

Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes [Fortsetzung und Schluss]

Autor(en): **Manser, P.G.M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **1 (1923)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762806>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes.

Von P. G. M. MANSER O. P.

(Fortsetzung und Schluss)

II. Das Spezifikationsprinzip.

Dem Scharfsinn eines P. Gredt O. S. B. konnte die Schwäche des Glückseligkeitsbeweises, wie er gewöhnlich auf die *Naturziel-sicherheit* aufgebaut wurde, nicht entgehen. Er hat in der neuesten dritten Auflage seiner ausgezeichneten Philosophie, die wir jedermann empfehlen würden, wenn sie der Empfehlung noch bedürfte, nach einer neuen Konstruktion des Beweises gesucht. Er hat ihn in dem *Spezifikationsprinzip* der menschlichen Seelenfähigkeiten tiefer zu verankern gesucht. Uns hat das Argument in dieser neuen Formulierung im ersten Augenblick eigentlich frappiert. Dennoch ist der Weg, den Gredt eingeschlagen, nicht ganz neu, wie wir im vorigen Teile angedeutet haben. Neben Lehmen-Beck S. J. hat schon früher der tüchtige Thomaskenner P. Kirfel C. Ss. R. Gott zum *artbestimmenden* Objekt des menschlichen Willens gemacht.¹

Aber Gredt hat einen fremden Gedanken weitergeführt, vertieft und dem Argumente eine, zwar etwas komplizierte und stark verklausulierte, aber höchst interessante Gliederung gegeben, die neu ist und in formeller Hinsicht dem Urheber alle Ehre macht.

Gredt's Beweisführung liegen 4 Hauptgedanken zu Grunde.²

I. Gott ist das unendliche Gut, das *bonum infinitum*. Das ist er aus dem Begriffe des unendlichen Gutes «ex conceptu boni infiniti», das reiner Akt, das Seiende selbst und ens a se ist. «Bonum infinitum est actus purus, qui est ipsum esse subsistens seu ens a se.»

¹ «Divus Thomas», B. I (1914), S. 57. Eigentlich hat P. Kirfel Gott nur zum Objectum formale des *Verstandes* gemacht. Aber die Bedeutung ist dieselbe.

² *Elementa philosophiae* (ed. 3^a. 1922), V. II, pag. 164-65.

2. Dieses unendliche Gut, also Gott, existiert real, wenn der menschliche Wille von ihm als dem Gegenstande der menschlichen Glückseligkeit *spezifiziert* wird. «Si existit voluntas humana specificata a bono infinito tanquam ab objecto beatitudinis suae, existit bonum infinitum, quod est objectum beatitudinis suae.» Warum das ?

3. Der Grund liegt in dem Verhältnisse zwischen *Spezifizierendem* und *Spezifiziertem*: «ex habitudine, quae intercedit inter specificans et specificatum». Zwar kann man aus der Existenz des Spezifizierten nicht unter allen Umständen auf die Existenz des Spezifizierenden schließen, wohl aber auf seine *positive* Möglichkeit, d. h. eine a posteriori bewiesene Möglichkeit, denn wäre das Spezifizierende absurd, so wäre es auch das Spezifizierte. «Nam si specificans esset impossibile, etiam specificatum esset impossibile.» Wenn also Gott als Gegenstand der Glückseligkeit den menschlichen Willen spezifiziert, dann ist seine Existenz :

a) *nicht unmöglich*, «non est impossibile», weil sie durch die Spezifikation als positiv möglich a posteriori erwiesen ist ;

b) *aktuell*, weil das unendliche Gut ein absolut notwendiges Sein ist, das entweder unmöglich ist oder aktuell existiert, «bonum infinitum est ens absolute necessarium, quod aut est impossibile aut existit».

4. Nun aber *spezifiziert das bonum infinitum tatsächlich den menschlichen Willen*, indem der menschliche Wille seiner inneren Natur nach zum bonum universale in communi und dadurch zu Gott im besonderen als einzig adäquates Objekt hingeordnet ist. «Bonum infinitum est objectum, quod in particulari specificat voluntatem (et intellectum) humanum. Voluntas humana ex natura sua ordinatur ad bonum universale tanquam ad specificativum suum in communi, sed in particulari ad bonum infinitum tanquam ad objectum, quod solum adaequate ei respondet». Also existiert Gott.

Wenn Freunde miteinander streiten, sollen sie liebenswürdig miteinander streiten ! Das gelte hier von jedem Worte, das ich gegen die Auffassungen unseres hervorragenden Mitarbeiters und Thomistenführers schreibe.

Gredt's ganze Beweisführung steht und fällt mit der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des letzten Punktes: *ist Gott wirklich in seinem aktuellen subsistierenden unendlichen Sein das spezifische Objekt des menschlichen Willens?* Auf diesen Punkt hat der Beweisende alles konzentriert und zugespitzt. So faßt er an anderer Stelle das Argument

kurz mit den Worten zusammen : « argumentum probat Deum tanquam causam formalem extrinsecam, quae est objectum specificans voluntatis creatae. »¹

Diesem eigentlich springenden Punkte des Beweises müssen wir somit unsere ganze Aufmerksamkeit schenken. Das Weitere können wir beiseite lassen. Wir tun das aber nicht ohne eine gewisse persönliche Überwindung. Wir erwähnen nur, daß es etwas peinlich berührt, wie man in der modernen Zeit bei der Konstruktion der Demonstratio für die Existenz Gottes häufig bereits schon die Natur, das Wesen Gottes, die Identität von Wesenheit und Existenz in Gott, hypothetisch hineinbezieht, aus ihr argumentiert, während doch schließlich alles das erst aus der bewiesenen Existenz Gottes und seiner Asēitas gefolgert werden soll. Einen Atheisten würde diese Methode wohl kaum imponieren. Wie ganz anders Thomas von Aquin, der Anselm von Canterbury gegenüber nicht einmal zum voraus zugibt, daß jedermann unter Gott sich das denkbar Vollkommenste vorstelle.² Weit komplizierter noch ist jenes Beweisverfahren, das zuerst auf eine *positive Möglichkeit Gottes* schließt und dann von ihr, kraft der vorausgesetzten Natur Gottes, auf die *Aktualität*. Was soll man sich überhaupt unter jener «positiven Möglichkeit» Gottes vorstellen, die einerseits mehr ist als innere negative Widerspruchslosigkeit und andererseits doch bloße Möglichkeit?³ Ein ens *realiter possibile* darf man Gott nicht nennen, denn ein solches drückt entweder eine Beziehung zu einer passiven Potenz aus, aus dem es aktuell werden kann, oder zu einer aktiven Potenz, von der es hervorgebracht werden kann; beides ist bei Gott absurd. Was soll man sich also unter jener positiven Möglichkeit vorstellen? Ich weiß schon, daß seit Duns Scotus und Leibniz der Versuch immer und immer wieder gemacht wurde, das Dasein Gottes aprioristisch aus der bloßen Möglichkeit

¹ Ib. 165.

² S. Th. I. 2. 1 ad 2; C. G. I. 11. Bezeichnend sind auch die Worte I. 2. 1 ad 2: « ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio, quid sit nomen, non autem quod quid est, quia quaestio *quid est*, sequitur ad quaestionem, an est. »

³ « In hoc argumento ex non-repugnantia Dei (ex eo quod bonum infinitum non est impossibile) *positive* a posteriori probata (ex voluntate humana specificata a bono infinito) concluditur ad ejus existentiam. Non sufficit ut probetur mere negative, nobis *non apparere repugnantiam* in conceptu Dei, quod etiam a priori fieri posset, sed omnino requiritur ut *positive* probetur, bonum infinitum, ens absolute necessarium non esse impossibile, id quod fieri nequit nisi a posteriori. » Gredt, I. c. 165.

zu beweisen. Aber mit jenen Gedankengängen haben unsere Autoren nichts zu tun, da sie offene und scharfe Gegner des Apriorismus sind. Und doch ist hier etwas nicht klar!

Nun zur Hauptsache! Der menschliche Wille wird **spezifiziert von Gott** dem unendlichen Gute als Gegenstand unserer Glückseligkeit! Das ist der Satz, auf dem die ganze Beweisführung ruht und das ist auch der Satz, den wir beanstanden.

Bei Polemiken ist es vor allem wichtig, eine *gemeinsame Basis* festzustellen, die von beiden Parteien anerkannt, als Ausgangspunkt der Diskussion dient. Diese hier zu bestimmen, bietet keine Schwierigkeiten. Das Axiom: *Potenzen werden von ihren Akten und diese von ihren eigentümlichen, d. h. Formalobjekten spezifiziert*, ist ein grundlegendes, von beiden Parteien anerkanntes Prinzip¹, dessen weitere Erläuterung wir im folgenden noch geben werden. Wird also der menschliche Wille hier auf Erden von *Gott selbst*, dem unendlichen Gute spezifiziert, so muß er das **Objectum formale** des Willens sein. Das widerspricht aber, unseres Erachtens, nicht bloß dem Begriffe des *Formalobjektes überhaupt* und der Natur *des menschlichen Willens*, sondern es beruht auf einer *mißlichen Konfusion von bonum in communi* und *bonum divinum* und könnte schließlich auch *noch die fatalsten Konsequenzen* haben.

I.

Gott das Formalobjekt unseres Willens im Widerspruche mit dem Wesen des **Formalobjektes überhaupt!**

Nichts Tieferes in den menschlichen Potenzen als ihre Hinordnung zu der entsprechenden Tätigkeit und durch sie zu ihrem Objekte. Durch diese Hinordnung sind sie in ihrem inneren korrelativen Sein das, was sie sind, nämlich reale Fähigkeiten, um zu leiden oder zu handeln. Sie macht ihre Natur, ihr Wesen, ihre Form oder species aus, ohne die sie gar nicht wären. Folgerichtig sind die Potenzen untereinander wieder wesentlich verschieden, d. h. sie erhalten eine andere Form oder species, je nachdem jene Hinordnung auf wesentlich verschiedene Gegenstände, Objekte abzielt. Nicht die Hinordnung zu jedem beliebigen Einzelgegenstände, der dann und wann erreicht oder auch nicht erreicht wird, hat spezifische Bedeutung für die

¹ S. Thomas: I. 1. 3; I. 77. 3; I. 59. 2. ad 2; I-II. 18. 2. ad 2; II-II. 1. 3; II-II. 59. 2; Verit. 15. 2; 22. 10. *Grædt. Elementa phil.* V. II. 310-12.

Potenz. Diese Gegenstände in ihrer bald wachsenden, bald abnehmenden Menge und Vielheit, bilden nur das *Materialobjekt* der Potenz. Die Beziehung der Potenz zu diesem Objekte ist daher keine wesentliche¹ oder formverleihende, sondern nur eine akzidentelle.² Dagegen ist die Hinordnung einer Potenz zu jenem Gegenstande, dessentwegen alle Materialobjekte derselben Potenz zugänglich und erreichbar sind, der den ganzen Wirkungskreis der Potenz umschließt und andern Potenzen gegenüber abschließt und abgrenzt, *wesentlich*.³ Dieser Gegenstand verleiht also der betreffenden Potenz ihr eigenes Gebiet, gibt ihr die Existenzberechtigung, denn ohne ihn wäre sie überhaupt kein Aktionsprinzip, also keine Potenz. Die Sehkraft ist nur dadurch eine eigene, von den übrigen verschiedene Sinnesfähigkeit, daß sie mittelst und wegen des Lichtvollen alle farbigbeleuchteten Sinnesgegenstände zu erfassen imstande ist.⁴ Dieser Gegenstand gibt der Potenz somit ihre eigentümliche *Form* — species — ihre *Einheit*⁵ und damit auch die Unterscheidung von den andern Fähigkeiten. Er ist ihr *objectum proprium* oder *formale*, das deshalb *spezifizierende* Bedeutung hat, weil es der Potenz die eigentümliche Form gibt: «habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem»⁶, «objectum per se et formaliter acceptum specificat habitum».⁷ Es ist durchaus keine Übertreibung zu sagen: ihr ganzes Sein, Wesen und Wirken hat die Potenz von ihrem Formalobjekte!

Die Versuchung liegt hier nahe, das *Wesen* des Formalobjektes noch mit einigen Federstrichen in einem Gesamtbilde darzustellen. Wir tun das an der Hand des Aquinaten.

1. Jede Potenz ist *naturnotwendig* zu ihrem Formalobjekt hingebunden: «naturaliter tendit quaelibet potentia ad suum objectum».⁸ Hier gibt es keinen Spielraum für die Freiheit, weil die Potenz aus ihrem innersten Wesen, welches sie von ihrem Formalobjekte selber hat, dahin tendiert und dahin tendieren muß.

2. Daher ist das Formalobjekt auch das, was die Potenz nicht wegen einem andern — razione alterius — sondern *in sich*, «secundum

¹ De Verit. 22. 10.

² II-II. 59. 2; I. 77. 3.

³ Verit. 22. 10.

⁴ I. 1. 7; II-II. 1. 3.

⁵ I. 1. 3.

⁶ I-II. 18. 2. ad 2.

⁷ II-II. 59. 2. ad 1.

⁸ I-II. 10. 1; I. 19. 3.

se»,¹ und *an sich*, «per se» intendiert² — razione sui —, im Gegensatz zu den Materialobjekten, die als solche immer nur zufällig und wegen einem andern, nämlich wegen dem Formalobjekt intendiert sind.

3. Folgerichtig ist das Formalobjekt das, *durch was alles, was irgendwie in den Tätigkeitskreis der Potenz hineingehört*, allein erreicht werden kann. «Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub *cujus razione omnia referuntur ad potentiam vel habitum.*»³ Es gibt überhaupt nichts, was der Potenz *ohne* das Formalobjekt erreichbar wäre: «nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui nisi mediante razione formali objecti.»⁴

4. Logisch folgt aus all dem Gesagten noch ein Letztes. Da das objectum formale um seiner selbst willen intendiert und alles, was von einer Potenz erreichbar ist und zu ihr gehört, nur durch das Formale erreichbar ist, muß das Formalobjekt das *Erste* — primum — sein, das von jener Potenz erkannt oder erstrebt wird, weil alles andere nur durch dasselbe erkennbar oder erstrebbar ist.

Diese Grundzüge des Formalobjektes einer Potenz in ein Gesamtbild zusammengefaßt, wie wir es soeben getan, dürften jedermann überzeugen, daß auf Erden *Gott, in sich, in seinem aktuellen unendlichen Sein* betrachtet, niemals das Formalobjekt des menschlichen Willens sein kann.

1. Wie jede andere Potenz, muß auch der Wille zu seinem Formalgegenstand *naturnotwendig* hingeordnet sein. Er kann, wenn er überhaupt tätig sein will, unmöglich es wählen und nicht wählen, weil es ihm wesentlich ist.⁵ Dagegen steht es auf Erden dem Menschen völlig frei, Gott, insofern er das aktuell existierende Gut ist, zu wählen oder auch zu verschmähen. Die Erreichung des aktuell existierenden höchsten Gutes ist für ihn etwas durchaus Kontingentes, das sein und nicht sein kann.

2. Wie jede andere Potenz, erstrebt auch der Wille sein Formalobjekt *in sich* und *wegen sich*, razione sui, nicht wegen einem andern, wohl aber alles andere wegen ihm. Tatsächlich erstrebt der menschliche Wille nicht allein naturnotwendig, sondern auch *direkt*,

¹ «Simplex autem actus potentiae est in id, quod secundum se est objectum potentiae.» I-II. 8. 2.

² I. 77. 3; II-II. 59. 2.

³ I. 1. 7.

⁴ II-II. 1. 3.

⁵ I-II. 10. 2.

«*explicite*», die Glückseligkeit im allgemeinen — *beatitudo in communi* —, und wegen ihr will er alles, was er überhaupt irgendwie anstrebt. Sie ist daher für den Willen der Gegenstand, der vom Willen *in sich* und *wegen sich* gesucht wird und wegen dem auch alles andere angestrebt wird. Gott aber, in seinem eigenen aktuell unendlichen Sein und seiner Güte, will der Mensch, solange er Pilger auf Erden ist, nicht bloß nicht notwendig, sondern in erster Linie auch nicht *in sich*, nicht direkt, sondern *indirekt*, «*implicite*»¹, d. h. in einem andern und wegen einem andern, nämlich wegen dem bonum und der *beatitudo in communi*, wegen der eigenen Vollkommenheit.² Gott kann also nicht das Objectum formale des Willens sein.

3. Aus dem ganz gleichen Grunde ist Gott, *in sich* aufgefaßt, für den Menschen auf Erden keineswegs das *Erstgewollte* — *primum volitum* — ebensowenig als das *primum cognitum*, durch das alles andere erkannt würde, wie die Ontologen immer behauptet haben. Er ist nur *indirekt*, d. h. in einem anderen Dritten, nämlich in der *beatitudo in communi* gewollt und erstrebt.³

Die Folgerungen aus dem Gesagten zusammenfassend, haben wir folgendes Resultat: aus dem innersten Wesen des Formalobjectes jeder Potenz, muß auch der menschliche Wille sein Formalobject *naturnotwendig*, *in sich* und *wegen sich* und alles andere wegen ihm und daher als *Erstgewolltes* — *primum volitum* — anstreben. Nun aber erstrebt er Gott, das unendliche Gut, den Gegenstand der Glückseligkeit, hier auf Erden *frei*, nur *indirekt*, d. h. in einem anderen und nur wegen einem anderen, also nicht als *Erstgewolltes*; folglich ist Gott unmöglich das spezifizierende Objectum formale des menschlichen Willens.

II.

Zum gleichen Resultate führt uns eine nähere Untersuchung über das **Wesen des menschlichen Willens**.

Als geistige Fähigkeit nimmt der Menschenwille unter den verschiedenen Strebevermögen einen hohen Rang ein, aber nicht den höchsten. Er ist der Seele und dem aus Leib und Seele bestehenden Compositum proportioniert und dementsprechend als *Mittelwesen* in die Skala der wollenden Wesen eingereiht.

¹ Verit. 22. 2.

² I-II. 1. 7.

³ C. G. I. 11; Verit. 10. 12. ad 5.

Eine hochbedeutungsvolle Rolle für die Strebewesen spielt die *Erkenntnis*. Sowohl bei Gott¹ als auch bei den Engeln² und Menschen³ begründet Thomas die Existenz des Willens durch das Vorhandensein der Erkenntnis. Maßgebend ist die Erkenntnis auch bei der *Abstufung* der höheren und niedrigeren Strebewesen. Nur das Anorganische und die Pflanzen streben erkenntnislos. Schon das sinnliche Strebevermögen ist in seiner Eigenart bestimmt durch die Sinneserkenntnis. Deswegen erstrebt der *Appetitus sensitivus* nur *Einzelgüter*, — *bona particularia* —, weil die Sinneserkenntnis auf das Singuläre beschränkt ist.⁴ Weil der Mensch abstraktiv das Universale erkennt, vermag sein Wille das *bonum universale* anzustreben⁵, das die Engel durch Intuition erkennend wollen.⁶ In Gott aber ist sein Sein identisch mit dem Wollen, weil sein Sein dasselbe ist mit seinem Erkennen. «*Et sicut suum intelligere est suum esse, ita et suum esse est suum velle.*»⁷ Überall dieser Parallelismus von Erkennen und Wollen!

Kaum irgendwo tritt uns diese Abhängigkeit des Strebevermögens vom Erkennen schärfer entgegen als im *Menschen zwischen Wille und Verstand*. Da dem geistigen Erkennen das geistige Begehren entspricht, wird der Wille vernünftig, «*rationalis*» genannt.⁸ Der Wille einer geistigen Substanz ist nur insofern von jedem anderen Strebevermögen unterschieden, als er von einem Verstande abhängt: «*sed solum secundum quod ab intellectu dependet*».⁹ Wiederum liegt daher der Grund, warum *Wille* und *sinnliches Begehrensvermögen* zwei verschiedene Potenzen sind, darin, daß das Objekt des einen ein geistig Erfasstes, des andern ein sinnlich Erkanntes ist.¹⁰ Die menschliche Vernunft ist auch die Ursache, «*causa*», der *Willensfreiheit*¹¹, «*pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est*».¹² Ja, so eminent ist der Einfluß der

¹ I. 19. 1.

² I. 59. 1.

³ I. 83. 1; I-II. 2. 8.

⁴ I. 59. 1.

⁵ I. 59. 1.

⁶ I. 59. 1. ad 1.

⁷ I. 19. 1.

⁸ I. 82. 1.

⁹ C. G. III. 26.

¹⁰ I. 80. 2.

¹¹ I-II. 17. 1. ad 2.

¹² I. 83. 1.

Erkenntnis auf die Willenstätigkeit, daß der Besitz des wahren und falschen Glücksgutes sich nicht durch den Willensakt unterscheidet, sondern jenen des Verstandes.¹

Damit haben wir den Weg vor uns, der einzig und allein uns zur richtigen *Bestimmung des eigentümlichen* Objektes des menschlichen Willens führen kann. Es ist die Eigenart der menschlichen Verstandeserkenntnis, welche die Eigenart der menschlichen Willenstätigkeit und ihr Objekt bestimmt. Nur das bonum *apprehensum*, das erkannte Gut ist Gegenstand des Willens.² Worin besteht diese Eigenart der menschlichen Erkenntnis? Daß sie auf der ganzen Linie eine *abstraktive* ist — wir reden hier von Abstraktion im weiteren Sinne³ — d. h., daß all unsere Ideen von den Niedrigsten bis zu den Höchsten, auch die Erkenntnis Gottes, aus der äußeren Sinneswelt abstrahiert sind, daß alle unsere geistigen Kenntnisse der verschiedenen Wesen durch *Schließen* von dem einen auf das andere, unter fortwährender Hinwendung auf entsprechende Sinnesbilder — *conversio ad phantasmata* — erworben werden⁴; endlich, daß wir, da wir natürlicherweise auch Gott und die übrigen geistigen Substanzen nur aus den Sinnesdingen erkennen⁵, das innere göttliche Sein, seine Wesenheit und die Natur der geistigen Substanzen *nie direkt* irgendwie auf Erden erfassen, sondern, aus den Dingen schließend, von allen diesen erhabenen Gegenständen nur eine *indirekte, analoge*, höchst unvollkommene Kenntnis besitzen.⁶ *Diese abstrahierende Erkenntnisart ist dem Menschen als Menschen eigenartig*, denn sie erhebt ihn über das Tier, stellt ihn aber auch weit unter die *Engel und Gott*, die im Besitze der Intuition ihrer nicht bedürfen.⁷ Sie, sagten wir, bestimmt auch Punkt für Punkt die Eigenart des menschlichen Willensobjektes:

1. Das Gute ist der Gegenstand des Willens. Aber der Verstand ist

¹ « Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis; nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quidquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum sive vere sive falso; utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus. » C. G. III. 26.

² C. G. II. 24.

³ « Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia. » I. 12. 11.

⁴ I. 84. 6; 85. 1; 85. 5; 88. 3.

⁵ I. 94. 2.

⁶ I. 12. 11.; ib. 12.

⁷ I. 94. 2.

es, der das Wesen des Gutseins « ipsam rationem boni » abstrahierend, dem Willen es ermöglicht, das Gute als solches zu erstreben.¹ Daher der tiefsinnige Satz des Aquinaten: « Bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. »² Schon hier gilt: *dem abstraktiv universellen Gegenstand des Verstandes folgt das abstraktiv allgemeine Willensobjekt!* Alles was Sein besitzt, mag es noch so unvollkommen sein, ist gut und gehört, insofern es vom Verstande als Teilnahme am Gutsein im allgemeinen — ratio boni — erkannt wird, zum Gegenstande des Willens.³ So sind die unvollkommenen Güter — bona particularia — für den Willen nur solche, insoweit der abstrahierende Verstand in ihnen teils den Mangel und teils das Vorhandensein der allgemeinen ratio boni konstatiert.⁴ Doch sind und bleiben alle diese begrenzten Güter für den Willen nur *Materialobjekte*, die er erstreben und auch verschmähen kann, weil er zum *Guten an sich* hingeordnet ist, wie und weil der Verstand zum *Wahren an sich* hingeordnet ist: « objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est *universale bonum*, sicut objectum intellectus est *universale verum* ». ⁵

2. Damit sind wir bei dem *Objectum formale* des Willens angelangt. Der potenziellen Unendlichkeit des Verstandes in seinem abstrahierenden Erkennen folgend⁶, ist der Wille ebenfalls potenziell *unendlich*. Er erstrebt als natürlich proportioniertes Objekt nur das Gute ohne Grenzen und Schranken, das in *jeder Hinsicht* und daher *allgemein Gute*, « universaliter bonum »⁷, das *bonum in communi*, das er als sein *eigentümliches, aus seiner Natur* bestimmtes Objekt⁸, *naturnotwendig*⁹

¹ « Dicendum quod natura rationalis vel intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum et malum prae caeteris creaturis . . . intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum. » De malo. I. 4.

² I. 82. 3.

³ I. 82. 3.

⁴ I-II. 13. 6.

⁵ I-II. 2. 8; unzählige Male wiederholt Thomas dieses Prinzip: I-II. 10. 1; ib. 10. 2; I. 105. 4; I-II. 8. 1; Verit. 22. 1; C. G. I. 73.

⁶ I. 86. 2. ad 4.

⁷ « Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale sicut et intellectus objectum est ens universale. » I. 105. 4; I. 106. 2; I-II. 9. 6.

⁸ « Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas *naturaliter* tendit sicut etiam quaelibet potentia in *suum objectum*. » I-II. 10. 1.

⁹ I-II. 10. 2.

und als *letztes Ziel* erstrebt.¹ Mit andern Worten, dieses abstraktiv erfaßte vollkommene *unendliche* Gut ist nichts anderes als der Gegenstand der *Glückseligkeit im allgemeinen*, «*beatitudo in communi*». Sie ist das vom Verstande dem Willen vorgestellte Gut, das, weil es als in jeder Hinsicht, «*secundum omnem considerationem*» vollkommenes Gut aufgefaßt wird², von *allen Menschen*³ *naturnotwendig* erstrebt wird. Es befriedigt nämlich allein voll und ganz, nach unserer Auffassung, den Willen, ist also unserer Vervollkommnung wegen erstrebenswert.⁴ Gewiß findet dieses abstraktiv aufgefaßte vollkommene unendliche Gut seine reale Verwirklichung nur in Gott, dem aktuell unendlichen Gut. Aber Gott *in sich*, erstreben hier auf Erden *weder alle* noch jene, die ihn erstreben, *naturnotwendig*. Das Erstere nicht, weil ihn nicht alle kennen⁵; das Letztere nicht, weil Gott auf Erden nur mit Opfern, also nicht ohne Übel erreichbar ist. Er ist daher allerdings in sich das *aktuell unendliche Gut*. Aber *für uns* auf Erden, gemäß *unserem abstraktiven* Erkennen, ist er nicht notwendig nach jeder Hinsicht nur «Gut» und Glück⁶, nicht notwendig das *abstraktiv unendliche Gut*, weil seine Erreichung mit harten Übeln verbunden ist. Gerade deswegen ist es absolut unmöglich, daß er auf Erden, das *Objectum formale*, der *spezifizierende Gegenstand* des Willens sei. Nicht Gott in sich, d. h. das aktuell unendliche Gut ist der spezifizierende Gegenstand des Willens, sondern nur das abstraktiv aufgefaßte unendliche Gut, die *beatitudo in communi*, die Glückseligkeit im allgemeinen, die von allen Menschen *naturnotwendig* angestrebt wird: «*cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui*

¹ I-II. 20. 1; C. G. I. 74; I-II. 8. 2.

² «Ita bonum est objectum voluntatis; unde si proponatur aliquod objectum, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit.» I-II. 10. 2.

³ I-II. 5. 8. ad 2.

⁴ «Uno modo secundum communem rationem beatitudinis et sic necesse est, quod *omnis* homo beatitudinem velit; ratio autem beatitudinis communis est ut sit *bonum perfectum* Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfacit; unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satiatur, quod quilibet vult.» I-II. 5. 8.

⁵ «Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum *specialem rationem*, quantum ad id in quo beatitudo consistit et sic non *omnes cognoscunt* beatitudinem, quia nesciunt, cui rei communis ratio beatitudinis conveniat.» I-II. 5. 8.

⁶ De Malo. 3. 3.

est *communis*, sortiantur rationem generis, sicut naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem.»¹

Fassen wir die erhaltenen Resultate noch kurz zusammen.

Verstand und Wille sind im Menschen eng miteinander verbunden und von einander abhängig. *Die Eigenart der menschlichen Verstandes-tätigkeit und sein Objekt bestimmt die Eigenart des menschlichen Wollens und sein Objekt.* Dem menschlichen Verstande ist *abstraktive* Erkenntnis eigentümlich. Sie unterscheidet ihn vom Tiere nach unten und von den reinen Geistern nach oben. Auch Gott wird auf Erden nur *abstraktiv* aus den Sinnesdingen erkannt, also *nie direkt in sich*, sondern nur *indirekt*, in einem *dritten*, in seinem Abbilde — simili — und daher *analog*. Eigentümliches Objekt des Verstandes ist deshalb auf Erden nie das *Universale-actuale-infinitum*, sondern nur das ens universale infinitum *abstraktiv* genommen. Der Wille folgt dem Verstande. Sein Formalgegenstand ist folgerichtig auf Erden ebenfalls nie Gott in sich, das aktuell unendliche Gut, sondern das unendliche Gut abstraktiv aufgefaßt, das *bonum in communi*, die *beatitudo in communi*; *folglich ist Gott auf Erden unmöglich das spezifizierende Objekt des menschlichen Willens!*

III.

Die tiefere Ursache aber dieser irrtümlichen These liegt, unserer Meinung nach, in einer Verwechslung oder wenigstens mangelhaften Unterscheidung von Gott und dem **Bonum in communi**.

Auch bei P. Gredt ist das Verhältnis von beiden nicht hinreichend klar gezeichnet. Man bemerkt bei ihm sogar eine gewisse schwankende Stellung. Zuweilen sagt er einfach: der menschliche Wille wird von Gott dem unendlichen Gute spezifiziert. Dann aber drückt er sich wieder vorsichtiger aus: «Bonum infinitum est objectum, quod in particulari specificat voluntatem (et intellectum)² humanum. Voluntas humana ex natura sua ordinatur ad bonum universale tanquam ad specificativum suum in communi, sed in particulari ordinatur ad bonum infinitum tanquam ad objectum quod solum adaequate ei respondet.»³ Diese letztere scheinbar mildere Deutung ist nun erst recht unklar. Entweder sind hier das bonum in communi und Gott

¹ I-II. I. 5.

² Vom Autor selbst in Klammer gesetzt.

³ L. c. 164.

identisch, und dann haben wir die formelle Verwechslung beider ; oder sie sind zwei verschiedene spezifizierende Objekte des Willens, also zwei verschiedene Formalobjekte ein und derselben Potenz, was dem innersten Wesen des Formalgegenstandes überhaupt widerspricht ; oder Gott ist nur das Objectum adaequatum des Willens, auf was die Worte : « quod solum adaequate ei respondet », hinweisen könnten ; dann fällt aber die ganze These von Gott als spezifizierendem Objekt des Willens, denn daß das Objectum formale und das Objectum adaequatum einer Potenz nicht ein und dasselbe sind, weiß jedermann.

Im Grunde genommen schwebt allen Verteidigern der gegnerischen These folgender Gedankengang vor : das bonum in communi oder die beatitudo in communi erhält ihre reale Verwirklichung nur in Gott dem aktuell unendlichen Gute ; folglich sind beide real ein und dasselbe ; folglich ist es ein und dasselbe zu sagen : Gott spezifiziert den menschlichen Willen, oder das bonum in communi gibt ihm die species !

Allein diese Schlußfolgerungen sind nicht haltbar. Bekanntlich sind das Verum und das Bonum real auch dasselbe. Und doch ist nur das Verum Formalgegenstand des Verstandes und nur das Bonum das eigentümliche Objekt des Willens. ¹ Es kann also ein und dasselbe Sache unter einem bestimmten *Gesichtspunkte* das Formalobjekt einer Potenz sein, unter einem andern aber nicht. Maßgebend ist hier die *Beziehung* eines Gegenstandes zu *einer bestimmten* erkennenden oder wollenden Potenz. ² Nun ist aber die Beziehung, welche das Bonum in communi oder die Glückseligkeit im allgemeinen auf Erden zum menschlichen Willen hat, eine ganz andere als jene, die Gott zum menschlichen Willen hat :

a) Die beatitudo in communi wird vom Menschen aufgefaßt als ein bonum, das *nach jeder Hinsicht gut ist* ³, « secundum omnem considerationem », das jeder, wenn er zum Vernunftgebrauch kommt,

¹ I. 59. 2. ad 2. u. 3.

² « Dicendum, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex objectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem : quia ipsae rationes objectorum specificant ipsas operationes potentiarum ; et ideo ubi est diversa ratio abjecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit eadem res, quae subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. » De Verit. 22. 10.

³ « Dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis : et sic necesse est, quod omnis homo beatitudinem velit : ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum. » I-II. 5. 8 ; I-II. 10. 2.

unmittelbar erkennt und *naturnotwendig* will, wenn er etwas will, das er seinetwegen, « *ratione sui* », will, dessentwegen er *alles Weitere will*, das *Erstgewollte*, jener Gegenstand, der dem abstraktiv erkennenden und wollenden Menschen als *infinitum abstractive sumptum natur-entsprechend* — *connaturale* — ist.¹ Dieses Gut besitzt also alle Eigenschaften und Merkmale, welche einem Formalobjekt des Willens zukommen müssen und ist folgerichtig das spezifizierende Objekt des Willens.

b) Gott selbst aber ist hier auf Erden nur unter dem *speziellen Gesichtspunkte*, « *secundum specialem rationem* » unsere Glückseligkeit, als in ihm allein das *bonum in communi* seine Verwirklichung findet², und das muß dann erst noch für jeden Einzelmenschen *bewiesen* werden. Weiter! Gott selbst ist für uns auf Erden, da seine Erreichung mit Übeln verbunden ist, *nicht in jeder Hinsicht* nur beglückend. Deshalb erstreben ihn *weder alle Menschen*, noch jene, welche ihn erstreben, *naturnotwendig*, sondern *frei* und *kontingent*.³ Früher als ihn erkennt und will der Mensch das *Bonum in communi* und *in ihm* und *wegen ihm* erst Gott. Er ist weder das *Ersterkannte* — *primum notum* — noch das *Erstgewollte* — *primum volitum* —! Mehr noch. Seine Erkenntnis setzt die abstraktive Erkenntnis der äußern Natur voraus und aus dieser erst ist sein *Dasein* beweisbar, insofern die Natur als Wirkung zu Gott als Ursache hinführt. Sein inneres, aktuell unendliches *Wesen* erreichen wir auf Erden überhaupt *nie in sich*, weil die abstraktiv erworbene Naturerkenntnis uns bloß eine *analoge* und daher sehr unvollkommene Kenntnis seiner Natur zu bieten vermag.⁴ Wir schließen aus dem *Ähnlichen* — dem *simile* — auf das Wirkliche. Dem abstraktiven Erkennen folgt das Wollen. Wir erstreben Gott hier auf Erden nur « *nach* » und « *aus* » dem *bonum in communi*, aus der Glückseligkeit im allgemeinen.⁵ Mit andern Worten: unser Streben nach Gott, dem *bonum actuale infinitum*, setzt unser Streben nach dem *bonum infinitum abstractive sumptum* als *Ursache* voraus. Das,

¹ Die Belege für diese Ausführungen aus Thomas haben wir oben gegeben.

² « *Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id, in quo beatitudo consistit: et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt, cui rei communis ratio beatitudinis conveniat.* I-II. 5. 8.

³ Die Belege für diese und die folgenden Sätze aus Thomas haben wir oben gegeben.

⁴ I. 94. 1; Verit. 18. 1; 10. 11; I. 12. 11.

⁵ Verit. 22. 2: « *omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite.* »

was wir also hier auf Erden immer in erster Linie erkennen und wollen, ist immer das Verum und Bonum *abstractive sumptum* und erst aus ihm und durch dasselbe Gott selbst. Auch hier ist es die *Abstraktionslehre*, die uns den gewaltigen Unterschied zwischen bonum in communi und Gott selbst ins richtige Licht stellt! Nach Thomas von Aquin ist es daher ganz unrichtig zu sagen: die beatitudo in communi ist *real dasselbe wie Gott*. Nein, als bonum infinitum *abstraktiv* genommen und erworben aus der Sinneswelt, ist sie bloß ein *Analogon*, eine *Similitudo* der göttlichen aktuell unendlichen Güte.¹

Weil wir Gott hier auf Erden nie direkt in sich zu erkennen oder zu wollen vermögen, sondern nur abstraktiv und daher indirekt, aus einem Dritten, deshalb kann Gott nie, weder das spezifizierende Objekt des Verstandes noch des Willens sein!

IV.

Damit haben wir auch bereits hingewiesen auf die Gefahr und die **fatalen Folgen** der bekämpften These und wir hätten uns fürwahr mit ihr nicht so lang und breit beschäftigt, wenn diese Gefahr uns nicht seit längerer Zeit beunruhigt hätte. Wir werden uns aber hierüber kurz fassen. Wir möchten den Verteidigern der bekämpften These nur einige Erwägungen unterbreiten, die sie selbst prüfen und zu Ende denken mögen!

Wenn Gott *selbst* der spezifizierende Gegenstand des menschlichen Verstandes und Willens ist und daraus seine reale Existenz erwiesen werden soll, muß er dann nicht auch *selbst real-direkt* sub ratione veri et boni auf Verstand und Willen einwirken? Liegt das nicht notwendig im Begriffe des Formalgegenstandes? Wie könnte man sonst aus dem Spezifizierten das reale Dasein des Spezifizierenden erschließen? Wäre das möglich, wenn ein Drittes zwischen Spezifiziertem und Spezifizierendem liegen würde? Offenbar nicht, denn dann wäre jenes Dritte spezifizierend. Wenn er selber spezifiziert, muß er selbst als direktes Objekt einwirken! Wirkt er selber als direktes Objekt auf

¹ « Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam *similitudo* divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod *Deus ipse in se consideratus sit naturaliter* notus homini, sed *similitudo* ipsius. Unde oportet quod per ejus similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat. » C. G. I. 11; Dasselbe Verit. 10. 12. ad 5.

Verstand und Wille ein, dann müssen wir ihn in jenem Verum, das spezifisches Objekt des Verstandes ist, direkt erkennen, und in jenem Bonum, das spezifisches Objekt des Willens ist, direkt erstreben. Nun ist das Erste, das wir intellektuell erkennen und das wir in allem erkennen und ohne das wir nichts erkennen, das *Ens commune*¹ und das Erste, was wir erstreben und ohne was wir nichts wollen, das Bonum in communi. Wäre da *Gott selbst nicht identisch mit dem Ens commune* und dem Bonum in communi? Wäre er dann nicht das *primum cognitum* und *primum volitum*? Wäre das nicht die Grundthese des *Ontologismus*?²

Noch eine *historische* Erwägung und Beleuchtung des Problems! Bekanntlich hat der verstorbene Kardinal Zigliara seiner Zeit in seinem Werke «*Della luce intellettuale e dell' Ontologismo*» mit den Ontologisten gründliche Abrechnung gehalten. Unter den Beweisen, die Malebranche, aus Thomas selbst schöpfend, zu Gunsten des Ontologismus vorbrachte, war der folgende: *Gott ist unser letztes Ziel; nun erstrebt der Mensch naturnotwendig sein letztes Ziel, und weil er es naturnotwendig erstrebt, muß er es auch naturnotwendig erkennen, also erkennt der Mensch naturnotwendig Gott als Prima Veritas, und erstrebt ihn naturnotwendig als Summum Bonum.*³ Was antwortet Zigliara auf diese Schwierigkeit Malebranche's, die er selber «*una difficoltà in apparenza fortissima*» nennt?⁴

Seine ganze Tendenz geht Malebranche gegenüber dahinaus, *Gott an sich* und *das Bonum in communi*, das wir als Gegenstand der Glückseligkeit naturnotwendig, d. h. spontan erkennen und erstreben, **scharf voneinander zu unterscheiden**. Er weist auf jene Stellen des Aquinaten hin, die wir oben herangezogen, wo der englische Lehrer immer und immer wieder betont, daß wir in dem Bonum in communi, welches wir naturnotwendig als Glückseligkeit erstreben, nicht *Gott in sich erkennen* und *wollen*, sondern nur seine *similitudo*⁵, daß wir in ihm, *Gott nicht als Gott*, nicht «*explicite*»⁶, d. h. formell, sondern nur «*implicite*» oder materiell erstreben, mit andern Worten, in einem

¹ I. 85. 3.

² Diese wurde bekanntlich schon am 18. Dezember 1861 vom S. Offizium in folgender Form verurteilt: «*Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.*»

³ *Della luce intellettuale e dell' Ontologismo*. Roma, 1874. V. I. n. 146.

⁴ Das.

⁵ Verit. 10. 12, besonders ad 4. u. 5. Dasselbe C. G. I. 11.

⁶ Verit. 22. 2.

Dritten, nämlich in unserer eigenen Vollkommenheit, die wir spontan notwendig wollen und die wir sachlich, « ex parte rei » nur in Gott finden können¹, was aber erst nachträglich noch durch Beweisverfahren bewiesen werden muß.²

Wie Zigliara, um der ontologistischen Schlinge zu entrinnen, die *Scheidung zwischen Gott an sich und der naturnotwendig erstrebten Glückseligkeit* in der Erkenntnis und Strebeordnung forciert, erhellt daraus, daß er es rundweg leugnet, wie wenn wir in unserer naturnotwendig gewollten Glückseligkeit *irgend etwas von Gott erkennen oder erstrebten*. « Notisi però cautamente, che questo ente trascendentale, che è bene inquanto è oggetto della volontà, e vero inquanto è oggetto dell' intelletto, *non è affatto Dio*, ne alcuna cosa della natura di Dio esprime, se non in *senso puramente analogico*. »³ Die Liebe zu unserer Glückseligkeit, insoweit sie naturnotwendig ist, ist daher *nicht eine Liebe zu Gott selbst*, sondern zu unserer *eigenen Vollkommenheit*, die hier in unserer Auffassung etwas *Abstraktes* ist: « imperciocchè l'amore in noi insito *non ha per termine Iddio*, inquanto Dio ma il fine in commune, ossia il compimento del proprio perfezionamento: il qual fine quanto a sè (quoad se) è bensì determinato, perchè non può essere altro che Dio, ma quanto à noi (quoad nos) ossia alla *nostra conoscenza è qualche cosa di astratto* e d' indeterminato. »⁴ Malebranche's Fehler, sagt Zigliara, lag darin, daß er das *Bonum in communi* und *Gott* nicht hinreichend voneinander unterschied. « Il Malebranche equivoca fra il bene in commune e Dio. »⁵

Kardinal Zigliara hat also in seinem Kampfe gegen den Ontologismus, der scharfen Unterscheidung *zwischen Gott und dem Bonum in communi*, dem Gegenstand unseres natürlichen Glückessehnsens, *entscheidende* Bedeutung beigemessen. Nach ihm ist *nicht Gott selbst* es, der den menschlichen Verstand und Willen spezifiziert. Das würde nach seiner Auffassung unfehlbar zum Ontologismus führen. Und es ist das unseres Erachtens durchaus auch die Lehre des hl. Thomas. Sie ist ganz und gar *aristotelisch*, daß wir *Gott auf Erden nur abstraktiv und daher analog erkennen und folgerichtig als abstraktiv erkanntes Gut erstreben*.

¹ Zigl. ib. n. 147.

² Verit. 22. 7. Zigl. ib. n. 148.

³ Ib. n. 147.

⁴ Ib. n. 148.

⁵ Das.

Aus dem Gesagten ziehen wir einige abklärende Folgerungen :

1. Das Dasein Gottes ist in dem Objectum formale des Glücksuchenden menschlichen Willens durchaus nicht ipso facto gegeben, aus dem einfachen Grunde, weil Gott auf Erden **nie das Objectum formale** weder des Verstandes noch des Willens ist. — Wir sprechen selbstverständlich immer nur von der *natürlichen* Erkenntnis. — Man rede also auch nicht von Gott als dem « *Artbestimmtheit* » gebenden Objekte des Willens — objectum specificans. —

2. Daraus folgt logisch ein Zweites : die Leugnung der Existenz Gottes trägt noch gar **keinen inneren Widerspruch** hinein in das Verhältnis zwischen Wille und seinem eigentümlichen natürlichen Objekte, wie P. Kirfel¹ und P. Garrigou-Lagrange O. P.² behauptet haben. Auch das wieder aus dem gleichen Grunde : weil Gott auf Erden nicht das eigentümliche Objekt des Willens ist. Man sage also nicht, daß mit der Leugnung Gottes der Widersinn und das Nichtsein artbestimmendes Prinzip der Ordnung und des Seins wäre.

3. **Natürlich** ist hier auf Erden das menschliche Streben zu Gott bloß insofern, als der Wille *naturnotwendig* die *Glückseligkeit im allgemeinen* sucht — bonum in communi —, deren Verwirklichung nur in Gott möglich ist, *welche Realisierung aber nicht zum naturnotwendigen Streben gehört*. Auch das ist ausdrückliche Lehre des hl. Thomas.³

¹ « Es ist aber undenkbar, daß irgend ein Vermögen den Widerspruch zu seinem natürlichen Gegenstande habe. Denn da der natürliche Gegenstand eines Vermögens demselben die Artbestimmtheit gibt, würde sich aus dieser Annahme ergeben, daß der Widersinn und das Nichtsein artbestimmendes Prinzip der Ordnung und des Seins wäre. » « Divus Thomas », B. I (1914) 57.

² « Le désir naturel de Dieu, l'inclination naturelle vers Dieu serait donc absurde, si Dieu n'existait pas, ce serait une inclination, qui tendrait vers quelque chose et ne tendrait vers rien. » Dieu, son existence et sa nature. Paris. 1915., 305-306.

³ « Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut sc. appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione adjutus divina gratia apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc, quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit. » Verit. 22. 7. Sehr bezeichnend ist, was Thomas, Verit. 13. 1 ad 1, von der Erkenntnis Gottes hier auf Erden sagt : « Intelligentiae humanae sec. quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum ; sed in sui principio, scilicet in statu viae, est ei naturale, quod cognoscit Deum per creaturas sensibiles. » Das ist aristotelisch !

4. Aber der weitere Einwand : wenn Gott nicht existiert, ist auch das natürliche Streben zur Glückseligkeit im allgemeinen unnütz und fruchtlos, weil es nie verwirklicht werden kann ? Antwort : Gewiß ist es fruchtlos, wenn das *Dasein Gottes nicht anderwärts bewiesen werden kann !* Dann wäre überhaupt alles fruchtlos. Das Dasein Gottes ist notwendig und beweisbar, aber nicht notwendig beweisbar aus dem bloßen Glückesstreben ! Ja wir können noch einen Schritt weiter gehen und sagen : Die Tatsache, daß der Mensch notwendig zu einem unendlichen Gut im allgemeinen strebt, das nur in dem unendlichen aktuellen göttlichen Gute seine Verwirklichung findet, läßt uns auf einen *Urheber der Zweckmäßigkeit in der Natur des Menschen* zurück-schließen. Insofern wird das natürliche Streben des Menschen nach seinem Glücke zu einem wertvollen Ausschnitt des *teleologischen Gottesbeweises*. Damit sind wir aber wieder auf einer der *quinque viae* ! Wir betonen aber, daß das letztere Beweisverfahren vom Glückseligkeitsbeweise wesentlich verschieden ist. Der Beweis aus der Zweckmäßigkeit schließt *rückwärts* auf einen Zweckurheber ; der letztere schließt *vorwärts* vom Streben nach Glück auf die Realität des Gegenstandes !

Noch ein besonderes Wort zum Schlusse ! Gott weiß, wie fern uns bei den Zeilen, die wir geschrieben, irgend welche Verdächtigung auf Ontologismus war. Wie wäre das möglich verdienstvollen Männern gegenüber, die als Gegner desselben über jeden Verdacht erhaben sind. Aber wir wollten die Frage einer ernstlichen Erwägung unterbreiten, ehe man auf diesem Wege weiter schreitet. Die eiserne Macht der logischen Folgerichtigkeit ist stärker als wir, macht vor keinem Sterblichen Halt, gleichviel, ob wir gebrechliche Menschen Konsequenzen aufgestellter Thesen einsehen oder übersehen, billigen oder verdammen.

Gott selbst ist unseres Erachtens unmöglich das spezifizierende Formalobjekt des glücksuchenden Menschenwillens. Das widerspricht dem *Wesen des Formalobjektes überhaupt, der Natur des menschlichen Willens*, beruht auf einer *Verwechslung von Gott mit dem Bonum in communi*, zieht *gefährliche Konsequenzen nach sich*. Deshalb ist auch der Gottesbeweis aus dem Glückestrieb, aufgebaut auf das Spezifikationsprinzip, unhaltbar !

