch die Durchdringung der paulinischen Briefe, als deren Zentralgedanken er die *gratia Christi* bezeichnet, mußte seine theologische Auffassung vom übernatürlichen Leben, welche in der Gnaden-, Tugend-, Inkarnations- und Sakramentenlehre seiner großen und kleinen systematischen Schriften uns entgegentritt, beeinflussen und befruchten. Es enthalten ja die Schriftkommentare des hl. Thomns, die aus seiner Lehrtätigkeit hervorgegangen sind, in reichem Maße dogmatische Darlegungen, welche wie Entwürfe und Modelle zu den großen Artikeln der theologischen Summa und der *Quaestiones disputatae* sich ausnehmen.

Thomas faßt als die Wesensgrundlage und Wurzel, als die Entelechie des ganzen übernatürlichen Lebens die in der heiligmachenden Gnade begründete Teilnahme an der göttlichen Natur auf. Er beruft sich mehrfach auf die Stelle 2. Petr. 1, 4: *Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae* (*θείας κοινωνοὶ φύσεως*). Er hat diese unvergleichlich erhabene Wahrheit in den mannigfachsten Wendungen und Zusammenhängen ausgesprochen und die Wege gezeigt, auf denen seine großen Gedanken weitergeführt werden können. Der große

Scholastiker betont vor allem die Übernatürlichkeit der heiligmachenden Gnade: „Das Geschenk der Gnade überschreitet jede Fähigkeit und Anlage und Entwicklungsmöglichkeit der geschaffenen Natur, da sie ja nichts anderes ist als eine gewisse Teilnahme an der göttlichen Natur, die jede andere Natur überragt.“<sup>1</sup> Thomas ist überhaupt von der alle geschöpflichen Naturen und Naturforderungen überragenden in die Höhen des Göttlichen emportragenden Größe und Erhabenheit der Gnade durchdrungen. Das aus dieser lebendigen Überzeugung hervorgehende Werturteil hat er in dem lapidären Satz ausgesprochen: *Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi.*<sup>2</sup>

In seiner Auffassung von dem durch die heiligmachende Gnade gegebenen *consortium naturae divinae* vermeidet der alles sorgsam abwägende Heilige jede irgendwie pantheistischer Mißdeutung zugängliche Wendung, indem er den ontologisch akzidentellen Charakter der heiligmachenden Gnade

<sup>1</sup> S. Th. 1 II qu. 112 a. 1. Vgl. S. Th. 2 II qu. 19 a. 7; III qu. 2 a. 10 ad 1<sup>m</sup>. Die Lehre des hl. Thomas von der heiligmachenden Gnade als Teilnahme an der göttlichen Natur ist klar und tief dargestellt bei A. Goudin O. Pr., *Tractatus theologici*. Nova editio Lovanii 1874, II, 241 ff. und bei H. Choquetius O. Pr., *De origine gratiae sanctificantis* I. I disp. 9, Duaci 1628, 107—123.

<sup>2</sup> S. Th. 1 II qu. 113 a. 9 ad 2<sup>m</sup>.

hervorkehrt. „Das, was in Gott substantiell ist, vollzieht sich akzidentell in unserer Seele, die da an der göttlichen Güte und Heiligkeit teilnimmt. Die Gnade, die ein Akzidens ist, ist eine der Seele mitgeteilte Verähnlichung mit der göttlichen Natur.“<sup>1</sup>

Wir werden durch die heiligmachende Gnade zu einem Sein und Leben erhoben, das für Gott allein natürlich und für jedes Geschöpf absolut übernatürlich ist. Durch das Akzidens der habituellen Gnade wird Gottes Natur in einer Art und Weise in unserer Seele abgeprägt und abgebildet, wie dies durch keine Natur, Vollkommenheit oder Tätigkeit irgendeines, auch des höchsten Geschöpfes als solchen möglich ist. Es ist ein Widerhall der Gedanken des hl. Thomas, wenn Scheeben den vollen Sinn der Petrusstelle (2. Petr. 1, 4) so zusammenfaßt:<sup>2</sup> „Wir erhalten über unsere Natur erhoben gleichsam eine höhere Natur, durch die wir Gott so nahetreten, daß wir ihm in den ihm vor allem Kreatürlichen eigentümlichen göttlichen Vorzügen ähnlich und somit für ein Leben fähig und würdig werden, das an sich nur Gott zukommt.“

<sup>1</sup> S. Th. 1 II qu. 110 a. 2 ad 2<sup>m</sup>.

<sup>2</sup> Scheeben, Natur und Gnade, Mainz 1861, 76. Eine Neuausgabe dieses tiefen Buches Scheebens bearbeitet der Verfasser.

Sosehr Thomas die Übernatürlichkeit der heiligmachenden Gnade und der damit gegebenen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott betont und zugleich jede pantheistische Verwischung der Grenzen zwischen Gott und dem begnadeten Geschöpf vermeidet, ebensosehr betont er die Erhebung und Durchdringung des natürlichen Geisteslebens durch die Übernatur, die Vermählung von Natur und Gnade in der *vita supernaturalis*, ohne die Grenzen von Natur und Übernatur in Naturalismus oder in einem extremen Supernaturalismus zu verflüchtigen.

Der hl. Thomas verlegt die heiligmachende Gnade als eine physische reale übernatürliche Qualität in die Substanz der Seele, so daß sie als Lebensprinzip, als tiefster immanenter Tätigkeitsgrund der ganzen übernatürlichen gottförmigen Lebensentfaltung uns erscheint.<sup>1</sup> Dieses habituelle Geschenk wird von Gott der Seele eingegossen. Dies hat seinen tiefen Grund in dem Parallelismus zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Während unsere Liebe nicht die Güte des geliebten Gegenstandes verursacht, sondern vielmehr voraussetzt, ist alles, was in den Dingen sich an Güte und Vollkommenheit findet, ein Werk der Liebe Gottes. Die Liebe Gottes zur

---

<sup>1</sup> S. Th. I qu. 110 a. 2 und 4.

Kreatur ist nun eine zweifache: eine allgemeine, in der Gott den geschaffenen Dingen das natürliche Sein verleiht, und eine dilectio specialis, eine besondere Liebe, in der Gott die vernünftige Kreatur über die Forderungen ihrer Natur emporhebt zur Teilnahme am göttlichen Gut, eben zur Teilnahme an der göttlichen Natur.<sup>1</sup> Gott sorgt nun nicht weniger für diejenigen, die er in Hinblick auf den Besitz dieses übernatürlichen Gutes liebt, als für die Dinge, denen seine Liebe das natürlich Gute verleiht. Im Bereiche des Natürlichen bewegt Gott die Geschöpfe nicht bloß zu natürlichen Akten, sondern verleiht ihnen auch Formen und Kräfte, welche für sie Prinzipien der Tätigkeit sind, so daß sie von innen heraus eine Neigung zu diesen Bewegungen und Akten haben und die Bewegungen, womit die Geschöpfe von Gott bewegt werden, ihnen konnatural, naturgemäß und leicht werden. Noch viel mehr gießt Gott denjenigen Wesen, die er zur Erlangung des übernatürlichen ewigen Gutes hinbewegt, übernatürliche Formen und Qualitäten ein, gemäß welchen sie von Gott sanft mit innerer Bereitwilligkeit und Hingebung zur Erlangung des ewigen Gutes hinbewegt werden.<sup>2</sup> Durch diese Art und Weise, wie Thomas Gott als das äußere bewegende Prinzip

<sup>1</sup> S. Th. 1 II qu. 110 a. 1.

<sup>2</sup> S. Th. 1 II qu. 110 a. 2.

und die von Gott eingesenkten uns zur übernatürlichen Teilnahme am göttlichen Sein und Leben befähigenden übernatürlichen Formen und Qualitäten als die inneren Prinzipien verbindet, hat er die Immanenz des übernatürlichen Lebens ins Licht gestellt. Thomas hat denn auch die Behauptung des Petrus Lombardus, daß die Tugend der Liebe und damit die heiligmachende Gnade der Hl. Geist selber sei, abgelehnt, und zwar mit der Begründung, daß dies beim rechten Lichte betrachtet keine Erhebung, sondern eine Beeinträchtigung der Liebe und Gnade sei. Denn bei dieser Annahme wäre die Seele selbst in keiner Weise inneres Prinzip des übernatürlichen Lebens, dieses wäre ihr etwas lediglich äußerlich Angetanes, nicht aus dem innersten Selbst Hervorquellendes, also keine immanente Lebenstätigkeit.<sup>1</sup>

Weiterhin ist zu beachten, wie Thomas dieses übernatürliche Gnadenleben sich in innerster Lebensverbindung mit der Gestaltung und Entfaltung des natürlichen Seelenlebens denkt. Es ist die Übernatur nicht etwas neben das natürliche Seelenleben Hingestelltes, sondern etwas das natürliche Seelenleben von innen heraus in eine höhere Ordnung Erhebendes, den Gesetzen des natürlichen Seelenlebens sich Anschmiegendes und

---

<sup>1</sup> S. Th. 2 II qu. 23 a. 2.

doch zugleich über dasselbe Erhabenes. Scheeben bewundert hier den großen wissenschaftlichen Takt des hl. Thomas.<sup>1</sup> Im Seelenleben, so führt der Aquinate aus, unterscheiden wir eine Seelensubstanz und Seelenkräfte, aus welchen unmittelbar die Tätigkeiten fließen. Die Seelensubstanz wird nun durch die heiligmachende Gnade zu einem gottförmigen Sein erhoben, damit sie mittels der eingegossenen übernatürlichen Tugenden und Gaben, welche die Potenzen der Seele, den Verstand und Willen übernatürlich erheben und verklären, Tätigkeiten des Erkennens und Liebens setzen kann, welche für Gott allein natürlich, für jedes Geschöpf übernatürlich sind. Man muß sagen, bemerkt Thomas, daß die heiligmachende Gnade in der Substanz der Seele sich befindet und dieselbe vervollkommnet, insofern sie derselben ein quoddam esse spirituale verleiht und die Seele durch eine Verähnlichung der göttlichen Natur teilhaftig macht, ähnlich wie die übernatürlichen Tugenden, vor allem die göttlichen Tugenden, die Seelenkräfte zu entsprechenden Handlungen erheben.<sup>2</sup> An einer anderen Stelle sagt Thomas, daß die heiligmachende Gnade ein quoddam esse spirituale et divinum der Seele selbst verleiht und dadurch den eingegossenen Tugenden als deren

<sup>1</sup> Scheeben, Natur und Gnade, 116.

<sup>2</sup> De veritate qu. 27 a. 6.

Prinzip und Wurzel zugrunde liegt.<sup>1</sup> Wir werden dieses *esse divinum et spirituale* uns am ehesten einigermaßen nahebringen, wenn wir die heiligmachende Gnade als Teilnahme gerade an der Immaterialität und Geistigkeit der göttlichen Natur, insofern sie Prinzip der göttlichen Selbsterkenntnis und Selbstliebe ist, auffassen. Über diese übernatürliche Geistigkeit, so können wir das *esse spirituale* bei Thomas übersetzen, hat Scheeben in seinem Buche: *Natur und Gnade herrliche Gedanken*.<sup>2</sup> Es ist dies eine Geistigkeit, in der der *spiritualis homo*, der *πνευματικός*, „der mit dem Geiste Gottes erfüllte, von ihm durchglühte und getriebene, von ihm belebte und gehobene Mensch nicht mehr nach seiner eigenen geistigen Natur, sondern nach Art der ihm mitgeteilten göttlich geistigen Natur lebt“. Es zeigen sich und erstarken in der Seele Erkenntnisse von einer übernatürlichen Lichtfülle und Gesinnungen und Entschlüsse von einem Seelenadel und von einer Reinheit, wie sie nicht bloß über Fleisch und Blut, über das sinnliche Triebleben, sondern auch über das natürliche Denk- und Willensleben hoch erhaben ist. Hier liegt die dogmatische Orientierung des Wesens und Wertes der *vita spiritualis*,

<sup>1</sup> De virtutibus in communi a. 2 ad 21<sup>m</sup>. II. Sent. d. 26 qu. 1 a. 5.

<sup>2</sup> Scheeben a. a. O. 136—154.

des geistlichen Lebens, hier können wir auch den Heroismus im Seelenleben der Heiligen und den übernatürlich geistigen Charakter der echten christlichen Mystik in etwa verstehen.

Die heiligmachende Gnade macht uns göttlicher Natur teilhaftig, die aus ihr fließenden göttlichen Tugenden und Gaben des Hl. Geistes befähigen zu Lebensakten, wie sie diesem *consortium naturae divinae* entsprechen, zu Akten der Erkenntnis, des Liebens und des Erlebens Gottes, die über jedes natürliche Geistesleben erhaben sind und am innersten Leben Gottes, an der göttlichen Selbsterkenntnis und Selbstliebe uns teilnehmen lassen. Damit ist auch eine Teilnahme am innertrinitarischen Leben Gottes gegeben. Die Lebensmitteilungen im Schoße der Trinität werden durch das übernatürliche Leben nachgebildet und *per participationem* im Heiligtum der begnadeten Menschenseele vollzogen. Auch hier hat der hl. Thomas tiefe Gedanken teils ausgesprochen teils angedeutet, die von der späteren Theologie, namentlich von Scheeben weiter ausgeführt worden sind. Auch die katholische Mystik hat in die Tiefen dieser Wahrheit sich mit Vorliebe versenkt.

Der biblische Gedanke, daß wir im übernatürlichen Leben aus Gott geboren sind, daß wir Kinder Gottes nicht bloß heißen, sondern sind,

lenkt von selbst unseren Blick auf die natürliche Gottessohnschaft des Logos, wie uns auch die das ganze übernatürliche Leben festigende und gestaltende Liebe an den Hl. Geist, der durch die Liebe des Vaters und des Logos hervorgeht, gemahnt. Die geistliche übernatürliche Geburt aus Gott durch die Gnade ist ein Nachbild der ewigen Zeugung des Logos aus dem Vater. Unsere Adoptivkindschaft Gottes ist eine Teilnahme und Nachbildung der natürlichen Gottessohnschaft des Logos: *Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis.*<sup>1</sup> Der hl. Thomas hat zu diesem Gedanken eine Erläuterung gegeben, welche Scheeben für unvergleichlich schön findet.<sup>2</sup> Die Adoptivkindschaft in der Gnade ist eine Nachbildung der natürlichen Gottessohnschaft des Logos. Der Sohn Gottes geht aber natürlicherweise aus dem Vater hervor als das intellektuelle Wort des Vaters, das eins mit dem Vater ist. Diesem Worte kann etwas aber auf dreifache Weise nachgebildet und ähnlich sein. Fürs erste bloß unter dem Gesichtspunkte der Form, nicht aber unter dem Gesichtspunkte der Geistigkeit dieses Wortes. Der hl. Thomas bedient sich hier der Analogie des Hauses, das dem geistigen Wort, der Idee im Geiste des Architekten ähnlich ist

<sup>1</sup> S. Th. III qu. 23 a. 3.

<sup>2</sup> Scheeben a. a. O. 85.

wohl der Form nach, insofern es eine bestimmte Form ausprägt, nicht aber der Geistigkeit nach. Denn die Form im Genius des Künstlers ist Geist, sie ist es aber nicht in dem vom Künstler geschaffenen materiellen Gebäude. In diesem Sinne nun ist jedes Geschöpf, weil es eine Form, eine Idee ausprägt, eine substantialisierte göttliche Idee ist, dem göttlichen Worte ähnlich.

Auf eine zweite Art ist eine Kreatur dem göttlichen Wort ähnlich nicht bloß der Form nach, sondern auch der geistigen Natur nach. Der hl. Thomas verdeutlicht dies mit der Ähnlichkeit, die das Wissen im Geiste des Schülers mit dem inneren geistigen Wort des Lehrers hat. Auf diese Weise ist jede geistbegabte Kreatur schon ihrer Natur nach dem Logos ähnlich.

Auf eine dritte Weise wird die Kreatur dem göttlichen Wort ähnlich in bezug auf die Einheit, die der Logos zum Vater hat. Diese Ähnlichkeit kommt durch die heiligmachende Gnade und die göttliche Liebe zustande. Die heiligmachende Gnade macht uns göttlicher Natur teilhaft, die übernatürliche göttliche Liebe ist eine kindliche Liebe zu Gott. Deswegen bittet der Herr auch Joh. 17, 21: „ut sint unum in nobis, sicut nos unum sumus“, daß durch die Gnade die Seele eins mit Vater und Sohn sei, wie Vater und Sohn eins sind der Natur nach. Diese Ähnlichkeit mit der

natürlichen Gottessohnschaft kommt nur der mit der heiligmachenden Gnade und Liebe geschmückten und zu einem gottförmigen Sein und Tätigsein erhabenen vernünftigen Kreatur zu. Diese auf der Teilnahme an der göttlichen Natur beruhende Ähnlichkeit gibt der übernatürlichen Adoptivkindschaft eine über den rechtlichen Charakter der menschlichen Adoption unvergleichlich hinausreichende Vollkommenheit und begründet die Erbschaft des Himmels, der ewigen seligen unverlierbaren Anteilnahme an der Gottessohnschaft des Logos. Diese der natürlichen Gottessohnschaft des Logos ähnliche Adoptivkindschaft kommt nur der geistbegabten Kreatur zu, aber nicht jeder, sondern nur derjenigen, welche die göttliche Liebe hat, welche ausgegossen ist durch den Hl. Geist (Röm. 5, 5), und deswegen wird der Hl. Geist auch Spiritus adoptionis filiorum, der Geist der Kindschaft (Röm. 8, 15) genannt.

So weist uns diese Ähnlichkeit, welche zwischen der Gotteskindschaft in der Gnade mit der natürlichen Gottessohnschaft des Logos besteht, auch schon auf die dritte Person in der Gottheit, auf den Hl. Geist hin. Der hl. Thomas sieht in der göttlichen Tugend der Liebe eine Teilnahme an der unendlichen Liebe, welche der Hl. Geist ist:<sup>1</sup>

<sup>1</sup> S. Th, 2 II qu. 24 a. 7.

Ipsa charitas . . . est participatio quaedam infinitae charitatis, quae est Spiritus Sanctus. Wie das Wort den Vater liebt, so ist es auch die heilige Aufgabe derer, die durch die Gnade aus Gott geboren sind, Gott zu lieben. Diese Liebe ist ein Abbild des Hl. Geistes, der persönlichen Liebe, die Vater und Sohn verbindet. Je mehr das Leben der Gnade und Liebe sich steigert, desto inniger und innerlicher ist die Abbildung und Mitteilung des innertrinitarischen Lebens.<sup>1</sup>

Wenn wir die Lehre des hl. Thomas von der heiligmachenden Gnade als Teilnahme an der göttlichen Natur und am innertrinitarischen göttlichen Leben unter dem Gesichtspunkt des Lebens noch einmal kurz zusammenfassend betrachten, so tritt hier eine übernatürliche göttliche Vitalität im Menschen, der in der heiligmachenden Gnade ist und lebt, uns entgegen. Es ist von den Theologen in früheren Zeiten, da man mit ganzer Seele und voller Liebe sich in diesen Gegenstand vertiefte, die Frage gestellt worden, ob die heiligmachende Gnade eine lebendige, eine vitale Form

---

<sup>1</sup> Auf diesen Zusammenhang zwischen dem innertrinitarischen Leben und dem übernatürlichen Gnadenleben weisen besonders nachdrucksam hin Th. de Régnon S. I., *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* IV, 552 ff. und J. Souben O. S. B., *Nouvelle Théologie dogmatique* IV, Paris 1905, 131 ff.

auf Grund einer eigenen übernatürlichen Vitalität sei.<sup>1</sup> Eine Reihe von Theologen beantwortete diese Frage dahin, daß die heiligmachende Gnade und die übernatürlichen Tugenden keine eigene übernatürliche Vitalität besitzen, sondern daß ihre Vitalität eben aus der natürlichen Seelensubstanz und den natürlichen Seelenpotenzen hervorgeht. Indessen hat vor allem die Thomistenschule in ihrer überwiegenden Mehrheit die eigene übernatürliche Vitalität der heiligmachenden Gnade und auch der übernatürlichen Tugenden hervorgehoben. Die heiligmachende Gnade ist nach der ganzen Auffassung des hl. Thomas auf dem Gebiete der übernatürlichen Ordnung eine Natur — wir können im Sinne von Scheeben hier Natur als Grundlage einer bestimmten Tätigkeit und Lebensentwicklung auffassen<sup>2</sup> —, welche das erste übernatürliche Sein mitteilt und aus welcher die eingegossenen Tugenden und die Gaben des Heil. Geistes connaturaliter hervorgehen. Die heiligmachende Gnade ist so eine vitale Form kraft eigener und übernatürlicher Vitalität. Sie ist so eigentlich das übernatürliche Lebensprinzip oder die Natur (im angegebenen Sinne), durch welche die Seele sich zuerst zum übernatürlichen Ziel

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden H. Choquetius O. Pr., *De origine gratiae sanctificantis* I. 1 disp. 12 pag. 153 ff., bes. pag. 160.

<sup>2</sup> Scheeben, *Natur und Gnade*, 13 ff., 33.

hinbewegt und von welcher die eingegossenen Tugenden und Gaben ihre Vitalität erhalten. Wie im natürlichen menschlichen Seelenleben Verstand und Wille ihre Vitalität von der Seele als dem substantiellen Lebensgrund erhalten, so empfangen im Bereiche des Übernatürlichen die übernatürlichen Tugenden und Gaben ihre übernatürliche Vitalität von der heiligmachenden Gnade als einer übernatürlichen Natur, d. h. übernatürlichen Grundlage der übernatürlichen Lebensbetätigung und Lebensentwicklung. Thomas nennt deswegen die heiligmachende Gnade die *vita formalis*, die Lebensentelechie, das übernatürliche Lebensprinzip der Seele, wie die Seele die Lebensform des Leibes ist.<sup>1</sup> Die heiligmachende Gnade ist sonach auf der Linie der Formalursache, also als inneres die Seelensubstanz innerlichst als übernatürliche Form ergreifendes und zu einem übernatürlichen gottförmigen Sein erhebendes Prinzip, das Leben der Seele. Gott aber ist in der Linie der Wirkursache, welche im Innersten der Seele die heiligmachende Gnade hervorruft und in diesem innersten Heiligtum der Seele übernatürlich gegenwärtig und tätig ist, das Leben der Seele.<sup>2</sup> Es kommt in dieser ganzen Auffassung des hl. Thomas von der heiligmachenden Gnade und den aus derselben hervor-

<sup>1</sup> De veritate qu. 27 a. 1.

<sup>2</sup> S. Th. 1 II qu. 110 a. 1 ad 2<sup>m</sup>; 2 II qu. 23 a. 2 ad 2<sup>m</sup>.

fließenden übernatürlichen Tugenden und Gaben zugleich der Gesichtspunkt des Lebens wie auch der Gesichtspunkt der Übernatürlichkeit in ganz entschiedener Weise zur Geltung. Souben steht nicht an, hier von einem Phänomen der übernatürlichen Biologie zu reden.<sup>1</sup> Wie ungleich tiefer, organischer ist diese Lehre des hl. Thomas von der übernatürlichen Vitalität der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Tugenden und Gaben als die mehr äußerliche Auffassung des Gnadenlebens bei Skotus und anderen Theologen der Spätscholastik.

2. Das übernatürliche Leben, diese geheimnisvolle Teilnahme an der göttlichen Natur und am innertrinitarischen Leben, erhält noch eine besondere Bestimmtheit und Eigenart durch den Weg, auf dem dasselbe uns vermittelt wird. Es wird dieses Leben uns nämlich durch Christus, den menschengewordenen Logos, in den Sakramenten der Kirche, des mystischen Leibes Christi, mitgeteilt. Von der Gottheit Christi, also aus dem Schoße der Trinität ergießt sich dieses Leben in die persönlich mit dem Logos geeinte Menschheit und durch diese, welche das Werkzeug des Logos ist, in die hl. Sakramente und dadurch in die Seelen. In einem jener gewaltigen, große Durch-

<sup>1</sup> A. a. O. 133.

blicke und Überblicke gewährenden Sätze, an denen die Theologie des hl. Thomas so reich ist, hat er diese Zusammenhänge ausgesprochen:<sup>1</sup> *Oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur.* Die heilbringende Kraft des übernatürlichen Lebens ergießt sich von der Gottheit Christi, also aus dem Schoße des dreieinigen Gottes, durch das Medium der Menschheit Christi in die Sakramente.

Es ist ja in der Hl. Schrift die göttliche Lebensfülle in Christus und die lebenspendende und lebensvermittelnde Kraft und Wirksamkeit der Menschheit Christi so vielfach und so eindrucksvoll ausgesprochen. Christus nennt sich auch als Menschenweg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6), die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25), er ist das vom Himmel herabgekommene Brot des Lebens (Joh. 6, 51), er redet Worte des ewigen Lebens (Joh. 6, 64. 69; 8, 51).

Die Gottheit Jesu Christi ist die Quelle dieses Lebens, das die Menschheit Christi durchdringt und von ihr durch die hl. Sakramente in unsere Seelen sich ergießt. Es sind tiefe Worte bei Joh. 5, 26: „Wie der Vater das Leben hat in sich selber, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in sich selber.“ Der heil.

---

<sup>1</sup> S. Th. III qu. 62 a. 5.

Thomas erklärt diese Stelle also:<sup>1</sup> Dasjenige hat das Leben in sich selbst, was das wesenhafte Leben, nicht bloß ein mitgeteiltes Leben hat, was das Leben selbst ist. In jeder Gattung der Dinge ist aber dasjenige, was in derselben wesenhaft ist, die Ursache dessen, was in dieser Gattung bloß durch Mitteilung ist, wie das Feuer die Ursache der Erwärmung ist. Was also wesenhaft das Leben ist, ist die Ursache und das Prinzip alles Lebens in den lebendigen Wesen. Und deshalb muß dasjenige, was erstes Prinzip des Lebens ist, eben das wesenhafte Leben sein. Daher hat der Herr sich ganz entsprechend als das Prinzip des ganzen Lebens geoffenbart, indem er sagte, daß er das Leben in sich selbst, also wesenhaft besitze. Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, d. h. wie der Vater wesenhaftes Leben ist, so auch der Sohn, und wie der Vater die Ursache des Lebens ist, so auch der Sohn.

Aus der Gottheit Christi ergießt sich nun die Fülle des Lebens in seine heiligste Menschheit, die mit dem Logos zur Einheit der Person und des Seins verbunden ist und ohne ihre Eigenart zu verlieren mit einer all unser Ahnen und Verstehen überragenden Innigkeit in das Leben Gottes hineinversenkt und hineingepflanzt ist. Die Mensch-

<sup>1</sup> In Ioann. 5 lect. 5.

heit Christi ist mit der absoluten reinsten Geistigkeit und der substantialen Heiligkeit Gottes hypostatisch geeint. Die substantielle Geistigkeit und Heiligkeit Gottes weiht und salbt in der *gratia unionis* innerlich und physisch die menschliche Natur Christi. Es steht diese *gratia unionis*, diese substantielle Heiligkeit der Menschheit Christi an der Spitze aller Gnaden und ist die unmittelbarst aus dem Schoße der Trinität hervorfließende Quelle der Gnade und Heiligkeit der Menschheit Christi und aller im mystischen Leibe der Kirche mit Christus verbundenen Menschen. Die Fülle der heiligmachenden Gnade in der Seele Christi ergibt sich, sagt Thomas, aus dieser Unionsgnade, wie der Glanz aus der Sonne hervorgeht.<sup>1</sup> Durch die hypostatische Union ward der Menschheit Christi eine solche Überfülle von Gnade und Heiligkeit und von übernatürlichem Leben zuteil, daß sie von Christus auch auf andere, auf alle Menschen überströmt, daß Christi habituelle Gnade zur *gratia capitis*, zur Gnade des Hauptes für die Glieder der Kirche wird. Der hl. Thomas hat den paulinischen, in der Patristik weitergebildeten und auch von der Scholastik begeistert aufgenommen Lieblingsgedanken, daß Christus das Haupt der Kirche ist, in seiner ganzen Tiefe aufgefaßt

---

<sup>1</sup> S. Th. III qu. 7 a. 13.

und verwertet.<sup>1</sup> Seine erhabene Theologie von der hypostatischen Union, von der Konstitution des Gottmenschen und von der Heilstat Christi hat ihm auch den Weg zu einer organischen lebendigen Auffassung des Verhältnisses Christi zur Kirche geführt. Mit Recht bemerkt Schüzler:<sup>2</sup> „Hier vor allem zeigt sich der Geist des heil. Thomas in seiner ganzen Tiefe. In die geheimnisvolle Ökonomie der theandrischen Konstitution und den charismatischen Reichtum des Gottmenschen ist in der Tat kein anderer Theologe so tief wie der hl. Thomas eingedrungen.“ Hieraus erklärt sich auch der christologische Hauch, der über den Kirchenbegriff und die Sakramentenlehre des hl. Thomas ausgegossen ist. Er hat denn auch abgehend von der Einteilung des Petrus

<sup>1</sup> S. Th. III qu. 8; III. Sent. d. 13; De verit. qu. 29; Compend. theol. 215; In 1. Cor. lect. 3; Ephes. 1 lect. 7 und 8; Coloss. 1 lect. 5. C. v. Schüzler, Das Dogma von der Menschwerdung, Freiburg 1870, 359—381. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche, Regensburg 1903, 194—266. Schwalm O. Pr., Le Christ d'après Saint Thomas d'Aquin, Paris 1910, 106—167. Vgl. auch H. Clérissac O. Pr., Le Mystère de l'Église, Paris 1918. A.-D. Sertillanges, L'Église, Paris, 2 Bde. Eine moderne anregend und begeistert geschriebene Darlegung der Idee vom mystischen Leib des Herrn gibt H. André, Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung, Leipzig 1920.

<sup>2</sup> C. v. Schüzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, München 1860, 100.

Lombardus und der anderen Scholastiker in seiner theologischen Summa die Inkarnationslehre mit der Sakramentenlehre unmittelbar geeint und in der Tertia organisch miteinander verbunden.<sup>1</sup>

Christus ist das Haupt der Kirche einmal der Ordnung nach, da er durch die hypostatische Union der Höchste ist (Röm. 8, 29), sodann der Vollkommenheit nach, da er ist voll der Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14) und der Wirkkraft nach (virtus, influxus) als lebenvermittelndes Prinzip der Kirche (Joh. 1, 16).<sup>2</sup>

In der näheren Bestimmung der Art und Weise, wie von Christus das übernatürliche Leben in die Kirche und deren einzelne Glieder einströmt, hat der heilige Lehrer außer der moralischen Wirksamkeit des Verdienstes Christi in seinen späteren Schriften auch noch eine physische, eine organisch-dynamische Wirksamkeit der Menschheit Christi gelehrt: Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum et per efficaciam quandam.<sup>3</sup> Dominikus de Marinis O. Pr., einer der besten Kommentatoren der theologischen Summa, bemerkt hierzu: Das Einfließen der Gnade

<sup>1</sup> Vgl. M. Grabmann, Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin, 87.

<sup>2</sup> S. Th. III qu. 8 a. 1.

<sup>3</sup> S. Th. III qu. 8 a. 1 ad 1<sup>m</sup>.

von Christus dem Haupte, von der Menschheit Christi auf uns vollzieht sich auf zweifache Weise, durch sein Verdienst und durch eine physisch instrumentale Wirksamkeit (et per meritum et per efficientiam physicam instrumentalem).<sup>1</sup> Christus wirkt moralisch das übernatürliche Leben für uns, indem sein unendliches Verdienst Gott bewegt, uns Gnade zu verleihen, es strömt aber auch in physischer Wirksamkeit das übernatürliche Leben aus der Gottheit Christi durch die Menschheit Christi, welche das lebendige Werkzeug des Logos ist, hindurch unmittelbar in die Sakramente und in die Seelen. Der große spanische Kommentator Bartholomäus von Medina bezeichnet diese Lehre des hl. Thomas über die physische Wirksamkeit Christi als eine *recondita et arcana theologia*,<sup>2</sup> als eine tiefe und geheimnisvolle Theologie, welche im höchsten Maße zur Verherrlichung der Menschheit Christi gereicht. Der englische Lehrer, der, wie Medina schreibt, hier großartig von der Menschheit Christi denkt (*magnifice sentiens de humanitate Christi*),<sup>3</sup> steht hier unter dem Einflusse der grie-

<sup>1</sup> *Dominicus de Marinis O. Pr., Expositio commentaria in tertiam partem Summae Doctoris Angelici Sancti Thomae, Lugduni 1666 (in III qu. 8 a. 3 cap. 2).*

<sup>2</sup> *Bartholomaeus de Medina O. Pr., Commentaria in Tertiam qu. 48 a. 6, Coloniae 1618, 967.*

<sup>3</sup> *Ibid. qu. 13 a. 2 pag. 398. Vgl. Fr. v. P. Morgott, Der Spender der heiligen Sakramente nach der Lehre des*

chischen Patristik, vor allem des hl. Cyrill von Alexandrien, dessen Lehre von der *σὰρξ ζωοποιός*, von der lebenspendenden Macht des Fleisches, der Menschheit Christi in das Lehrwort der Kirche Aufnahme gefunden hat.<sup>1</sup>

Aus der Menschheit Christi und aus dem Werke Christi, dem Kreuzopfer, das im hl. Meßopfer sich als der lebendige Quell des Heiles in der Kirche fort und fort erneuert und in ungeschwächter Wirksamkeit vergegenwärtigt, fließt das übernatürliche Leben in die heiligen Sakramente und in unsere Seele. Die Lehre des hl. Thomas von der Stellung der Sakramente in der Heilsordnung hat ein tiefer Dogmatiker der letzten Zeit, Fr. v. P. Morgott, also zusammengefaßt:<sup>2</sup> „Aus dem Schoße des dreieinigen Gottes, dem unversiegbaren Born aller Güte, ergießt sich die Gnade durch das Medium der heiligen Menschheit Christi mittelst der heiligen Sakramente in die Erlösten . . . Die Sakramente, als Werkzeuge in der Hand Christi, sind nur die zeiträumliche Ausdehnung und daher auch die Abbilder des einen großen Sakramentes,

---

hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1886, 13 ff. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik III, Freiburg 1882, 233—261.

<sup>1</sup> Vgl. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche, 243 f.

<sup>2</sup> Fr. v. P. Morgott a. a. O. 25.

der Menschwerdung. Wie hier zum Zwecke der objektiven Erlösung Gott und Mensch zur persönlichen Einheit sich verbunden, so ist im Sakramente göttliche Kraft an sinnliche Elemente geknüpft und wird die gottmenschliche Erlösungsgnade durch sinnliche Vermittlung der Seele zugeführt, die, mit einem Körper verbunden, nur durch das Mittel der Sinne ihre Anregungen empfängt. So konzentriert sich im Sakrament die Ökonomie des Gottmenschen zum Mikrokosmos der Erlösung.“

In einem der großartigsten zusammenfassenden Artikel der theologischen Summa (S. Th. III qu. 65 a. 1), dem auch A. Harnack<sup>1</sup> sein Augenmerk zuwendet, legt der hl. Thomas dar, wie die hl. Sakramente die Begründung und Entwicklung des übernatürlichen Lebens bewirken. In diesem für die Theologie des Lebens beim hl. Thomas so hochbedeutsamen Artikel ist auch der Parallelismus zwischen dem Werdegang des natürlichen und übernatürlichen Lebens dargelegt. „Die *vita spiritualis*, das übernatürliche geistliche Leben der Gnade hat eine gewisse Gleichförmigkeit mit dem natürlichen körperlichen Leben, wie überhaupt das Körperliche und Natürliche in mannigfacher Analogie zum Geistigen und Übernatürlichen steht.

<sup>1</sup> A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III<sup>4</sup>, Tübingen 1910, 547 Anm. 1.

Im körperlichen natürlichen Leben wird aber jemand auf zweifache Weise vervollkommnet; einmal in bezug auf die eigene Person, sodann auch in bezug auf die gesellschaftliche Gemeinschaft, in der er lebt, weil ja der Mensch von Natur aus ein animal sociale, ein für die Gesellschaftsbildung veranlagtes Wesen ist. In bezug auf die eigene Persönlichkeit wird der Mensch im natürlichen körperlichen Leben doppelt vervollkommnet: fürs erste per se, insofern er eine Vollkommenheit des Lebens erlangt, fürs zweite per accidens, insofern Hemmnisse des Lebens, z. B. Krankheiten, beseitigt werden. Per se wird das körperliche Leben in drei Stufen vervollkommnet: zuerst durch die Geburt, durch welche der Mensch zu sein und zu leben anfängt. Dem entspricht im übernatürlichen Leben die Taufe, welche die geistliche Wiedergeburt ist (Tit. 3, 5). Durch die Taufe, so schreibt Thomas an einer anderen Stelle, erlangt der Mensch die Subsistenz im übernatürlichen Leben der christlichen Religion (IV. Sent. d. 7 qu. 2 a. 1 sol. 3). Fürs zweite wird das natürliche körperliche Leben vervollkommnet durch das Wachstum, wodurch jemand zur vollen Größe und Kraft heranreicht. Dem entspricht im übernatürlichen Leben die Firmung, in welcher der Hl. Geist zur Stärkung gegeben wird. Fürs dritte wird das körperliche Leben vervollkommnet durch die Ernährung, kraft

welcher im Menschen Leben und Kraft erhalten wird. Dem entspricht im übernatürlichen Leben die Eucharistie gemäß Joh. 6, 54: „Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und sein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben.“ Dies würde nun für den Menschen ausreichen, wenn er in körperlicher und übernatürlicher Hinsicht ein leidensunfähiges Leben hätte. Aber weil der Mensch zuweilen in körperliche und geistliche Krankheit, d. h. in die Sünde gerät, deshalb ist dem Menschen Heilung von der Krankheit notwendig. Diese Heilung ist wiederum eine doppelte. Die eine Heilung ist die Gesundmachung (sanatio), sie stellt die Gesundheit wieder her, ihr entspricht im geistlichen Leben die Buße (vgl. Ps. 40, 5). Die andere ist die Wiedererlangung der früheren Kraft, des früheren Wohlbefindens durch entsprechende Lebensweise und durch körperliche Übung und Ertüchtigung. Ihr entspricht im geistlichen Leben die letzte Ölung, welche die Überbleibsel der Sünden beseitigt und den Menschen zum Eingang in die himmlische Glorie bereitet (Jak. 5, 15).

Im Hinblick auf die ganze menschliche Gesellschaft, also in sozialer Hinsicht wird der Mensch auf doppelte Weise vervollkommnet. Einmal dadurch, daß er die Gewalt erhält, das Volk zu regieren und öffentliche Handlungen vorzunehmen.

Dem entspricht im geistlichen Leben das Sakrament des Ordo, da nach Hebr. 7 die Priester das Opfer darbringen nicht bloß für sich, sondern auch für das Volk. Fürs zweite wird in sozialer Hinsicht der Mensch vervollkommnet durch die natürliche Fortpflanzung. Dies geschieht durch die Ehe sowohl in körperlicher natürlicher wie auch in geistlicher übernatürlicher Hinsicht, da die Ehe nicht bloß Sakrament, sondern auch officium naturae ist.“ Der Catechismus Romanus<sup>1</sup> hat diesen Artikel der theologischen Summa kurz zusammengefaßt und hervorgehoben, daß die heiligen Sakramente sowohl an die Entstehung, Entwicklung, Ausgestaltung und Gesundung des natürlichen Lebens gemahnen wie auch jenem übernatürlichen Leben, wodurch die Seele Gott lebt (qua anima Deo vivit), vollauf entsprechen. Dieser Artikel der theologischen Summa hat auch Möhler veranlaßt, in seiner Symbolik die Stellung des Organismus der sieben heiligen Sakramente zum natürlichen und übernatürlichen Leben lichtvoll darzustellen.<sup>2</sup>

Das erhabenste aller Sakramente ist die heilige Eucharistie, jenes Sakrament, das Christus in der

<sup>1</sup> Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pars II cap. 1 n. 20.

<sup>2</sup> J. A. Möhler, Symbolik § 29, Regensburg<sup>10</sup> 1921, 263—267.

Verheißungsrede (Joh. 6) in so innige kausale Beziehung zum übernatürlichen Leben gesetzt hat. Der hl. Thomas hat in seinem Kommentar zum Johannesevangelium sich in diese Texte und Ideen versenkt und hat namentlich auch jene Stelle, in der Christus den tiefsten Ursprung des durch die hl. Kommunion in die Seele fließenden Lebens offenbart, lichtvoll erklärt: „Wie mich gesandt hat der lebendige Vater und ich lebe um des Vaters willen, so wird auch, wer mich ißt, leben um meinetwillen“ (Joh. 6, 58). „Der Sohn“, bemerkt hierzu Thomas,<sup>1</sup> „empfängt wegen der Einheit, die er zum Vater hat, das Leben vom Vater, so empfängt auch derjenige, der in der heiligen Kommunion mit Christus vereinigt wird, das Leben von Christus.“ Die Lebensmitteilung in der Eucharistie zeigt sich hier im Zusammenhang mit den Lebensmitteilungen in der Trinität und in der Inkarnation. In der Trinität teilt der lebendige Vater durch Zeugung seinem eingebornen Sohne numerisch ein und dieselbe göttliche Natur mit. Diese innertrinitarische Mitteilung der göttlichen Natur setzt sich in der Inkarnation nach außen fort, indem er Sohn Gottes durch die hypostatische Union seine göttliche Natur der von ihm angenommenen menschlichen Natur hingibt, diese

---

<sup>1</sup> In Ioann. 6 lect. 7.

durch die substantielle Geistigkeit und Heiligkeit des göttlichen Seins und Lebens salbt, heiligt und weiht. Die Inkarnation findet ihre Ausdehnung und ihre Erweiterung in der hl. Kommunion, in welcher dieses aus dem Schoße der Trinität an die Menschheit Christi mitgeteilte göttliche übernatürliche Leben in die einzelnen Seelen fließt. In seinem herrlichen zusammenfassenden Artikel über die Wirkungen der heiligen Kommunion (S. Th. III qu. 79 a. 1) schreibt Thomas: Wie Christus bei seiner sichtbaren Ankunft in die Welt der Welt das Leben der Gnade verliehen hat gemäß Joh. 1, 17: Gnade und Wahrheit ist uns geworden durch Jesus Christus, so wirkt er auch bei seiner sakramentalen Einkehr im Menschen das Leben der Gnade, wie es Joh. 6, 58 heißt: Qui manducat me, vivet propter me. Der heil. Thomas beruft sich hier auch auf einen Text des hl. Cyrill von Alexandrien, in welchem von der lebenspendenden Kraft der Menschheit Christi in der Eucharistie die Rede ist.<sup>1</sup> Auch in den eucharistischen Dichtungen des hl. Thomas klingen die tiefen Gedanken von Joh. 6, 58 nach. Ich ver-

<sup>1</sup> Vgl. auch M.-J. Gillet O. Pr., *Les harmonies eucharistiques. Essai théologique*, Lille 1914, 22 ff., 154 ff. Freddi S. I., *Gesù Cristo nell' Eucaristia. Considerazioni raccolte delle opere dell' angelico dottore S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1898.

weise hier bloß auf die Worte des *Adoro te devote*:

Panis vivus, vitam praestans homini,  
Praesta meae menti de te vivere,  
Et te illi semper dulce sapere.

Thomas hebt weiterhin hervor, daß in der heiligen Kommunion das übernatürliche Leben eine ganz besondere Aktualität, Innigkeit und Innerlichkeit erfährt. „Durch dieses Sakrament wird nicht bloß der Habitus der Gnade und der Tugenden, besonders der Liebe gesteigert, sondern es wird dieser Habitus vor allem der Liebe zum Akt entflammt nach der Stelle 2. Kor. 5, 14: *Charitas Christi urget nos*. Die Folge davon ist, daß die Seele durch die Kraft dieses Sakramentes übernatürlich erquickt und gewissermaßen von der Süßigkeit der göttlichen Güte berauscht wird.“ Diese Gedanken und Worte des hl. Thomas von der *excitatio caritatis ad actum*, von der durch die heilige Kommunion bewirkten Aktualität und Innigkeit und Lebendigkeit der Liebeshingabe an Gott sind von größter Bedeutung für das Leben der christlichen Vollkommenheit in Aszese und Mystik.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. A.-M. Meynard O. Pr., *Traité de la vie intérieure. Petite Somme de Théologie ascétique et mystique d'après Saint Thomas d'Aquin*<sup>2</sup>, Paris 1889, I, 535—543. J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*<sup>3</sup>, Paderborn 1918, 299—308.

Von den neueren Theologen hat besonders Scheeben die Stellung der Eucharistie im übernatürlichen lebendigen Organismus der Mysterien des Christentums aufgefaßt und so formuliert:<sup>1</sup> „Die Bedeutung der Eucharistie liegt darin, daß in ihr die reale Einheit des Sohnes Gottes mit allen Menschen vollzogen, vollendet und besiegelt wird, daß die Menschen ihm vollkommen in der innigsten, realsten, substantiellsten Weise inkorporiert werden, um als seine Glieder auch an seinem Leben teilzunehmen. Der Begriff unserer realen und substantiellen Inkorporation in Christus ist der Grundbegriff des ganzen eucharistischen Mysteriums; von ihm aus läßt sich am besten die Beziehung desselben zu den Mysterien der Trinität, der Inkarnation und der Gnade verfolgen.“

3. Das übernatürliche Leben der Gnade, das eine Teilnahme an der göttlichen Natur und am innertrinitarischen Leben Gottes ist, wird uns vermittelt durch den menschengewordenen Sohn Gottes in den Sakramenten seines mystischen Leibes, der Kirche, vor allem in der heiligsten Eucharistie. Die Ausgestaltung und Vollendung des Werkes Christi in der Kirche und in den einzelnen Seelen wird dem Hl. Geiste, den Christus seiner Kirche verheißen und gesandt hat, zugeeignet.

---

<sup>1</sup> Scheeben, Mysterien des Christentums, 464.

Es ist das übernatürliche Leben ein Leben aus dem Vater durch den menschengewordenen Sohn Gottes im Hl. Geiste. Der hl. Thomas hat nun dieses Wirken des Hl. Geistes in drei herrlichen Kapiteln des 4. Buches der Summa contra Gentiles<sup>1</sup> dargelegt, welche auch Scheeben in seine Mysterien des Christentums aufgenommen hat, welche das Bekenntnis des Symbolums: In Spiritum sanctum Dominum et vivificantem beleuchten und in das übernatürlich ethische Innenleben der vom Hl. Geist erfüllten und zu den Höhen christlicher Vollkommenheit geführten Seele einen Blick uns werfen lassen. Wir wollen die Hauptgedanken dieser auch von schönen Schriftstellen durchwobenen Kapitel uns kurz vergegenwärtigen. Es sei vorher noch bemerkt, daß nach der Überzeugung des hl. Thomas zwischen der Leitung und Führung der Seelen durch das kirchliche Lehramt und durch die kirchliche sakramentale Gnadenvermittlung einerseits und zwischen der speziellen Führung der einzelnen Seele durch den Hl. Geist kein Widerspruch, sondern vollste Harmonie besteht.<sup>2</sup> Es wird ja gerade die von Christus, dem Haupte und göttlichen Stifter der Kirche, in

<sup>1</sup> S. c. G. IV, 20—22.

<sup>2</sup> Vgl. P. Schwalm O. Pr., Le respect de l'Église pour l'action intime de Dieu dans les âmes. Revue Thomiste IV (1898).

seiner Offenbarung und in seinem objektiven Erlösungswerk in die Kirche hineingelegte Fülle der Wahrheit und Gnade durch den Hl. Geist, den der hl. Thomas als das Herz der Kirche bezeichnet,<sup>1</sup> den einzelnen Seelen in der subjektiven Erlösung und Heiligung zugeleitet.

Der hl. Thomas eignet nun in den angegebenen Kapiteln der Summa contra Gentiles zunächst dem Hl. Geist, der per modum amoris aus dem Vater und Sohn hervorgeht, wegen der in der Liebe liegenden impulsiven und bewegenden Kraft die Verursachung des Lebens in der Welt überhaupt zu, da Leben Selbstbewegung ist. Hierauf handelt er von den Wirkungen, die dem Hl. Geist in bezug auf die vernunftbegabte Kreatur zugeeignet werden. Es werden hier zwei Gesichtspunkte behandelt, einmal die übernatürlichen Gaben, die Gott uns schenkt, sodann die Art und Weise, wie der Hl. Geist das vernünftige Geschöpf zu Gott bewegt.

Es wird also vor allem dem Hl. Geist, der aus der Liebe des Vaters und Sohnes hervorgeht und das Geschenk, das vinculum und osculum des Vaters und Sohnes ist, die Verleihung übernatürlicher Gaben und Gnaden zugeteilt. Vor allem wird ihm als Grundwirkung die Ausgießung der

<sup>1</sup> S. Th. III qu. 8 a. 1 ad 3<sup>m</sup>. Vgl. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche, 184—193.

göttlichen Liebe in unsere Herzen zugeeignet. „Die Liebe Gottes ist ausgegossen durch den Hl. Geist in unsere Herzen, der uns gegeben worden ist“ (Röm. 5, 5). Weiterhin wird, da dort, wo eine besondere Wirkung Gottes sich findet, auch Gott in besonderer Weise gegenwärtig ist, dem Hl. Geist eine übernatürliche Einwohnung in den Seelen der Gerechten zugeteilt, in denen er als *dulcis hospes animae* wohnt, solange die göttliche Liebe in ihnen ist. „Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ (1. Kor. 3, 16). Da wir aber durch den Hl. Geist *amatores Dei*, gottliebende Wesen werden, und da das Geliebte im Liebenden ist, so nehmen durch den Hl. Geist auch der Vater und Sohn in uns Wohnung: „Wer mich liebt, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ (Joh. 14, 23 vgl. 1. Joh. 3, 24). An einer anderen Stelle erklärt der englische Lehrer diese göttliche Einwohnung dahin, daß durch dieselbe der dreieinige Gott in der begnadigten Seele als das Erkannte im Erkennenden und als das Geliebte im Liebenden ist. Durch diese aus der Teilnahme an der göttlichen Natur hervorgehenden gottförmigen Akte des Erkennens und Liebens berührt die Seele Gott (*atingit ad ipsum Deum*), es beginnt schon hienieden

für sie Gottesbesitz und Gottesgenuß.<sup>1</sup> Dominikus de Marinis O. Pr. erklärt dies in der Weise, daß dieses Berühren und Genießen Gottes in der *cognitio experimentalis*, in einer erfahrenden und erlebenden Erkenntnis Gottes sich vollzieht. Dieselbe rührt vom *donum sapientiae*, von der Gabe der Weisheit her, welche die heiligmachende Gnade und die Liebe voraussetzt.<sup>2</sup>

Diejenigen, welche die Liebe zu Gott besitzen, werden auch von Gott geliebt, da ja unsere Liebe zu Gott ein aus der Liebe Gottes zu uns hervorgehendes Gut ist. Wir haben nicht zuerst Gott geliebt, sondern Gott hat uns zuerst geliebt (1. Joh. 3, 24). Da nun das Geliebte im Liebenden ist, sind auch wir, da Gott uns liebt, als das Geliebte im Liebenden. „Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm“ (Joh. 4, 16). Dem Hl. Geiste wird so die wechselseitige Liebe, die Freundschaft zwischen Gott und der im Stande der Gnade und Liebe lebenden Seele zugeeignet.

Der Freundschaft ist es eigentümlich, daß der Freund dem Freunde seine Geheimnisse offenbart,

<sup>1</sup> S. Th. I qu. 43 a. 3.

<sup>2</sup> Dominicus de Marinis O. Pr., *Expositio commentaria in Primam Partem*, Lugduni 1672, in qu. 43 a. 3 cap. 4 (pag. 335). Vgl. auch B. Froget O. Pr., *De l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1901.

da die Freundschaft die Affekte zusammenklingen und zwei ein Herz werden läßt. Da wir durch den Hl. Geist Gottesfreunde werden, deshalb wird auch dem Hl. Geist die Offenbarung göttlicher Geheimnisse an die Menschen zugeteilt (1. Kor. 2, 10). Durch den Hl. Geist redet und verkündet daher auch der Mensch die Geheimnisse Gottes: „Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist des Vaters, der in euch redet“ (Matth. 10, 20). Daher auch die Worte des Symbolums: *qui locutus est per prophetas* (vgl. 2. Petr. 1, 21). Die Freundschaft drängt nicht bloß dazu, die Geheimnisse des Herzens dem Freunde anzuvertrauen, sondern auch dem Freunde alles Gute zu wünschen und mitzuteilen. Es wird deshalb dem Hl. Geiste die Mitteilung aller übernatürlichen Gaben an uns zugeeignet (1. Kor. 12, 8). Im einzelnen werden wir durch den Hl. Geist in der heiligmachenden Gnade gottförmig gemacht (*Deo configuramur*), zu den Werken christlicher Tugend und Vollkommenheit befähigt (*ad bene operandum habiles reddimur*) und so auf dem Wege zur ewigen Seligkeit geführt. Der hl. Thomas führt hierfür die paulinischen Stellen an 2. Kor. 1, 21 und 22: „Gott hat uns gesalbt und uns auch besiegelt und das Pfand des Geistes gegeben in unsere Herzen“ und Ephes. 1, 13–14: „Ihr seid besiegelt worden mit dem Hl. Geiste der Verheißung, der ein

Unterpfand unserer Erbschaft ist.“ Die Besiegelung (signatio) bezieht sich auf die Gottförmigkeit in der heiligmachenden Gnade, die Salbung (unctio) auf die Befähigung zu den Werken der Vollkommenheit, das Pfand (pignus) auf die Hoffnung der himmlischen Erbschaft und Seligkeit. Eine Hoffnung und ein Anrecht auf dieses himmlische Erbe erlangen wir dadurch, daß uns Gott zu seinen Kindern annimmt. Diese Adoptivkindschaft wird als Wirkung des Hl. Geistes bezeichnet Röm. 8, 15: „Ihr habt empfangen den Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater!“ Da wir durch den Hl. Geist Freunde Gottes werden und da unsere Sünden Hemmnisse dieser Gottesfreundschaft sind, deshalb wird dem Hl. Geiste auch die Sündennachlassung zugeteilt. Joh. 20, 22: „Empfanget den Hl. Geist. Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen.“

Der zweite Gesichtspunkt, unter welchem der hl. Thomas das Einwirken des Hl. Geistes auf die Entfaltung und Vollendung des übernatürlichen Lebens einwirkt, ist die Art und Weise, wie der Hl. Geist die vernünftige Kreatur zu Gott hinbewegt. Er knüpft hier an den schönen Gedanken der Gottesfreundschaft an, ein Gedanke, der auch bei Bonaventura sinnvoll verwertet ist und der in den Gottesfreunden der deutschen Mystik so lebhaft und persönlich uns entgegentritt. Der

Freundschaft kommt es ganz vorzüglich zu, mit dem Freunde zu verkehren. Der Verkehr des Menschen mit Gott betätigt sich ganz besonders in der *contemplatio*, in Gebet und Beschauung gemäß den Worten des Apostels: „Unser Wandel, unser Verkehr ist im Himmel“ (Phil. 3, 20). Wie wir durch den Hl. Geist *amatores Dei* werden, zur Gottesliebe entflammt werden, so werden wir durch ihn auch *contemplatores Dei*, zur Beschauung Gottes erhoben (vgl. 2. Kor. 3, 18). Die katholische Mystik sieht deswegen in den Gaben des Hl. Geistes, besonders in den Gaben des Verstandes und der Weisheit die Prinzipien der Kontemplation, des beschaulichen, Gottes Gegenwart und inneres Wirken erlebenden und verkostenden Gebetes.<sup>1</sup>

Der Freundschaft ist es weiterhin eigen, daß jemand in der Gegenwart seines Freundes sich glücklich fühlt, an des Freundes Worten und

<sup>1</sup> Vgl. hierüber z. B. D. Joret O. Pr., *Les dons du Saint Esprit. La vie spirituelle I* (1919/20) tom. 1, 383—393 und den Artikel: *Dons du Saint-Esprit* von A. Gardeil O. Pr. im *Dictionnaire de théologie catholique* IV, 1728—1780. A. Massoulié O. Pr., *Méditations de saint Thomas*, Toulouse 1678 und öfters, auch deutsch unter dem Titel: *Der Engel der Schule. Betrachtungen über die drei Wege des geistlichen Lebens* bearbeitet von D. Mettenleiter, Regensburg 1854, 268 ff. J. G. Arintero O. Pr., *Cuestiones místicas*, Salamanca 1916, 495 ff. Das Beste hierüber bietet Ioannes a S. Thoma O. Pr. in seinem Kommentar zu S. Th. 1 II. qu. 68.

Werken sich freut und beim Freund Trost in aller Angst und Trauer sucht. Da der Hl. Geist uns zu Gottes Freunden macht und er in uns wohnt und wir in ihm, deshalb fließt uns auch aus dem Hl. Geiste Freude an Gott und tröstende Stärkung gegen alle Mühsale und Anfechtungen der Welt zu. Christus nennt deshalb den Heil. Geist den Paracletus, den Tröster (Joh. 14, 26), und der hl. Paulus schreibt: „Das Reich Gottes ist Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heil. Geiste“ (Röm. 14, 17). Und von der Urkirche berichtet die Apg. 9, 31: „Die Kirche ward mit dem Troste des Hl. Geistes erfüllt.“

Der Freundschaft ist es ferner eigen, mit dem Freunde in dem, was er will, übereinzustimmen. Der Wille Gottes drückt sich in seinen Geboten aus, zu deren treuen Beobachtung uns die Liebe Gottes führt: „Wenn ihr mich lieb habt, so haltet meine Gebote“ (Joh. 14, 15). Da wir nun durch den Hl. Geist *amatores Dei* werden, werden wir durch ihn auch angetrieben, Gottes Gebote zu erfüllen. „Alle die vom Geist Gottes getrieben werden, die sind Kinder Gottes.“ Und zwar werden wir vom Hl. Geiste dazu als Kinder Gottes getrieben, nicht als Sklaven, sondern als Freie, so daß wir nicht aus Zwang und knechtlicher Furcht, sondern freiwillig und aus kindlicher Liebe den Willen Gottes erfüllen (vgl. Röm. 8, 15).

Da der Hl. Geist durch die Liebe uns zum wahren Gut, nach welchem unser Wille schon von Natur aus sich sehnt, hinstreben läßt, deswegen nimmt der Hl. Geist von uns die Sklaverei der Leidenschaft und der Sünde, die unseren Willen knechtet (2. Kor. 3, 17; Gal. 5, 18) und führt uns dazu, die Werke und Gelüste des Fleisches abzutöten und so ein von der niederen Triebwelt losgelöstes reines und heiliges Leben in Gott zu führen. „Wenn ihr aber durch den Geist die Werke des Fleisches ertötet, werdet ihr leben“ (Röm. 8, 13).



#### IV. Schluß.

#### *Vita christiana und vita aeterna.*

So entfaltet und gestaltet sich denn das zuletzt aus den unergründlichen Tiefen des dreieinigen Gottes entspringende, durch Jesus Christus uns in der Kirche, seinem mystischen Leib, und in den heiligen Sakramenten vermittelte, vom Heil. Geiste geleitete und befruchtete übernatürliche Leben, ein Leben übernatürlicher Reinheit, Heiligkeit, gottförmigen Denkens, Strebens und Tuns. Aus den tiefen dogmatischen Zusammenhängen des innertrinitarischen Lebens, der zur Teilnahme an diesem Leben uns erhebenden heiligmachenden Gnade und der aus dieser fließenden Tugenden und Gaben des Hl. Geistes wie auch der von Christus eingesetzten Mittel und Wege der Gnadenverleihung und des Wirkens des göttlichen Hl. Geistes wird uns einigermaßen klar, welches der tiefe und wahre Sinn und Inhalt der *vita christiana*, der *vita spiritualis*, wie der hl. Thomas dieses Leben mit Vorzug nennt,<sup>1</sup> des innerlichen

<sup>1</sup> Vgl. auch das Schriftchen des hl. Thomas *De vita spirituali*.

übernatürlichen christlichen Tugendlebens ist. Es ist dieses Leben wegen seiner übernatürlichen Grundlage und Grundform etwas wesentlich anderes, Höheres und Erhabeneres als rein natürliche menschliche Rechtschaffenheit und Tugendhaftigkeit, so hoch auch diese zu achten und zu bewerten ist. Scheeben, „dem überhaupt das Verdienst gebührt, dem Übernatürlichen wieder die Geister zugewendet zu haben“,<sup>1</sup> hat die praktische Seite und Bedeutung dieser Wahrheit also betont: „Aber noch mehr als die Wissenschaft [er redet hier von der Glaubenswissenschaft, der Theologie] muß das christliche Leben durch die Hervorhebung seiner übernatürlichen Grundlage, seines übernatürlichen Zieles und seiner übernatürlichen Tätigkeiten einen neuen Aufschwung erhalten. O wie arm, wie niedrig erscheint uns die christliche Moral, wenn man sie nur als die Moral des Menschen [d. h. auf seine natürliche moralische Würde, die in Vernunft und freiem Willen besteht, gegründet], nicht als die der Kinder Gottes betrachtet! O wie wenig erscheint dann jener himmlische, geistliche, ja göttliche Charakter der christlichen Tugend in seinem vollen Glanze!“<sup>2</sup> „Alle Momente der Heiligkeit der christlichen

<sup>1</sup> A. M. Weiß O. Pr., Apologie des Christentums V, Freiburg 1889.

<sup>2</sup> Scheeben, Natur und Gnade, 259.

Liebe, ihre unbegreifliche Erhabenheit, ihre so keusche und zarte Reinheit, ihr Gegensatz zur Sünde und ihr bewundernswerter Abscheu vor derselben finden ihre Erklärung in der übernatürlichen heiligen Weihe unserer Natur durch die Teilnahme an der göttlichen.<sup>1</sup> Aus dieser übernatürlichen Grundlage heraus läßt sich auch das Vollkommenheitsideal des christlichen Lebens verstehen. Die Vollkommenheit des christlichen Lebens besteht, wie der hl. Thomas dies wohl am klarsten und überzeugendsten dargelegt hat, in der übernatürlichen göttlichen Tugend der Liebe.<sup>2</sup> Die uns zur Teilnahme an der göttlichen Natur erhebende heiligmachende Gnade bekundet ja gerade in der Liebe ihre Lebendigkeit, Aktivität und Energie und wird in der Liebe zur Gottesfreundschaft. Thomas sieht denn die christliche Vollkommenheit nicht bloß im Habitus, im ruhenden übernatürlichen Zustand der heiligmachenden Gnade und Liebe, sondern legt ein besonderes Gewicht auch auf die häufigen und intensiven Akte der Liebe, auf die Aktivität und Lebendigkeit der Liebe, auf den *fervor caritatis*. Das Ideal der Vollkommenheit ist in seiner Auffassung die ununterbrochene aktuelle Liebeshingabe der Seligen des Himmels an Gott. Dieses Ideal läßt sich frei-

<sup>1</sup> Scheeben, *Natur und Gnade*, 163.

<sup>2</sup> S. Th. 2 II qu. 184 a. 1.

lich hienieden wegen der Enge des menschlichen Bewußtseins und wegen der Hemmnisse und Bedingtheiten des täglichen praktischen Lebens nicht verwirklichen. Aber es liegt doch im Wesen und im Höherstreben der diesseits erreichbaren Vollkommenheit, aus dem Innenleben all das zu entfernen, was nicht bloß zur heiligmachenden Gnade und Liebe im wesentlichen Gegensatz steht, also die schwere Sünde, sondern auch all das, was die Seele an der gänzlichen rückhaltslosen Hinordnung und Hingabe an Gott hindern könnte. Die christliche Vollkommenheit besteht demnach nach Thomas in der heiligmachenden Gnade und Liebe und in der Lebendigkeit und Aktivität der heiligmachenden Gnade und Liebe, wie sie sich in möglichst unausgesetzten, häufigen, innerlichen und innigen Akten der liebenden Erhebung der Seele zu Gott kundgibt.<sup>1</sup> In diesem höheren, über

<sup>1</sup> S. Th. 2 II qu. 184 a. 2, vgl. S. Th. 2 II qu. 24 a. 8. Der beste Kommentar zur Lehre des hl. Thomas von der Vollkommenheit und vom Ordensstande (S. Th. 2 II qu. 183—189) ist Passerini O. Pr., *De hominum statibus et officiis. Inspectiones morales ad ultimas septem quaestiones Secundae Secundae S. Thomae*, Lucae 1732. Vgl. auch Garrigou-Lagrange O. Pr., *La perfection consiste dans la charité. La vie spirituelle II* (1920/21) tom. I, 81—99; *La perfection de la charité*, ebenda tom. II, 1—20. O. Marchetti S. I., *La perfezione della vita cristiana secondo S. Tommaso. Gregorianum I* (1920) 41—77.

das gewöhnliche Maß hinausgreifenden, dem Heroischen sich zukehrenden Vollkommenheitsstreben kommt nach der Lehre des hl. Thomas die Initiative der Gaben des Hl. Geistes ganz besonders zur Geltung. Namentlich kommt hier die Gabe der Weisheit in Betracht, welche eine *cognitio Dei affectiva et experimentalis*, eine liebende und erlebende Erkenntnis und Beschauung Gottes bewirkt und den Menschen in seinem Innersten das Kosten der göttlichen Süßigkeit und das Wohlgefallen des göttlichen Willens erfahren<sup>1</sup> und erleben läßt und auch die mystische Form und Eigenart des Vollkommenheitslebens zumeist bedingt. Diese Aktivität und Lebendigkeit der Liebe gibt dem ganzen Innen- und Außenleben ihr Gepräge und verleiht auch der Übung der sittlichen Tugenden eine übernatürliche Steigerung, Reinheit, Weihe und Verklärung. Garrigou-Lagrange gibt folgendes mosaikartig aus Thomastexten zusammengesetztes Seelenbild des übernatürlichen christlichen Vollkommenheitsstrebens und Vollkommenheitslebens.<sup>2</sup> Bei solchen Seelen, die auf den Stufen der Liebe der Anfangenden und Fortschreitenden zur Liebe der Vollkommenen hinstiegen sind, kommen zwar auch noch läßliche

<sup>1</sup> S. Th. 2 II qu. 97 a. 2 ad 2<sup>m</sup>.

<sup>2</sup> Garrigou-Lagrange O. Pr., *La perfection de la charité. La vie spirituelle* 1920/21, tom. II, 13—15.

Sünden der Gebrechlichkeit und der Überraschung vor. Aber sie meiden die überlegten kleinen Sünden und auch die sittlichen Unvollkommenheiten, die den Charakter des Bewußten und Gewollten an sich haben. Sie folgen getreu den Einsprechungen des Hl. Geistes, mögen dieselben sie an eine wenn auch noch so kleine Pflicht oder auch nur an einen einfachen Rat gemahnen. Vor allem ist es für solch vollkommene Seelen ein Bedürfnis, recht häufige und innige Akte der Liebe zu Gott zu erwecken. Sie empfangen auch mit dem Eifer warmer Liebe die heilige Kommunion, nach der ihre Seele von Verlangen erfüllt ist. Während sie durch die Tugend der Großmut zu großen Opfern und Werken für Gott bereit sind, zeigen sie zugleich eine tiefe Demut in ihrem Denken und Leben und betrachten sich als die letzten unter den Menschen. Sie sind ebenso demütig und sanftmütig von Herzen, wie sie fest und entschlossen sind. In ihnen erachtet und wertet die Kardinaltugend der Klugheit alle irdischen Dinge und Vorteile gering gegenüber der Beschauung der göttlichen Dinge und lenkt all ihr Sinnen und Trachten auf Gott hin. Die Tugend der Mäßigung verzichtet, soweit es eben geschehen kann, auf all die Annehmlichkeiten und Bequemlichkeiten, nach denen der Leib verlangt. Die Tugend des Starkmutes benimmt die Furcht vor dem Tode

und den harten Schickungen des Lebens. Die Tugend der Gerechtigkeit drängt und treibt die Seelen, ganz auf diesen göttlichen Höhenwegen zu wandeln. Die Tugenden werden, wie Thomas sich ausdrückt, *virtutes iam purgati animi*, Tugenden einer ganz gereinigten Seele, wie sie uns vor allem aus dem Wandel der großen Heiligen entgegenleuchten. Das Gebet heiliger Sehnsucht ist fast ein beständiges, sie verstehen zutiefst das Wort des Herrn: Man muß immerdar beten. Ihr Glaube wird zur liebenden Beschauung, ihre Hoffnung zum unbesiegbaren Vertrauen. Es ist dies das Leben des innigsten Gottanhangens, wie ja bei Thomas der Ausdruck: *Adhaerere Deo* so oft uns begegnet. Der hl. Thomas, der in seine so reine und erhabene Auffassung des Lebens der Vollkommenheit gewiß auch sein eigenes Seelenleben hineingelegt hat, legt besonders starkes Gewicht auf die christliche Nächstenliebe, die beim vollkommenen Christen in extensiver und intensiver Hinsicht keine Grenzen und Schranken kennt, die auch die Feinde liebt, die in heroischer Weise Erdengut, körperliche Bequemlichkeit und Gesundheit und auch das Leben selbstlos, opferfreudig um Gottes willen für den Nächsten hingibt. So entfaltet sich das übernatürliche Leben der heiligmachenden Gnade und der Liebe zur Aktivität und Lebendigkeit der christlichen Voll-

kommenheit, so tritt uns in übernatürlicher Beleuchtung das Seelenleben der Heiligen in scharfen Konturen entgegen.

Aus der übernatürlichen Grundlage der heiligmachenden Gnade erwächst auch die Einheit und Harmonie des christlichen Lebens, der *vita spiritualis*. Es besteht Harmonie zwischen Natur und Übernatur. Die heiligmachende Gnade als Übernatur und als Quelle eines übernatürlichen Tugend- und Kräftesystems senkt sich in das menschliche Seelenleben hinein und erhebt, durchdringt und verklärt dasselbe. Es tritt eine geheimnisvolle Vermählung zwischen Natur und Übernatur ein.<sup>1</sup> Der hl. Thomas hat denn auch die aristotelische Ethik im weitesten Umfang in die Darstellung seiner Sittenlehre aufgenommen und in die aristotelischen Formen einen übernatürlichen christlichen Inhalt gegossen, er hat in seiner übernatürlich gestimmten Moral nicht bloß den göttlichen Tugenden und den Gaben des Hl. Geistes, sondern auch den menschlich sittlichen Tugenden in der weitesten Verzweigung eine Stelle eingeräumt und auch irdischen Kulturwerten, auch Geselligkeit, Scherz und Spiel Verständnis entgegengebracht. Durch die übernatürliche Durchdringung und Verklärung des Gnadenlebens wird

<sup>1</sup> Vgl. Scheeben, *Natur und Gnade*, 242 f.

dies ja alles zu einer organischen Einheit, zu einer Weihe des ganzen Menschenlebens an Gott.

Wenn auch aus einer Wurzel der heiligmachenden Gnade und der damit gegebenen Tugendhabitus herausgewachsen, gestaltet sich das übernatürliche Leben nicht einförmig und schablonenhaft gleichmäßig, sondern nimmt verschiedene Formen und Richtungen an, ohne daß hieraus Dissonanzen sich ergeben. Es gleicht sich diese Mannigfaltigkeit des christlichen Lebens in den einzelnen Menschen, Ständen und Berufen harmonisch aus und gereicht zur Schönheit des mystischen Leibes Christi. Der hl. Thomas hat besonders zwei Grundformen des übernatürlichen christlichen Lebens, der *vita contemplativa* und der *vita activa* sein Augenmerk zugewendet, und er hat es wie kein anderer verstanden, hier einseitige Werturteile zu vermeiden und das Leben liebender Beschauung göttlicher Wahrheiten und des möglichst unausgesetzten innerlichen Gebetsverkehrs und Wandels vor Gott mit dem tätigen irdischen auf Gott hinzielenden praktischen Berufsleben in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu beleuchten. Für ihn ist die sittliche Läuterung und Bewährung des tätigen Lebens eine Vorschule der Beschauung und Mystik und wiederum wahre Innerlichkeit eine Segensquelle für das tätige Leben, und er weiß dabei auch natürliche Veranlagungen und

Dispositionen in Rechnung zu ziehen.<sup>1</sup> Auch in der Auffassung des hl. Thomas vom Ordensstand, über den er am Schluß seiner Moral und in Einzelschriften so unvergleichlich schön und tief geschrieben, tritt uns diese Einheit und Harmonie der vita spiritualis entgegen. Der Ordensstand fügt sich auch in das eine große christliche Lebensideal der charitas ein. Die evangelischen Räte haben werkzeugliche Bedeutung für die Aktualität und Lebendigkeit, für die Vollkommenheit der charitas, indem sie das fernhalten, was zwar an sich mit der Liebe vereinbar ist, was aber ihre freie Entfaltung und Betätigung, ihren fervor beeinträchtigen könnte.<sup>2</sup> Es leuchtet uns aus den Darlegungen des hl. Thomas über den Ordensstand etwas von der Harmonie und dem klaren Frieden seines eigenen Innenlebens entgegen.

Aus dem übernatürlichen Grund der heiligmachenden Gnade erhält schließlich auch das christliche Leben seine Zielstrebigkeit und seine Zielbestimmtheit, die Hinordnung zur vita aeterna, zum ewigen seligen Leben himmlischer Gottschauung und Gottvereinigung. Es ist ja, wie der hl. Thomas so nachdrücklich hervorhebt, das Leben der Gnade nichts anderes als der Beginn des ewigen Lebens der Glorie schon hier auf

<sup>1</sup> S. Th. 2 II qu. 179—182.

<sup>2</sup> S. Th. 2 II qu. 184 a. 2.

Erden.<sup>1</sup> Wie das Samenkorn die Pflanze, so trägt die Teilnahme an der göttlichen Natur durch die heiligmachende Gnade die jenseitige ewige Teilnahme an der göttlichen Natur in der Glorie keimhaft und im unentwickelten Zustande in sich.<sup>2</sup> „Die himmlische Herrlichkeit, in der die Seligen Gott anschauen und genießen, ist ja nichts anderes als die volle Entwicklung der Gnade, die wir hier besitzen. Die Gnade ist die Quelle, die zum ewigen Leben sprudelt; sie ist die Wurzel, deren Blüte und Frucht die Herrlichkeit ist.“<sup>3</sup> Auch die Liebe, mit der wir hienieden Gott übernatürlich lieben, ist der Substanz nach dieselbe mit der Liebe des Himmels. Hieraus erklärt sich, wie Scheeben bemerkt, zum Teil, weshalb es in der Mystik ein übernatürliches Schauen Gottes gibt, die experimentale Erkenntnis, welche Gott in sich verkostet und einen Vorgeschmack von dem hat, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, was natürlicherweise in keines Menschen Herz aufsteigen kann.<sup>4</sup> So gestaltet sich durch

<sup>1</sup> S. Th. 2 II qu. 24 a. 3 ad 2<sup>m</sup>.

<sup>2</sup> S. Th. 1 II qu. 114 a. 3 ad 3<sup>m</sup>. Vgl. auch J. Kirsch-  
kamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang  
betrachtet, Würzburg 1878.

<sup>3</sup> Scheeben, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade<sup>9u.10</sup>,  
Freiburg 1913, 37 f.

<sup>4</sup> Scheeben, Natur und Gnade, 177 Anm.

die heiligmachende Gnade und durch die aus derselben fließenden Tugenden, vor allem durch die Liebe und die Gaben des Hl. Geistes das diesseitige übernatürliche christliche Leben zur Einleitung und Vorbereitung des ewigen Lebens.

Wer kann dieses ewige Leben selber verstehen und schildern? Johannes, der Evangelist, beschreibt den Zusammenhang zwischen dem diesseitigen Gnadenleben und dem himmlischen Leben und zugleich die Eigenart der vita aeterna also: „Sehet, welche Liebe uns der Vater geschenkt hat, daß wir Kinder Gottes heißen und sind. Darum kennt uns die Welt nicht, weil sie ihn nicht kennt. Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und noch ist nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn es offenbar wird, wir ihm gleichen werden; denn wir werden ihn sehen, so wie er ist“ (1. Joh. 3, 1 u. 2, vgl. 1. Kor. 13, 11—12). Das ewige Leben besteht in der unmittelbaren Anschauung Gottes, aus der ewige innigste Liebe Gottes und beseligender Genuß und Besitz Gottes mit Notwendigkeit sich ergibt. Nicht im Abglanz seines Wirkens in der körperlichen und geistigen Welt, sondern unmittelbar und unverhüllt von Angesicht zu Angesicht schauen wir im Himmel Gott, ohne ein dazwischen tretendes Denkbild, also mit einer viel größeren Unmittelbarkeit, als wir hienieden einen Gegenstand erkennen und

denken können. Inhalt und Gegenstand dieses ewigen Lebens und Schauens der Seligen ist das innerste Leben Gottes in seiner ganzen Vollkommenheit, Reinheit und Heiligkeit, das selige und verklärte Auge unseres Geistes kann sich auch versenken in die innertrinitarischen Lebensvorgänge Gottes, in die Zeugung des Logos aus dem Vater und in den Hervorgang des Hl. Geistes aus dem Vater und dem Logos. Freilich werden die Seligen als endliche Wesen in Ewigkeit nicht das Sein und Leben des dreieinigen Gottes voll auf begreifen und gleichsam ausschöpfen können. Wer kann die Seligkeit und das Glück des in das Wesen und in das innertrinitarische Leben Gottes unmittelbar schauenden verklärten Geistes auch nur ahnen, wenn schon hienieden die Erkenntnis der Wahrheit, die Erkenntnis des geschöpflichen Widerscheins der göttlichen Vollkommenheiten die Seele mit Freude erfüllt! Und die Liebe, welche den gottschauenden Geist mit dem höchsten absoluten Gute unauflösbar verbindet, dieses ewige selige Gottanhangen, diese ewige Gottesfreundschaft ist die notwendige Auswirkung der Gottesschauung auf den menschlichen Willen, der durch kein endliches Gut mehr in der liebenden reinen und heiligen Hingabe an Gott gehindert sein kann. So erkennen die Seligen des Himmels Gott so, wie er sich

erkennt, und lieben Gott so, wie er sich liebt. Und zu diesem vitalen gottförmigen Akt des Gottschauens, zu dem im Himmel die Seele durch das Licht der Glorie erhoben und befähigt wird, wird schon hienieden die Seele durch das Leben der heiligmachenden Gnade, welche uns göttlicher Natur teilhaft macht, vorbereitet und hingeordnet. Im ewigen Leben mündet schließlich der Strom des übernatürlichen Lebens, der aus dem Schoße des dreieinigen Gottes hervorfließt, wieder in das innertrinitarische Leben Gottes.<sup>1</sup> Die Ausgewählten werden, ohne ihr eigenes Selbst zu verlieren, in den Lebenskreis der heiligsten Dreifaltigkeit einbezogen, die in geheimnisvoller Einigung in ihnen wohnt. Der Vater zeugt so in ihnen sein ewiges eingeborenes Wort, Vater und Sohn hauchen in ihnen den Hl. Geist. Der Selige nimmt teil am Leben der drei göttlichen Personen. Durch sein Gottschauen nimmt er in vitaler Weise teil an der Zeugung des Logos, denn der Gegenstand seines Erkennens ist nicht, wie hienieden, ein endliches Abbild Gottes, sondern Gott selbst. Durch seine Liebe nimmt er in vitaler Weise teil an dem

<sup>1</sup> Es schließen sich diese Darlegungen an A. Gardeil O. Pr., *Idée fondamentale de la vie chrétienne. La vie spirituelle I* (1919/20) tom. 1, 76—78 und Garrigou-Lagrange O. Pr., *La perfection chrétienne. La vie éternelle commencée*, ebenda III (1920/21) tom. 1, 6—12 an.

Grabmann, *Die Idee des Lebens*.

Hervorgang des Hl. Geistes, denn der Zielpunkt seines Aktes der Liebe ist das höchste Gut, Gott als Terminus der Liebe. Auch der Charakter des Lebens Gottes als ewiges Leben kommt im Leben der Seligen zur Geltung. Durch die Anschauung Gottes, so bemerkt der hl. Thomas von Aquin,<sup>1</sup> wird der geschaffene Intellekt des ewigen Lebens teilhaft. Die Ewigkeit unterscheidet sich von der Zeit dadurch, daß die Zeit in einer gewissen Sukzessivität des Seins besteht, daß jedoch die Ewigkeit den Zumalbesitz des ganzen Seins ohne jegliche Sukzessivität besagt. In der Anschauung Gottes ist keine Sukzessivität, kein Nacheinander von Akten, sondern es wird Gott und alles, was in Gott geschaut wird, zugleich und mit einem einzigen Blick geschaut. Es wird durch einen einzigen ununterbrochenen und immerdauernden Akt die Seele mit Gott verbunden.<sup>2</sup> Es vollzieht sich sonach die Anschauung Gottes in einer Teilnahme an der göttlichen Ewigkeit. Es ist dieses Schauen auch Leben; denn der Akt des Intellekts ist Leben. Es wird also, so schließt Thomas, durch das Gottschauen die Seele des ewigen Lebens teilhaftig.

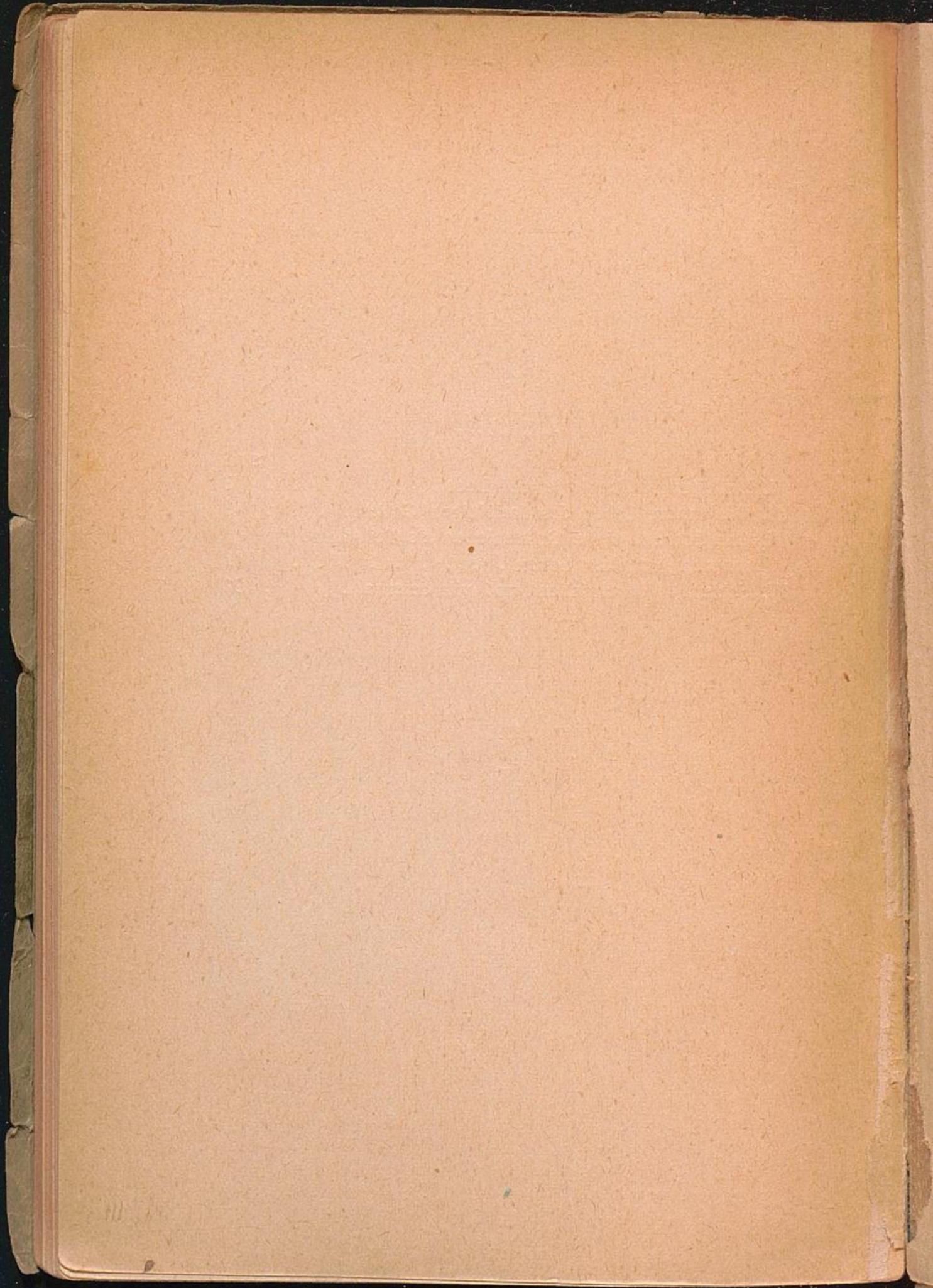
<sup>1</sup> S. c. G. III, 61. Vgl. auch in Ioann. cap. 17 lect. 1. Compend. theol. c. 255.

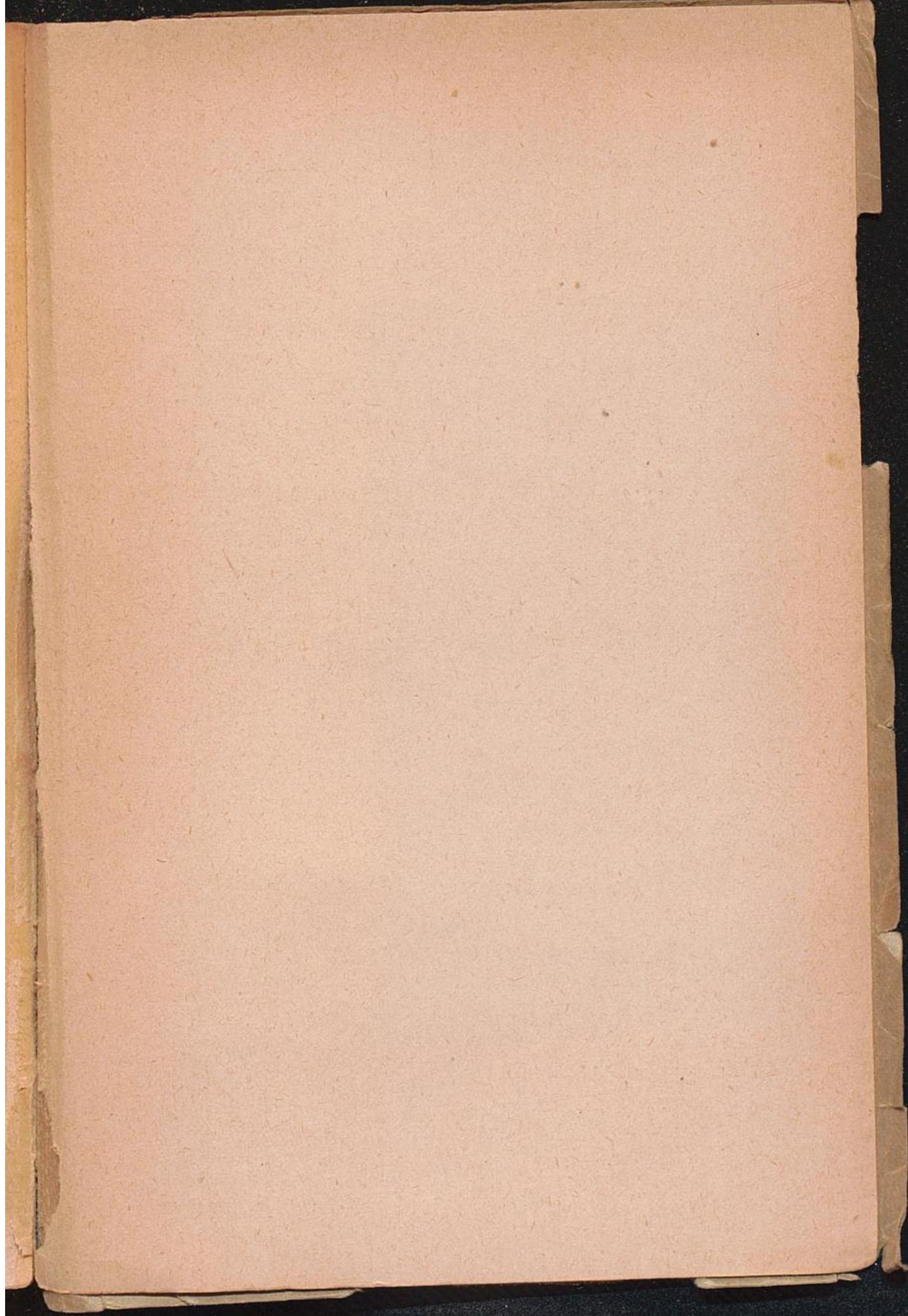
<sup>2</sup> S. Th. 1 II qu. 3 a. 2 ad 4<sup>m</sup>.

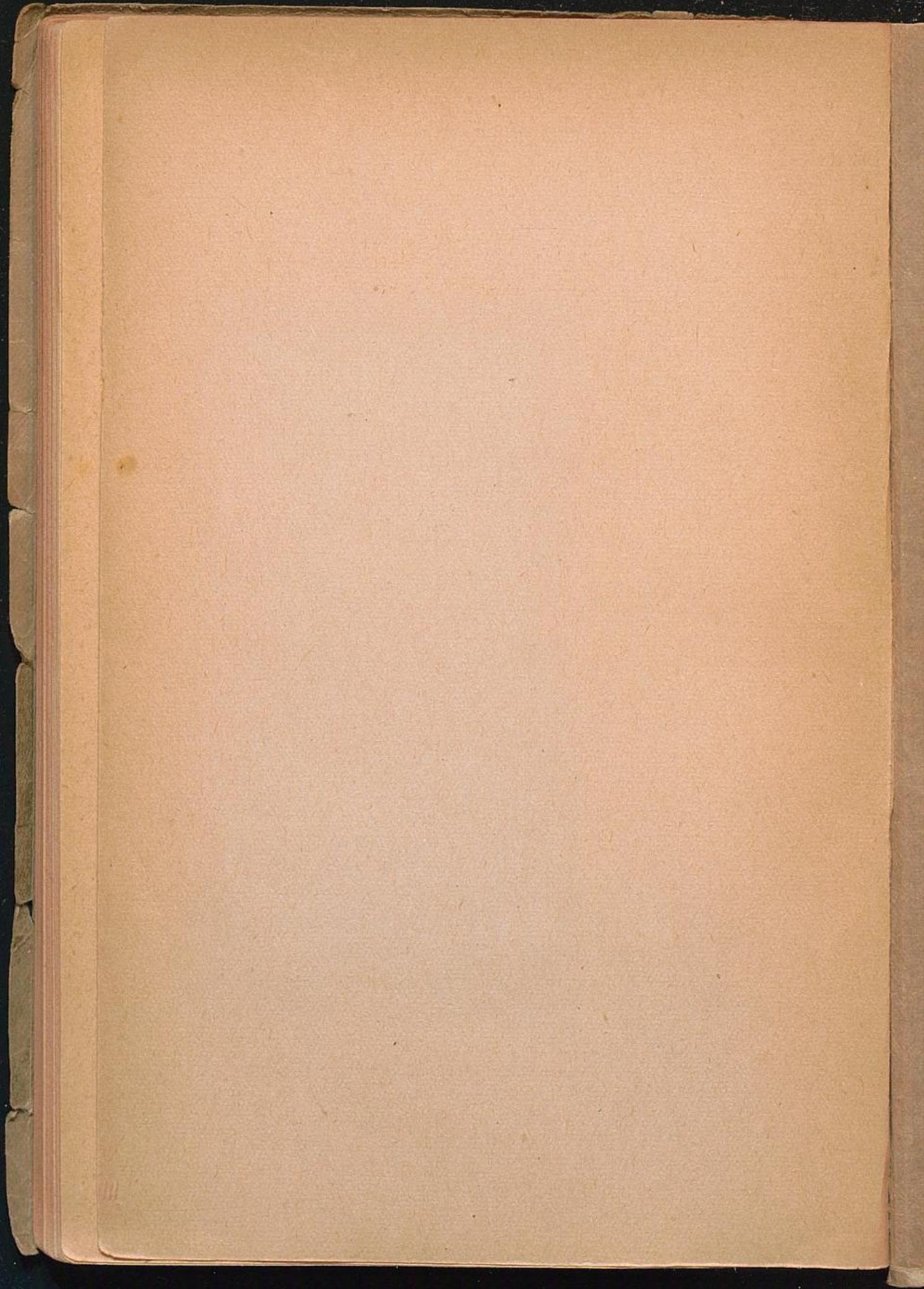
## *Inhalt.*

	Seite
I. Einleitung. Theologie und Leben . . . . .	3
II. Das innere Leben des dreieinigen Gottes . . . . .	8
III. Das übernatürliche Gnadenleben als Teilnahme am inneren göttlichen Leben . . . . .	47
IV. Schluß. Vita christiana und vita aeterna . . . . .	92









GHP 11JAGR1081

<17+>0451CC19V2450611

*ful*

*Im gleichen Verlage und in gleicher Ausstattung  
erscheinen:*

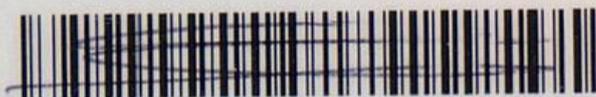
*Grabmann, Dr. Martin, Prälat, o. Professor an der  
Universität München, Die Idee des Lebens in  
der Theologie des hl. Thomas von Aquin.*

*Grupp, Dr. Georg, Die Verweltlichung des Le-  
bens in der Neuzeit. Nach ihren Gründen im  
Umriss dargestellt.*

*Rackl, Dr. Michael, Professor der Theologie in  
Eichstätt, Lebenskräfte im Dogma.*

*Stölzle, Dr. phil. Remigius, Professor der Philo-  
sophie an der Universität Würzburg † am 23. Juli  
1921, Das Problem des Lebens in der heu-  
tigen Philosophie.*

*Wunderle, D. Dr. Georg, o. Professor der Apolo-  
getik und vergleichenden Religionswissenschaft an  
der Universität Würzburg, Das religiöse Er-  
leben. Eine bedeutungsgeschichtliche und psycho-  
logische Studie.*



GHP: 11 JAGR1081



P  
A  
11