

für geistliche Angelegenheiten nach Meran. Er war ein junger, kleiner, wohlgeputzter, eitler Mann nach neuestem Schnitt, mit etwas triefenden Augen und einem rundlichen, durch „Blatternarben“ entstellten Gesichte. Die Grundsätze dieses unheimlichen Beamten huldigten der damaligen Afteraufklärung, einer Philosophie ohne Gott und Kirche; Staat und König waren ihm Alles. Ausser diesen war nach seiner Anschauung alles übrige Aberglaube und Finsternis, die er verscheuchen sollte. Dogmatik und Moral fielen vor seinen Füßen in den Staub, die hl. Schrift und die kirchlichen Satzungen gehörten in die Rumpelkammer.

Dieses Putzmännchen nun machte in seiner kgl. bair. Uniform dem Gymnasium einen unerwarteten Besuch. Rasch öffnete er die Thür und flog pfeilschnell ins Schulzimmer hinein; ihm folgten Präfect Langes in demüthiger Haltung und P. Raas, etwas betroffen. Zuerst befahl Hofstetten dem letzteren einen Vortrag zu halten, der ihm trotz seiner Aufregung Beifall und Lob einbrachte. Es herrschte peinliche, dumpfe Stille. Bald prüfte der Commissär einige Studenten, die jedoch die dunkeln Fragen nicht recht verstanden. Dessenungeachtet fielen die Antworten unter der Beihilfe des gewandten P. Basil zur Zufriedenheit des Inspectors aus. Mit der Ermahnung an die Schüler, den Zweck der Studien, die „Aufklärung“ eifrig zu verfolgen und den Wünschen Sr. k. Majestät zu entsprechen, verliess Hofstetten das Schulzimmer.

P. Langes verlor während der Inspection kein Wort, sondern stand in Demuth lautlos an der Seite des unheimlichen Gastes und begleitete in höflich zurück. Man merkte es dem guten P. Rector wohl an, dass er nichts Gutes ahne und die Auflösung der Studienanstalt befürchte. Die tiefe Besorgnis des Präfecten rechtfertigte sich allzubald. Weil aber in die folgenden Wirren auch die übrige Geistlichkeit von Meran und Umgebung verflochten ist, müssen wir zuerst dieser unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

(Fortsetzung folgt im nächsten Hefte.)

De Immensitate Dei.

Dissertatio.

Scripsit D. Philippus Claramunt, O. S. B. mon. Montserratensis.

(Conclusio ex fasc. IV. 1898, p. 547—561.)

f) Notandum praeterea circa amorem Dei supernaturalem, quod per eum non habetur specialis praesentia personalis Dei in anima, in ratione scilicet praesentiae objectivae, quia nihil fit praesens animae tamquam objectum nisi secundum cognitionem. Amor, cujusvis ordinis vel perfectionis sit, unio est affectiva seu

moralis amantis cum amato; sed unionem realem et physicam utriusque per se non importat, quamvis eam appetit, et in ea, cum effecta est, delectatur et quiescit. Sic igitur in hac vita per charitatem, quae numquam excidit, sed in aeternum manet, vere Deo, prout in se est, adhaeremus secundum voluntatis affectum; et nihilominus, cum Deum in seipso adhuc mens nostra non apprehendat, per eandem charitatem in eum tendimus quatenus physice ipsi uniri cupimus per actum intellectus; et cum jam unio effecta sit, tunc per charitatem pariter, sicut modo, illi moraliter adhaerebimus, sed desiderio unionis mutato in gaudium de jam possessio nostri amoris objecto. Per quod ostenditur quod per amorem non efficitur unio physica amantis et amati, sed moralis tantum. Consequenter amor creaturae in Deum non importat specialem praesentiam personalem Dei in ea. Nihilominus, cum per amorem amplectatur anima objectum praesens per cognitionem, secundum hoc dici potest Deum esse speciali modo personaliter praesentem in anima secundum amorem, quatenus per amorem fruitur illa objecto praesenti: quod quidem verificatur non modo in beatis, qui Deum vident facie ad faciem, sed in mystica etiam contemplatione viatoris, in qua anima cognoscit experimentaliter personalem Dei praesentiam in se.

g) Ad nostram doctrinam de inhabitatione Dei in anima iusti confirmandam, atque ostendendam ejusdem doctrinae cum divinis eloquiis consonantiam, operae pretium existimo in sensum inquirere Sacrae Scripturae in quibusdam locutionibus quibus specialis communicatio Dei ad animam iusti significatur. Circa hoc punctum theologicum multi, ut ego arbitror, aequivocationem passi sunt, in modo loquendi Scripturae plus aequo insistentes, et non distinguentes, ut oportet, conceptus communicationis, personalis praesentiae, missionis Personae divinae: unde factum est ut specialem modum inexistantiae Dei in anima iusti ex auctoritate Scripturae asserentes, illum explicare non valerent. Modum loquendi Scripturae tenacissime servare debemus; sed non minus diligentes simus oportet in inquirenda ratione ejus, ne forte quasdam Scripturae locutiones ad vivum resecentes, aliquid contentamus per Scripturam probari quod orthodoxae doctrinae aut vel ipsi sit Scripturae contrarium. Sciendum est itaque in primis quod in Scriptura ponitur saepe Spiritus Sanctus pro gratia Spiritus Sancti, ut quum dicit Dominus: „Qui credit in me, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae;“ nam subdit Scriptura: „Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum,“ id est, de Spiritu Sancto, qui dandus erat solemniter die Pentecostes, et copiose deinceps in Ecclesia, ut ibidem Scriptura significat subjungens: „nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.“ Profecto flumina aquae vivae, quae

fluunt de ventre, id est, de corde credentis, non sunt ipsa persona Spiritus Sancti, sed dona ejus, quae animam sanctificant ac vivificant; et nihilominus Scriptura verba illa Domini refert ad Spiritum Sanctum, non distinguens inter Personam divinam et dona ejus. Praeterea quod in missione Spiritus Sancti factum est die Pentecostes, id ipsum est, teste in Act. Apost. B. Petro, quod praedixit Joël propheta per haec verba: „Et erit in novissimis diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem, etc.“ Si ergo effundere Deum de Spiritu suo est dare Spiritum suum, accipere Spiritum Sanctum aliud non est quam accipere participationem spiritus Dei, id est, gratiam sanctificantem per quam divinae efficiamur consortes naturae; participationem enim et non aliud significant verba Prophetarum, siquidem Persona divina non effunditur, cum nulli sit actioni obnoxia et moveri non possit, sed e contra ejusdem est effusionis principium: se utique communicat immediate creaturae, et in hac communicatione consistit gratiae effusio simulque Personae divinae donatio. Deus igitur animae se communicans, producit gratiam in ea, et per hanc productionem participat ipsa de spiritu Dei: unde secundum quod id quod in anima efficitur vel procedit ex actione Dei, est participatio spiritus Dei, Spiritus Sanctus dicitur effundi, id est, secundum effectum, ut manifestum fit praeterea per illa verba Apostoli (Tit. 3, 6): „Quem (Spiritum Sanctum) effudit in nos abunde“; quis enim intelligat quod persona Spiritus Sancti effunditur abunde? certe hoc dici non potest nisi de re quae suscipit magis et minus, qualis est gratia Spiritus Sancti vel dona ejus. Ad rationem reddendam hujus modi loquendi Scripturae oportet intelligere illam Apostoli sententiam, quod nempe qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum eo. Nequaquam potest spiritus hominis in divinam converti substantiam, aut haec fieri quasi accidens hominis seu qualitas informans spiritum ejus; sed per gratiam sanctificantem, quae effectus est communicationis Dei ad animam, fit anima similis Deo et apta uniri Deo per charitatem perfectam; et ita fit ut eatenus homo adhaereat Deo quatenus spiritus Dei est in eo, ipse videlicet Deus, tamquam causa efficiens sanctificationis animae, se immediate communicans ei, et gratia, quae est participatio vitae divinae seu qualitas deiformis, tamquam causa formalis ejusdem sanctificationis. Igitur Spiritus Sanctus auctor est gratiae seu virtutis qua homo salutariter operatur; sed homo seu spiritus hominis, non Spiritus Sanctus, ejusdem est salutaris operationis subjectum: quoniam autem per suum quisque spiritum vivit, ideo qui vivit de spiritu Dei, unus spiritus dicitur esse cum eo; et inde est quod in Scriptura Spiritui Sancto attributum legamus aliquid proprium hominis, et Deo minime conveniens, ut cum dicitur quod ipse Spiritus postulat pro nobis.

Ideo autem Spiritus Sanctus speciatim dicitur donari nobis in gratiae infusione, quamvis tres divinae Personae ex aequo se animae communicant tamquam unum sanctificationis principium, quia per gratiam ita diligimus Deum sicut Deus diligit semetipsum et nos, et tamquam Dei filii in societatem divinarum Personarum quodammodo cooptamur, ita ut quemadmodum Pater et Filius ejus naturalis unum sunt affective in Spiritu Sancto, fiamus filii adoptivi unum in Deo et cum Deo; et propter hanc similitudinem inter spiritum charitatis quae est vinculum unionis nostrae cum Deo, et Spiritum Sanctum qui est beatissimus amoris nexus Patris et Filii, attribuitur per appropriationem Spiritui Sancto quod commune est tribus Personis, nempe, sanctificatio animae. Et eadem de causa Spiritus Sanctus dicitur dari vel mitti, a Patre nempe et Filio, in sanctificatione animae, quamvis omnes aequae Personae se dant vel communicant ipsi animae. Et per haec jam apparet quomodo intelligendum sit illud Apostoli (Rom. 3, 5): „Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis“, quod duplicem expositionem admittit, et utrique consonat doctrina nostra: potest enim explicari vel secundum distinctionem charitatis a gratia, nam gratia cum perficiat animam secundum essentiam, est radix charitatis, quae cum sit virtus, perficit immediate animae potentiam, id est, voluntatem; vel, si placet, secundum distinctionem causae efficientis sanctificationis nostrae et causae formalis ejusdem, seu Spiritus Sancti et gratiae. Primo modo sic exponi potest textus Apostoli: „charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per communicationem Spiritus Sancti ad animas nostras in gratiae infusione“; ex gratiae namque infusione resultat diffusio charitatis; gratiae autem infusio et Spiritus Sancti communicatio unum et idem sunt; itemque communicatio et donatio, nam eatenus Spiritus Sanctus dat seipsum nobis in sanctificatione nostra quatenus communicat nobis vitam suam. Altero autem modo sic eundem textum exponere licet: „charitas Dei (vel gratia Dei) diffusa est in cordibus nostris auctore Spiritu Sancto, qui se vel vitam suam communicavit nobis.“

h) Pergamus autem Personae divinae donationem amplius declarare, missionem simul exposituri. Tripliciter Persona divina dicitur dari nobis: secundum sui videlicet missionem simpliciter; secundum sui etiam communicationem; denique secundum sui manifestationem. Secundum sui quidem missionem simpliciter, ad redimendum nos; de qua donatione scriptum est: „Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum Unigenitum daret.“ Secundum sui autem communicationem, ad sanandum et sanctificandum nos; et de hac donatione dicit Apostolus: „Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.“ Secundum sui vero manifestationem, ad beatificandum nos; de

qua donatione dixit Deus ad Abraham: „Ego . . . merces tua magna nimis.“ Vt autem ea quae ad Personae divinae donationem spectant, perspicua fiant, oportet de missione etiam Personae divinae instituere quaestionem. Itaque Persona divina non dicitur missa nisi ab alia procedat, quia nemo seipsum mittere dicitur; nec alio sensu intelligi potest missio unius divinae Personae ab alia, spectata missione ex parte mittentis, quam per processionem suam ab ea, quia Personae divinae sunt absolute aequales et unus Deus, nec ulla proin ex eis alicui est actioni obnoxia, sed omnes e contra unicum principium omnium quae fiunt extra Deum. Vnde etiam consequitur quod cum Persona divina non moveatur, nec possit, ut ita dicam, e divinitate exire aut ab aliarum Personarum consortio separari ut transferatur ad creaturam, missio Personae divinae, si consideretur ex parte termini, intelligi non potest nisi secundum aliquem effectum extra Deum. Sic Filius dicitur missus secundum humanitatem sibi personaliter unitam, quae quidem effectus est divinae potentiae sicut caeterae creaturae, et habet respectum ad Verbum tamquam ad suppositum suum. Missio haec nihil aliud importat, secundum id quod factum est in tempore, quam creationem hujus humanitatis et unionem personalem ejus cum Verbo; Verbum autem manet in divinitate immobile et prorsus immutabile, nec per incarnationem processit ad extra secundum relationem realem ad humanitatem, sed processio ejus ad extra admitti debet denominative tantum, sumpta denominatione ex relatione reali humanitatis ad Verbum secundum suam unionem personalem cum eo. Haec est quae inter omnes missiones Personae divinae magis proprie dicitur missio, quia conceptus missionis importat processionem ad missionis terminum, Persona autem divina, cum sit immobilis et immensa, nullo modo potest procedere ad extra nisi quatenus hypostaticè uniatur cum creatura, ita enim fit ut Persona immobilis in divinitate perseverans, appareat extra Deum, non in aliquo signo, sed in ipsa personalitate sua, quatenus creatura quam assumpsit, est aliquid personale ejus. Vnde spectata natura assumpta, realis est Personae divinae apparitio extra Deum; sed secundum naturam divinam missio Personae divinae non est nisi mera denominatio cum fundamento in re, quod in missione de qua modo loquimur, est realis extra Deum et in mundo apparitio humanitatis Verbo personaliter unitae. Cave hic ne unionem hypostaticam cum missione confundas: de missione dixi, non de unionem, quod est mera denominatio respectu Personae divinae, ut divinae, nam unio hypostatica realis est, alioquin Verbum non esset homo. Igitur humanitas Verbi est unionis extremum, sed non terminus missionis, quia cum Persona divina, ut divina, non procedat ad extra, nequit dici missa ad humanitatem assumendam, nam haec Personae divinae denominatio

careret fundamento, cum in sola Persona divina, ut divina, nihil inveniatur quod possit fundare conceptum missionis secundum processionem ad extra. Filius ergo et humanitas assumpta unionis sunt extrema; Pater autem et mundus in quo Filius incarnatus apparuit, missionis principium et terminus; et Filius dicendus est missus secundum humanitatem assumptam, quippe quae re-duplicative ut assumpta, ratio est denominationis. Insuper quoad missionis principium notandum est Filium secundum incarnationem non esse dicendum missum nisi a solo Patre, quia licet incarnatio sit opus totius Trinitatis, seu tres aequae Personae causa sint existentiae humanitatis et unionis hypostaticae, hoc non sufficit ut Filius dici possit missus etiam a Spiritu Sancto; nam duobus modis intelligi potest missio Filii secundum relationem ejus ad aliam Personam, per Patris videlicet generationem, et per actionem in animam ejus facta jam incarnatione, nequaquam vero per actionem quae humanitatem respiciat secundum unionem hypostaticam; porro passiones, sicut et actiones, humanitatis hujus non praedicantur de Filio nisi ut humanitatem jam habente, et consequenter actio divina in humanitatem cadens, et propter quam Filius dicatur missus, debet supponere jam factam unionem. Igitur secundum unionem hypostaticam a solo Patre, a quo per aeternam generationem procedit, Filius missus est. Per actionem vero in animam ejus, facta jam incarnatione, a Spiritu Sancto etiam missus dici potest, juxta illud (Lucae IV, 18): „Spiritus Domini super me . . . evangelizare pauperibus misit me.“ Quemadmodum et in Evangelio Matthaei legitur: „Ductus est Jesus in desertum a Spiritu, ut tentaretur a diabolo.“ Talis autem missio inter missiones Personae divinae proprie dictas, quae secundum originem unius Personae ab alia, ex parte mittentis, sunt accipiendae, et quas agendo de immensitate Dei vel de habitatione Dei in anima justii oportet declarare, minime est computanda; neque enim est missio Personae divinae nisi materialiter, quatenus nempe hic homo Christus, qui movetur a Spiritu Sancto, est Persona divina; nam moveri a Spiritu Sancto creaturae competit, hinc Christo ut homini, non ut Personae divinae; unde talis missio non est divina nisi quatenus Deus est qui mittit vel movet, nam persona missa potest esse quaelibet creatura rationalis, prout fuit v. g. Isaias, qui de seipso dicit (cap. XLVIII v. 16): „Et nunc Dominus Deus misit me et Spiritus ejus.“ Loquendo igitur de missione in divinis, Filius a solo Patre mitti dicendus est, quoniam ab eo procedit generatione aeterna. Et eadem ratione a solo Patre datus est nobis, nam una Persona divina ab alia donari non dicitur nisi secundum processionem suam ab ea. Dupliciter autem Deus Pater donavit nobis Filium suum mittens eum in mundum: nam donavit eum ut esset quasi unus ex nobis et conversaretur nobiscum, quod

sane per se solum sufficeret ut Filius nobis datus dici posset; et insuper, quod majus est, donavit eum ut esset victima propitiationis pro peccatis nostris. Et utroque modo solus Filius datus est nobis, quia solus Filius incarnatus est et redemit nos: pariterque dicere possumus quod tali donatione solus Filius dedit seipsum nobis. Per hanc autem donationem, quae prima est ex tribus supra recensitis, sanctificationem qua communicatur nobis spiritus Dei, non dedit Filius, sed meruit nobis; et in hac communicatione omnes aequae Personae dant seipsas nobis.

i) Jam ergo de missione Personae divinae secundum sanctificationem animae sermonem faciamus. Diversi plane sunt conceptus communicationis et missionis, et ex eorum quidem distinctione maxime pendet solutio quaestionis de modo inhabitationis Dei in anima justi. Communicatio Personae divinae ad animam dicit influxum divinitatis in animam per quem in casu sanctificationis Deus animam inhabitat tamquam templum suum: communicatio itaque realis est, quia realis est influxus. At missio dicit processionem a termino a quo ad terminum ad quem, et ideo cum Persona divina non procedat ad extra nec ullatenus moveatur, missio ejus ad creaturam non nisi denominative potest illi convenire, ut alias (lit. h) probatum est. In missione Filii secundum incarnationem Persona divina realiter apparuit extra Deum in creatura assumpta; sed citra unionem hypostaticam sola super est mera denominatio in realitate fundata, ita ut Persona divina dicatur missa vel invisibiliter secundum suam communicationem ad animam nostram, vel visibiliter secundum aliquod signum per quod significatur praesentia ejus invisibiliter operantis. Exemplum hujus visibilis missionis habemus in baptismo Christi, dicente Evangelio quod Jesu baptizato et orante descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba in ipsum. Ecce Spiritus Sanctus descendisse dicitur, quia columba apparuit eum representans: operabatur quidem tunc Spiritus Sanctus in animam Christi, et hujus operationis testimonium fuit apparitio columbae; non autem secundum hanc operationem Spiritus Sanctus tunc descendisse dicitur, non enim tunc illa incepit, cum esset ab initio, id est, ab incarnationis momento, sed secundum ejusdem operationis manifestationem; et fortasse melius secundum testimonium quod sicut Pater per vocem, ita Spiritus Sanctus per columbam dedit divinitatis Christi et divinae missionis ejus in mundum. In utroque sane sensu potuit columba significare Spiritus Sancti praesentiam; secundam autem interpretationem clare nobis suggerit Evangelium Joannis, ubi Praecursor Domini de ipso ait: „Et ego nesciebam eum, sed ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans.“ Et prosequitur Evangelista: „Et testimonium pertribuit Joannes dicens: Quia vidi Spiritum descendantem quasi

columbam de coelo, et mansit super eum. Et ego nesciebam eum: sed qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu Sancto. Et ego vidi: et testimonium pertribui, quia hic est Filius Dei." Quibus aperte significatur, ad hoc columbam apparuisse ut Christus manifestaretur in Israel, ut Praecursor testimonium perhiberet, quia hic est Filius Dei; et ideo columbae apparitio testimonium fuit quod Spiritus Sanctus, in columba repraesentatus, una cum Patre dedit divinitatis Christi et divinae missionis ejus. Si ergo propter solam apparitionem signi Spiritum Sanctum symbolice repraesentantis ipse Spiritus in Scriptura dicitur descendisse, non est cur te moveant ejusmodi loquendi formulae quibus Scriptura utitur quum significat Personam divinam communicare se animae nostrae, ut credas necessario admittendam esse specialem praesentiam personalem Dei in anima justi, nempe, praesentiam personalem quae distinguatur a praesentia per immensitatem et a praesentia objectiva seu secundum creaturae cognitionem, eo quod Spiritus Sanctus in Scripturis legatur mitti vel dari nobis, vel cadere vel effundi in nos; tales, inquam, modi loquendi non probant illam specialem Dei praesentiam, nam si propter apparitionem signi symbolici Spiritum Sanctum repraesentantis ipse Spiritus dicitur descendisse, a fortiori dici potest cadere in nos propter realem sui communicationem ad animam nostram, quin tamen haec communicatio distinguatur ab animae sanctificatione aut a gratiae infusione; et eadem ratione qua dicitur cadere in nos, dici potest in nos effundi aut ad nos mitti, a Patre nempe et Filio, quoniam procedit ab eis. Similiter a Patre et Filio dari dicitur secundum originem suam ab eis, quia revera dat seipsum animae in sanctificatione ejus quatenus communicat ei vitam suam, non secus atque Pater et Filius. Itaque secundum Personae divinae praesentiam et operationem in animam communicatio Spiritus Sancti ad animam et missio ipsius ad eam unum et idem sunt; et nihilominus cum communicatio et missio sint conceptus diversi, communicatio realis est, non missio, id est, non processio Personae divinae ad extra; praedicatur tamen missio de Persona ratione habita realis communicationis et effectus ejus in anima, per istam quippe Spiritus Sancti communicationem fit anima quasi unus spiritus cum Deo per charitatem, et sic merito dicitur Deus mittere vel dare ei spiritum suum. Communicatio haec trium Personarum pariter est tamquam unius principii, sed ratione effectus sui, qui est facere animam quasi unum spiritum cum Deo per charitatem, Spiritus Sanctus dicitur dari in ea, ratione habita proprietatis hujus Personae, quatenus nempe est amoris nexus inter Patrem et Filium. Singulae ergo Personae aequae se dant creaturae, quod pertinet ad realem com-

municationem; sed solus Spiritus Sanctus datur vel mittitur, a Patre nempe et Filio, secundum eandem communicationem, quod est merae denominationis, fundatae, ut diximus, in Personae origine et proprietate personali. Profecto idem prorsus, et actione quidem una et indivisa, agunt tres Personae in animam, nec in aliquo Spiritus Sanctus dependet a Patre et Filio, sed simpliciter procedit ab eis; et consequenter praefata secundum donationem et missionem differentia ad solam denominationem pertinet, cum vero tamen fundamento in re. Ideo sane in Scriptura non solus Spiritus Sanctus, sed Pater quoque et Filius dicuntur venire ad animam justi, scilicet, secundum communicationem; sed dari ab alio (secundum animae sanctificationem) aut mitti (missione invisibili) non solum non legitur de Patre, qui ab alio non procedit, sed nec de Filio, quoniam ad hanc specialem denominationem non sufficit origo unius Personae ab alia, sed attenditur insuper proprietas Personae ratione effectus qui producitur in missionis termino; nam ut Persona divina dici possit missa tali aut tali missione, necesse est ut denominatio ei conveniat tum secundum aeternam originem suam ex parte principii, tum secundum effectum ex parte termini, siquidem utrumque est de conceptu missionis: atqui effectus missionis invisibilis non fundat denominationem nisi solius Spiritus Sancti, cui per appropriationem attribuitur reformatio interioris hominis sive secundum voluntatem sive secundum intellectum. Vnde Filius non dicitur missus neque secundum donum charitatis neque secundum donum sapientiae. Quod quidem assertum nostrum, cum modo loquendi Scripturae de missione invisibili apprime consonet, ultra probari non indiget, nec potest veritas ejus cuiquam Scripturam legenti non esse conspicua. Quidam nihilominus volunt per verba illa Salomonis (Sap. IX, 10) „Mitte illam (sapientiam) de coelis sanctis tuis“ significari missionem Filii invisibilem, sed immerito: nam 1.^o) dicere sapientiam non est dicere Filium, nisi id quod de sapientia praedicatur, sit aliquid proprium Filii, ut quum divina Sapientia seipsam commendat dicens: „Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam“; licet enim Filius dicatur Sapientia per appropriationem, verum nequit fieri conversio terminorum, ut quovis casu unum aut alterum indifferenter liceat usurpare. Praeterquam quod Salomon per citata verba postulat a Deo sibi donum sapientiae quod animam suam formaliter perficiat, ut ex totius capituli serie constat; et ideo verba ipsa significant doni largitionem, non Personae divinae missionem. Vnde 2.^o) petunt principium adversarii ponentes Salomonem significare missionem Filii, dum postulat a Deo donum sapientiae, nam supponunt quod probandum est. Imo 3.^o) etiamsi petitio ista Salomonis dubiae esset interpretationis spectato ejusdem capituli

contextu, non esset interpretanda de missione Filii, quia id prohibet usus loquendi Scripturae, apud quam solus Spiritus Sanctus dicitur missus in largitione donorum seu missione invisibili: quin et ipse Salomon in eodem capite v. 17 fatetur neminem eam habere sapientiam quam ipse postulat a Deo, nisi mittatur Spiritus Sanctus de altissimis. Itaque haec duo circa missionem invisibilem iudicio meo tenenda sunt, videlicet, primo missionem Personae divinae esse meram denominationem in reali communicatione fundatam; et ex illa proinde inferri non posse specialem praesentiam personalem Dei in anima iusti: alterum est, denominationem ipsam, utique in missione invisibili, soli Spiritui Sancto convenire, quia fundatur in proprietate personali ejus.

1) Suarez (Lib. XII de Trinit., cap. V, n. 8 et seqq.) ita disserit de missione invisibili Personae divinae: „Dico ergo tertio: Quando Deus infundit animae dona gratiae sanctificantis, non solum creata dona, sed ipsaemet divinae personae homini dantur, et animam ejus inhabitare incipiunt, et ideo talium donorum interventu Spiritus Sanctus invisibiliter mittitur.... Ratio praecipua est, quia ita loquitur expresse Scriptura,.... Praesertim sunt optima verba illa Pauli I. Corint. 6: Membra vestra templum sunt Spiritus Sancti qui in vobis est, quem habetis a Deo. Quae non possunt intelligi de donis creatis, tum quia de ipsa persona Spiritus sancti sermo est, tum etiam quia templum soli Deo dicatur, non donis creatis, quae accidentia quaedam sunt... Est etiam insigne testimonium illud. Rom. 5: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. Ibi enim donum charitatis creatum ab Spiritu sancto distinguitur, diciturque esse effectum Spiritus sancti nobis dati. Et I. Joannis 4 dicitur: Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. Qui ergo in charitate manet, non solum habet donum creatum, sed illo mediante ita conjungitur Deo ut vere Deus sit in eo, juxta illud Joannis 14: Ad eum veniemus etc. Et illud: Apud vos manebit, et in vobis erit. Hae igitur et similes loquutiones, frequenter in Scriptura repetitae, verificari non possunt per solam infusionem gratiae creatae: ergo oportet fateri aliquo modo magis proprio ipsamet personam divinam mitti.“ Ego autem quaero: quid est quod probatur per citatos textus Scripturae? Non aliud sane quam Deum inhabitare realiter et personaliter animam iusti tamquam templum suum. Quare ergo concludit Suarez: „Hae igitur et similes loquutiones, frequenter in Scripturae repetitae, verificari non possunt per solam infusionem gratiae creatae?“ Conclusio haec non est legitima nisi in suppositione quod animae inhabitatio et sanctificatio distinguantur realiter, cum tamen distinctio realis non adsit nisi in duobus respec-

tibus realibus animae, ad gratiam, scilicet et ad Deum, anima enim habet Deum in se tamquam in templo suo, eo ipso quod Deus se vel vitam suam communicat ei, quod est gratiam ipsi infundere. Si gratia crearetur, proprie loquendo, id est, si gratia esset aliquid, si non temporis, saltem naturae ordine, prius creatum deinde animae infusum, sic aliud esset gratiam animae infundere, aliud eam inhabitare, quia aliud est Deum dare animae aliquid creatum, aliud vero Deum dare seipsum animae; et ita procederet conclusio Suarezii. Sed hoc est impossibile duplici ex capite, quia videlicet gratia est accidens vitale animae, et quia est perfectio per quam natura creata assimilatur Deo. Nam accidens vitale nequit per se solum esse terminus creationis, quia dari nequit accidens vitale sine substantia vivente; et ideo est impossibile ut gratiae infusio praesupponat aliquo sensu creationem ejus, sed in tantum ipsa infundi dicitur in quantum ex Dei actione in animam oritur in ea. Deinde per gratiam creatura in ordine supernaturali constituitur et divinae fit consors naturae: unde gratia nequit pertinere ad naturam alicujus creaturae, id est, in quacumque creatura concipiatur, sive ex existentibus sive ex possibilibus, debet esse donum supernaturale Dei, quia nulla natura creata potest per se habere hanc similitudinem ad Deum quam anima habet per gratiam. Et re quidem vera, si gratia esse posset qualitas naturalis alicujus entis possibilis, deberet etiam esse naturalis in anima et in angelo, cum ambo ad imaginem Dei creati sint secundum intellectum; spiritus enim est Deus, et ideo nihil inter creaturas esse potest substantia spiritali nobilior, nihil intelligentia et amore excellentior; propter quod aut gratia divina connaturalis est omni creaturae intelligentia praeditae, quod est falsum, aut nulli creaturae connaturalis esse potest, quia perfectio accidentis cujus aliquod subjectum est capax, ex ejusdem subjecti dignitate dijudicanda est. Insuper in suppositione quod gratia supernaturalis esset relative tantum, id est, relate ad spiritus existentes, connaturalis autem esse posset alicui enti possibili, tunc per eam non efficeremur divinae consortes naturae, quales revera effimur, ut Scriptura testatur, sed potioris tantum conditionis redderemur participatione excellentioris qualitatis et virtutis, proportionatae naturali capacitati alicujus creaturae possibilis. Praeterea Spiritus Sanctus in Scriptura dicitur agere in nobis quod nos agimus virtute gratiae, ut quum ait Apostolus (Gal. 4, 6): „Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, Pater.“ Et Rom. 8, 26: „ipse Spiritus postulat pro nobis.“ Quae inconvenienter dicerentur, si gratia non esset effectus tantum immediae communicationis Dei ad animam, sed sine ista communicatione alicui posset creaturae infundi aut ipsi connaturalis esse: si enim vir-

tute gratiae postulamus et clamamus: Abba, Pater, non possunt haec Spiritui Sancto attribui, nisi gratiae infusio et Spiritus Sancti communicatio unum et idem sint; quantacumque enim supponatur gratiae excellentia, si consideratur illa ut perfectio creaturae tantum, non autem ut effectus praefatae communicationis Spiritus Sancti, nequaquam id quod agit creatura virtute gratiae, dici potest a Deo factum in sensu illo speciali quem significant, praeter ea quae adduximus, alia multa Scripturae testimonia, quorum hoc unum sufficiat (Rom. 8, 14): „Quicumque . . Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei“; sed sub ratione communi quatenus Deus omnium creator est et conservator, et in suis omnia operationibus indigent concursu illius. Jam vero si gratia nulli creaturae connaturalis esse potest, seu, quod idem est, si ulla creaturan potest habere natura sua similitudinem ad Deum quam anima habet ex gratia, manifestum est gratiam non posse esse creaturam, id est, prius creari, sive temporis sive naturae ordine, et postea animae infundi, quia sic non haberet gratia similitudinem ad Deum, siquidem nulla illam habere potest naturaliter creatura, et consequenter nec anima per gratiam fieret similis Deo seu divinae consors naturae. Est ergo gratia qualitas vel perfectio oriens in anima ex immediata et speciali communicatione Dei ad ipsam animam, et in tantum dat Deus animae donum gratiae sanctificantis in quantum dat semetipsum ei per dictam communicationem. Suarez autem distinguit infusionem gratiae sanctificantis a donatione Personae divinae (quae distinctio vera esset, si gratia esset aliquid prius creatum, saltem naturae ordine, quam animae infusum), et hoc est quod difficultatem ei facessit, a qua nihil mirum quod non valeat se expedire. — Prosequitur enim n. 9: „Difficultas vero est in explicando quis possit esse iste modus quo persona ipsa dari dicatur ultra dona sua. Quia quod attinet ad realem et intimam existentiam in anima, certum est neque acquiri, quia persona divina non movetur, et anima supponitur praeeexistens, neque etiam augeri ex parte Dei, propter eandem immutabilitatem, nec ex parte animae, quia illa indivisibilis est, et toti Deo est totaliter et intime praesens secundum essentiam, nec in eo modo praesentiae vel existentiae Dei in re aliqua potest dari magis vel minus. Quo supposito solum videtur adjungi major vel minor effectus Dei in anima, quod totum videtur pertinere ad dona creata et eorum infusionem, non vero ad peculiarem donationem ipsiusmet personae increatae.“ Itaque juxta Suarez ex una parte certum est realem et intimam existentiam Dei in anima neque acquiri neque augeri, quia Persona divina non movetur, et anima supponitur praeeexistens; et ex alia parte certum est ex Scriptura Deum non tantum dona sua, sed seipsum quoque animae dare; quae omnia plane certa

sunt. Sed confundit ipse donationem Personae divinae vel inhabitationem ejus in anima cum speciali praesentia personali ejusdem; et cum praesentia personalis Dei in creatura gradus vel differentias non admittat, ideo quae certa esse dicit, nequit inter se conciliare, et n. 12 ita concludit: „Videtur igitur mihi satis probabiliter et pie sentire qui dicunt talia esse dona gratiae gratum facientis ut vi sua vel quasi connaturali jure postulent intimam, realem ac personalem praesentiam Dei in anima per talia dona sanctificata. Quod per hanc conditionalem optime declaratur. Quia si per impossibile fingamus Spiritum sanctum non esse alias realiter praesentem intra animam, eo ipso quod anima talibus donis afficeretur, ipsemet Spiritus sanctus veniret ad illam per praesentiam personalem, et in ea esset et maneret quamdiu gratia in illa duraret. Atque hac ratione, licet nunc alias habeat illam praesentiam ratione suae immensitatis et potentiae, merito dicitur nunc habere illam speciali titulo ratione gratiae et charitatis, et ideo merito dicitur venire vel mitti ad animam median- tibus his donis.“ Verum per hanc explicationem difficultas non tollitur, sed forte augetur. Quid est quod gratia vi sua vel quasi connaturali jure postulat intimam ac personalem praesentiam Dei in anima? Si hoc intelligatur de nexu morali inter gratiam et Dei praesentiam ita ut intuitu gratiae Deus ad animam veniat (et ita intelligendum esse videtur), falsum est Deum ad animam venire cum ei gratia infunditur, siquidem, ut ipse auctor fatetur, praesentia personalis Dei non acquiritur, cum necessaria sit in omni creatura, sola sufficiente ratione existentiae ejus; neque gradus admittit, sed est quid indivisibile. Illa autem fictio vel suppositio de defectu praesentiae Dei in anima ante gratiae infusionem frustra in casu nostro adhibetur, siquidem ideo dicimus impossibile esse Deum fieri praesentem in anima virtute gratiae quia etiam seclusa gratia praesens est in ea per immensitatem. Vel, ut melius dicam, per eam fictionem vel conditionalem propositionem non modo nostri vis argumenti non eluditur, sed de suae potius sententiae falsitate adversarius convincitur, dum ejusdem sententiae veritatem ab hypothese impossibili dependentem pronuntiat. Deum esse personaliter praesentem in creatura est quid indivisibile seu gradus non admittit, nec alio modo esse potest quam per immensitatem, id est, per operationem Dei in creaturam, et indifferens est ad creaturae speciem, statum et perfectionem, ita ut nec possit Deus non esse quam maxime praesens personaliter in qualibet entitate creata, nec aliter sit praesens in ea quam dans ei et conservans quidquid entitatis vel perfectionis est in illa: unde nec possibile est Deum appropinquare alicui creaturae secundum eandem personalem praesentiam, cum absque praesentia ipsa supponi non possit creaturae existentia, neque

creaturam appropinquare Deo. Relinquitur ergo praefatum nexum moralem inter gratiam et personalem Dei praesentiam non esse possibilem. Nexus physicus utique existit, sed in eo consistit quod gratia sit effectus communicationis Dei ad animam; per quam quidem communicationem, non secus ac per omnem operationem ad extra, est Deus personaliter praesens in creatura, quod pertinet ad immensitatem; sed secundum hujus communicationis naturam Deus animam inhabitat tamquam templum suum, quia communicat ei vitam vel spiritum suum; ita ut quamvis in hac inhabitatione non sit specialis praesentia personalis Dei distincta a praesentia per immensitatem, verum adest specialis communicatio Dei ad animam, virtute cujus vel secundum quam Deus, qui hac communicatione seclusa, non esset minus praesens personaliter in anima, dicitur eam inhabitare tamquam templum suum. Et sic nullo negotio explicatur quare Spiritus Sanctus in Scriptura mitti dicatur ad eos etiam in quibus jam erat secundum sanctificationis effectum, ad Apostolos v. g. quos in die Pentecostes, cum descendit super eos, invenit concordem charitate; ideo scilicet dicitur venisse tunc super eos in quibus jam erat, quia significatur nova et notabilis communicatio divinitatis. Constat itaque animae inhabitatio de qua agimus, personali praesentia Dei secundum quod Deus agit in animam, quod pertinet ad immensitatem; et speciali communicatione Dei ex qua oritur in anima qualitas deiformis quae est participatio vitae vel spiritus Dei, et per quam anima consecratur in templum Dei, quod proinde inhabitat Deus per eandem actionem qua illud sanctificat. Tollitur ergo argumenti hujus difficultas dicendo quod missio vel donatio vel inhabitatio Spiritus Sancti in anima, praeter personalem Dei praesentiam, circa quam differentiae aut gradus admittendi non sunt, importat specialem communicationem divinitatis per quam anima participat de spiritu Dei. — Hucusque autem de personali Dei praesentia ex parte ipsius Dei, quam probavimus eandem necessario esse ad omnem creaturam. Si vero praesentia Dei accipiatur secundum cognitionem creaturae, sic bene potest admitti specialis praesentia personalis, in ratione scilicet praesentiae objectivae, qualis habetur in patria per unionem immediatam intellectus creati ad essentiam Dei. Sed etiam in via, quamvis essentia Dei non videtur, alio tamen modo locum habet praesentia personalis Dei objectiva, in mystica nempe contemplatione, in qua, ut superius lit. d. explicuimus, anima sentit Deum in se operantem, seu sentit personalem Dei praesentiam per immensitatem. Quod non advertens Suarezius, negat (ibid. n. 10) dari in hac vita praesentiam Dei personalem objectivam seu secundum animae cognitionem, quia non considerat nisi unionem intellectus ad personalitatem Dei, quae revera in sola beatifica visione habetur.

m) Synopsis et conclusio. Deus perfectione sua infinitus, secundum respectum multiplicis virtutis suae ad alia entia vocatur immensus: unde in immensitate non est respectus, ne oppositionis quidem, ad spatium, quia virtus Dei respicit ut terminum suum rerum entitatem, spatium autem nihil reale est in se; ad quod tamen mentalem habent relationem illa dumtaxat entia quae in eo collocari dicuntur, quod aliud non est quam trina dimensione extendi. Deus igitur praesens est in omnibus entibus virtute sua, et proinde essentia et personalitate sua; quae quidem praesentia, cum in qualibet creatura sit quam maxime intima, gradus vel differentias non admittit ex parte Dei nisi secundum effectus divinae virtutis, et ex parte creaturae specialis esse non potest nisi secundum quod creatura rationalis per cognitionem fruatur Deo praesenti.

Das Kloster Disentis vom Ausgang des Mittelalters bis zum Tode des Abtes Christian von Castelberg, 1584.

Von Johann Cahannes, stud. theol. aus Brigels (Graubünden).

(Fortsetzung zu Heft IV. 1898, S. 601—618.)

3. Abt Lucius Anrich, 1551—1566.

Die energische Art, wie die drei Bünde die Sache des Bischofs und Abtes gegenüber dem kaiserlichen Kammergericht verfochten, zeigt, dass man, ungeachtet der inneren Politik, die Rechte und Privilegien des Bisthums und der Abtei Disentis als Feudalgewalten zu beseitigen, doch gegenüber unbefugten Eingriffen von aussen dieselben gewahrt wissen wollte. Wie es sogar gläubig gesinnte Männer gab — wir erinnern an die interessante Gestalt eines Johann Travers — welche aus politisch-socialen Gründen der von Comander und Genossen mit leidenschaftlicher Zähigkeit angestrebten Säcularisation des Bisthums Chur kräftig entgegenwirkten, so spielten Motive ähnlicher Natur zu gunsten des Klosters Disentis mit, als mit dem Tode des Abtes Nicolai dessen Fortexistenz neuerdings in Frage gestellt schien. Die Disentiser Obrigkeit hatte nämlich grosse Mühe, einen Mann zu finden, der die nominelle Regierung des Stiftes — um etwas anderes handelte es sich ja kaum — hätte übernehmen wollen. Daher musste für manchen der Gedanke naheliegen, das Stift ohne Haupt zu lassen, und nach dem Ableben der wenigen Mönche dessen Güter einzuziehen. Jedoch die Erwägung, dass durch Aufhebung des alten Gotteshauses auch das Hochgericht Disentis vieler Vortheile und seines Vorranges unter den Hochgerichten des grauen Bundes verlustig gehen könnte, liess