

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 5 (1927)

Artikel: Das Wesen des Thomismus [Fortsetzung]
Autor: Manser, G.M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762494>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes.

Die Liebe ist älter als der Haß. Sie war, als sonst noch nichts war und schuf aus Liebe, was nachher war. Seitdem ist alles, was ist und insoweit es ist, ein Echo der ewigen Liebe und wendet sehnsüchtig den Blick zur Quelle zurück. Plotins ganzes System ist eigentlich nur der Ausdruck dieses *einen*, bereits altplatonischen Gedankens, in stark monistischer Färbung. Das Christentum hat ihn mit seinem Schöpfungsbegriff klarer und unvergleichlich tiefer gefaßt. Ihn hat der Meister der göttlichen Dichtung, Dante Alighieri, in das ergreifende Bekenntnis geprägt: «Io credo in uno Iddio, solo ed eterno, che tutto il ciel muove, non moto, *con amore e con desio.*»¹

Seither das Heimweh der Seele zu Gott! Als Geist vom Geiste, nach dem Geiste, für den Geist geschaffen, war sie von Haus aus eine «In-Gott-Verliebte», den sie stets ersehnt: «La somma beninanza la innamora di sè, sì che poi sempre la desira».² Seither ihr Glückessehen, das nur über den Sternen gestillt wird, und das, mit ewigem Fluch beladen, nicht lieben darf und nicht sterben kann. Der mächtigste, tiefste Zug der Seele, weil so groß wie ihr geistig Sein und ihr unendlich Mangeln. Der Grund und die Ursache all ihres Schreiens nach dem Ewigen und dem Schrankenlosen! Das, was Aurelius Augustinus in Kampf, Tränen und Leiden mit den Worten ausgesprochen: «Unruhig, o Gott, ist mein Herz, bis es ruhet in Dir.»³

Damit haben wir den tiefsten, wesenhaftesten Gedanken berührt, auf den der Gottesbeweis aus dem Streben nach Glückseligkeit sich stützt. *Die menschliche Seele strebt aus ihrem innersten Wesen und daher unwiderstehlich zu Gott, ihrem Glücke, also muß Gott existieren.* Alles Weitere und Verschiedene, was zu diesem Grundgedanken bei der Konstruktion des Beweises hinzukommt, sind nur geistreiche und tief sinnige Versuche, diesen tiefsten Gedanken in seiner ganzen Wucht

¹ Pd. 24. 130.

² Pd. 7. 142.

³ Confess. I.

und Kraft zur Geltung zu bringen. Irren wir, wenn wir weiter sagen : in diesem gleichen Grundgedanken ruhe die *Schwäche* und die *Stärke* des Argumentes zugleich ? « Ohne Gott ist der Mensch nicht glücklich, also existiert Gott. » Diese Tendenz, aus einem rein egoistischen, armseligen Menschenbedürfnisse das reale Dasein eines höchsten Wesens zwingend erweisen zu wollen, zeigt die Schwäche des Beweises an. Andererseits liegt seine Zauberkraft unstreitig doch wieder in diesem tiefsten, menschlichen Bedürfnisse — der Mensch ist eben doch immer sich selbst am nächsten — und nicht zuletzt auch in einem moderne Menschen bestrickenden, methodischen Momente, indem es ganz modern und in einer katastrophal schweren Zeit gleichsam wie aus dem inneren größten Menschenerlebnisse und doch wieder zugleich mit einem stark metaphysischen Einschlage die beglückende Existenz einer höchsten Weisheit und erbarmenden ersten Vatergüte zu garantieren versucht.

Kein Wunder, wenn weitsichtige katholische Denker, wie Gredt O. S. B., Schneid, Garrigou-Lagrange O. P., Otto Zimmermann S. J., Gutberlet, Lehmen S. J., Sertillanges O. P., Hontheim S. J., mit andern, teils sogar glühende Verfechter dieses Gottesbeweises geworden !

Aber warum nach den früheren Ausführungen¹ diese Streitfrage wieder aufwerfen ? Dafür habe ich mehrere, verschiedene Gründe. Ich habe darüber manches selbst Gesagte zu präzisieren. So über das Verhältnis dieses Gottesbeweises zu den soeben behandelten *quinque viae*. Die Kontroverse ist seit unserer letzten Äußerung nicht bloß weiter gegangen, sondern in gewissem Sinne auch in ein neues Fahrwasser geraten.² Über die Stellung des Aquinaten zur Frage sind neue Thesen aufgestellt worden. Das Hauptmotiv aber, das mich bewog, die Frage neuerdings zu prüfen, liegt in der Überzeugung, daß auch in diese Streitfrage nur die Lehre von *Akt* und *Potenz*, die wir hier als Grundlage des Thomismus behandeln, Licht bringen kann. Damit beziehen wir eine *neue Position* zum ganzen Probleme.

¹ Vgl. « Divus Thomas ». Bd. I (1923), 44-50 ; 146-164 ; B. II (1924), 92-104 ; 329-339.

² P. Gredt hat voriges Jahr am Ferienkurs in Köln einen Vortrag über unser Argument gehalten. Da der Vortrag noch nicht fertig gedruckt, hat mir der Verfasser einen Einblick in eine Abschrift gewährt. So nobel hat wohl noch kein Gegner den Gegner behandelt ! Ich habe aber für diesen Artikel, der schon fertig gestellt war, die Konferenz nicht weiter berücksichtigt, da ihr Inhalt wesentlich übereinstimmt mit dem, was hier aus der letzten Edition seiner *Elementa philosophiae* zitiert wird.

Über den Glückseligkeitsbeweis in seiner **Beziehung zu den *quinque viae*** zuerst ein kurzes Wort. Es handelt sich hier um eine klare und scharfe Abgrenzung. Die Auffassung, welche ehemals auch die meinige war, wie wenn das Glückseligkeitsargument nur ein Teilstück, ein Ausschnitt eines der fünf klassischen Beweise wäre, scheint mir heute völlig haltlos. Das hat P. Gredt richtig durchschaut.¹ Wenn aus unserem Glückstrieb überhaupt ein stichhaltiger Gottesbeweis erbracht werden kann, dann bildet er eine eigene Sexta via, ein für sich durchaus selbständiges Argument. Eine nähere Prüfung bestätigt das überzeugend. Man kann ja den Versuch machen, und er ist faktisch gemacht worden, unser Argument als Teilstück mit dem *Kontingenzbeweis* — tertia via — oder dem *genologischen* — quarta via — oder dem *teleologischen* — quinta via — in Beziehung zu bringen. Überall stößt man auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Gewiß ist der Schluß von der Seele und dem Willen als entia contingentia auf ein primum necessarium rechtsgültig. Aber dieses Verfahren hat mit dem Sehnen und Streben der Seele und des Willens zu ihrem Ziele nichts zu tun. Beide Beweise bewegen sich in einer durchaus verschiedenen Ordnung. Der eine in der Ordnung der causa efficiens, der andere in jener der *c. finalis*. Manche, so auch Garrigou-Lagrange², haben den Glückseligkeitsbeweis der quarta via — aus den Seinsgraden — einverleibt. Unseres Erachtens völlig mit Unrecht. Seele und Wille und Wollen sind eine Mehrheit von begrenzten Gütern, die als Wirkursache und Maßstab ein einziges vollkommenes Gut voraussetzen; dieses Vorgehen hat mit dem Schluß aus dem Glückesstreben der Seele auf Gott als *real existierendes Glücksgut* nichts zu tun. Das erstere Beweisverfahren bewegt sich in der Ordnung der Wirk- und Exemplarursache, das letztere nur in der Finalursache. Scheinbar am nächsten steht der Glückseligkeitsbeweis der fünften via, dem teleologischen Argumente. Denn beide stützen sich auf Zweckmäßigkeit. Aber auch hier täuscht der Schein. Während der Schluß von dem natürlichen Glückesstreben der Seele auf die reale Existenz Gottes als ihr *spezifizierendes Ziel* hingeht — causa finalis —, schließt das teleologische Argument überhaupt auf gar kein Ziel, weder auf das Ziel irgend eines Einzeldinges, noch viel weniger des Weltalls selbst, sondern aus *einigen* Zwecktatsächlichkeiten schließt es auf einen ersten

¹ Elem. phil. n. 790 (Ed. quarta).

² Dieu, son existence, n. 39, pag. 303 ss.

intelligenten Ordner und Hervorbringer des tatsächlich Geordneten — *causa efficiens* und *exemplaris*!

Damit ist jede Reduktion des Glückseligkeitsbeweises auf eine der fünf *viae* ausgeschlossen. Er bewegt sich in *alio genere*. Während die fünf klassischen Beweise zuletzt alle auf das Dasein einer *ersten Wirkursache* — *causa efficiens* — zurücklaufen, geht der Glückseligkeitsbeweis aus dem Zielstreben des menschlichen Willens auf die *Realexistenz des Zieles* — *causa finalis*. — Das sind zwei ganz verschiedene Wege, denn der eine gehört in den *ordo causae efficientis*, der andere, wie Gredt ganz richtig sagt, in den *ordo causae finalis-formalis*. Das ist dann auch der Grund, warum der *Unterbau* der fünf *viae* ein total anderer ist als derjenige des Glückseligkeitsbeweises. Der erstere ist außerordentlich einfach, jedermann leicht zugänglich und daher klug, weil dem Gegner der Existenz Gottes wenig Angriffsflächen bietend. Die höchsten metaphysischen Prinzipien vorausgesetzt — denn ohne die gibt es ja gar keinen Beweis —, setzen die fünf *viae* des hl. Thomas aus der physischen Welt nur *Tatsachen* und tatsächliche Verhältnisse voraus. Das ganze Vorgehen des Aquinaten ist außerordentlich positiv, nüchtern und klug und hierin eminent *modern*. Thomas ist vielleicht der *voraussetzungsloseste Gottesbeweiser*! — Im Gegensatz dazu: was setzt der Glückseligkeitsbeweis aus der physisch-psychischen Welt nicht alles mögliche voraus: über die Zweckmäßigkeit des Weltalls, das Wesen und die Eigenschaften des Wollens, der Natur und Geistigkeit der Seele, ihrer Potenzen und ihrer Objekte, Wahrheiten und Gesetze, die wir gewiß nicht leugnen, aber bei deren Lösung die Geister der Neuzeit bereits nach allen vier Windrichtungen auseinandergehen! Von diesem Gesichtspunkte aus ist der Glückseligkeitsbeweis viel weniger *modern* als die fünf *viae*! Jedenfalls gehört er in keine der fünf *viae* hinein, denn die *causa efficiens* und die *causa finalis* sind als solche total verschieden!

Das wird eine **lehrinhaltliche Prüfung** des Glückseligkeitsbeweises, zu der wir jetzt übergehen, noch klarer zeigen.

Wie eine objektive und ruhig geführte Kontroverse die wissenschaftliche Entwicklung eines Problems fördern, präzisieren und stufenweise vertiefen kann, das hat die Diskussion über unsere Frage trefflich bewiesen. Wir können diese *Entwicklungsstufen*, die allerdings von den Verteidigern des Argumentes nicht immer genau und scharf unterschieden wurden, in folgenden drei Schlüssen anzeigen:

1. Jedes Naturstreben setzt nachweisbar die Realexistenz des

Erstrebten, d. h. seines Zieles voraus. Nun aber strebt der Mensch *naturnotwendig* zu Gott, seinem Glück und Ziele. Also existiert Gott. Auf dieser ersten und niedrigsten Stufe ruht der Beweis auf der *Naturzielrealität*.

2. Gott ist sowohl das spezifizierende *Objectum formale* des Verstandes als auch des sich betätigenden Willens. Nun aber setzt jede Potenz die Realität des sie spezifizierenden Formalobjektes voraus. Also existiert Gott. Die angestrebte Vertiefung des Argumentes auf dieser zweiten Stufe besteht darin, daß man die Naturzielsicherheit oder Realität in dem *Formalobjekt* des Willens tiefer und sicherer zu verankern sucht.

3. Gott ist zwar nicht in der irdischen natürlichen Tätigkeitsordnung — in ordine actus eliciti —, wohl aber in der *inneren Seinsordnung* das eigentümliche — spezifizierende — Objekt des Willens als solchen in seinem naturnotwendigen, entitativem Streben zu Gott, seinem Glück und letzten Ziele. Also existiert Gott. Hier auf dieser dritten Stufe liegt die gesuchte Vertiefung des Beweises in der Flucht aus der Tätigkeitsordnung in die innerste Seinsordnung des menschlichen Willens.

Alle drei Schlüsse sind für uns anfechtbar und folgerichtig leugnen wir jeden apodiktischen Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben.

I.

Jedes Naturstreben setzt nachweisbar die Realexistenz des Erstrebten, d. h. seines Zieles voraus. Nun aber strebt der Mensch naturnotwendig zu Gott, seinem Glück und Ziele. Also existiert Gott.

Im Sinne dieses Schlusses hat vor allem Otto Zimmermann S. J., dem nachher andere folgten, in seinem prächtigen Buche¹ den Glückseligkeitsbeweis gefaßt. Anfechtbar ist hier sowohl der Obersatz des Schlusses als auch der Untersatz.

Der Obersatz: « *Jedes Naturstreben setzt nachweisbar die Realexistenz des Erstrebten voraus.* »

Ist diese Behauptung so leicht nachweisbar? Daß nicht jeder Wunsch die Realität des Gewünschten voraussetzt, gibt jedermann zu. Der Wunsch mag wohl oft der Vater des Gedankens an eine Sache sein, aber nicht der Existenz der Sache selbst. Aber *Naturstreben* sollen

notwendig die Realität des Erstrebtens bedingen? Und doch gibt es sehr tiefe Naturtriebe, wie jener, dem Tode zu entrinnen, die *nie* verwirklicht werden. Die Entschuldigung: solche wären höheren untergeordnet¹, befriedigt kaum, ehe die Existenz Gottes bewiesen ist. Und kommt dem Naturtrieb als *solchem* die Zielsicherheit notwendig zu, so müßte sie ihm immer zukommen.

Aber, höre ich, *die Natur schafft nichts umsonst*. — Natura non agit frustra! — Richtig, das ist das große Stützprinzip unseres Obersatzes. Und es soll jetzt ein induktiv bewiesenes, allgemeines Weltgesetz sein.² Aber, das Dasein Gottes und seine Vorsehung nicht schon vorausgesetzt, und das ist doch hier unstatthaft, ist denn in der Natur, in der Welt *alles* zweckmäßig? Man erspare uns den wohlfeilen Vorwurf, mit diesem Zweifel die Möglichkeit jedes Gottesbeweises zu untergraben! Kein einziger Gottesbeweis des hl. Thomas geht von der *Allgemeinzweckmäßigkeit* der äußeren Natur aus. Und kein Mensch, außer ein Blinder, leugnet *jede* Zweckmäßigkeit. Sie ist sogar wunderbar im Pflanzen-, Tier- und Sternenreich und vor allem im Seelenreich des Menschen. Aber ist ohne die vorausgesetzte Existenz Gottes *alles* in der Natur zweckmäßig? Das muß doch so sein, wenn das Prinzip «Natura nihil facit frustra» unabhängig vom Dasein Gottes allgemein gilt! Ist der Satz des Aquinaten falsch: «Ea vero, quae sunt a natura, sunt semper, vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem?»³ Bedeutet der Satz: «Omne agens agit propter finem et inde bonum» nur: jeder Tätige *intendiert* ein Ziel und ein Gut, oder will er sagen: jeder Tätige *erreicht* sein Ziel und Gut? Offenbar das erstere, denn davon hängt viel ab, ob eine Ursache *faktisch* imstande ist, ihre Kausalität richtig auszuwirken.⁴ Woher denn Mängel, Krüppelgestalten und Katastrophen, sowohl in der Ordnung der Einzelursachen als auch im großen, gewaltigen Weltgeschehen, wo das Zusammenwirken der verschiedensten Faktoren, Umstände, Elemente und Ursachen überhaupt nicht innerlich notwendig ist. Von einem *Induktionsnachweis* im strengen Sinne, der immer auf ein allgemein innerlich-notwendiges Gesetz schließt, kann da schlechthin nicht die Rede sein. Das Dasein Gottes und seine Vorsehung nicht schon vorausgesetzt, und das soll ja hier erst bewiesen werden, ist der Satz: Omnia sunt ad bonum, falsch.⁵ Jede *Mißgeburt*,

¹ Zimmermann, 122.

² Das. 120 und 120.

³ III. C. G. 38.

⁴ Vgl. III. C. G. c. 2-6.

⁵ Zimmermann, 100.

und deren gibt es doch genug, ist ein Protest dagegen. Weil sie den Naturzweck verfehlt hat, ist sie eine Fehlgeburt.¹ Wie steht es hier mit dem Satze: *Natura nihil facit frustra*? Das *Übel* existiert in der Welt und tritt uns oft in furchtbaren, schaurigen Gestalten entgegen. Wer es ohne Vorsehung und Existenz Gottes — und das ist hier, wie nicht genug betont werden kann, erst zu beweisen — für zweckmäßig hält, weiß mehr als Thomas und Augustin.² Dennoch hat es seinen *hinreichenden* Grund. Er liegt in der Schwäche des potenziellen Handelns und Wirkens der irdischen Ursachen³ — Lehre von Akt und Potenz. — Auch der Ruf: es gibt nichts « Zufälliges », ist hier schlecht angebracht. In der Natur und ihrem Wirken gibt es Zufälliges, das nur im höheren Lichte der göttlichen Vorsehung, die aber hier wieder nicht vorausgesetzt werden darf, den Charakter des Zweckmäßigen erhält.⁴ — Folgerichtig hat das Prinzip: *Natura non agit frustra*, ehe das Dasein Gottes bewiesen ist, nicht allgemeine Geltung. Deshalb formulierte Aristoteles dasselbe viel tiefsinniger mit den Worten: *Gott und die Natur tun nichts umsonst*: « Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν ».⁵ Und allüberall wo Thomas das Prinzip anwendet — es geschieht das besonders häufig in der *Contra Gentes* — setzt er den Beweis für das Dasein Gottes bereits voraus. Es geht also absolut nicht an, den Glückseligkeitsbeweis auf dieses Prinzip zu stützen, das für seine Gültigkeit das *Dasein Gottes schon voraussetzt*. Damit fällt der Obersatz des ersten Schlusses!

Der Untersatz: *Nun aber strebt der Mensch naturnotwendig zu Gott, seinem Glück und Ziele.*

Auch dieser Untersatz ist *cum grano salis* zu fassen. Sein Sinn ist mehr als einmal forciert worden. Wir sprechen natürlich hier vorläufig nur von *der irdischen Strebetätigkeit des Willens*.

Wie jedes Streben, so können wir auch das *desiderium naturale* unter einem doppelten Gesichtspunkt ins Auge fassen: in seinem terminus *a quo* und *ad quem*.

Was von dem Naturstreben in seinem terminus *a quo* gilt, ist,

¹ « Patet ergo ex praemissis, quod illud, quod est simpliciter malum, omnino est *praeter intentionem* in operibus naturae, sicut partus monstruosi. » III. C. G. 6.

² I. q. 2 a. 3 ad 1.

³ III. C. G. 6.

⁴ I. 116. 1. Bezeichnend sind die Worte ad secundum: « quod nihil prohibet, aliqua esse *fortuita vel casualia* per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad *divinam providentiam*. »

⁵ De Coelo I. 1. (Did. II. 372. 2).

daß der Trieb von der Natur des Strebenden ausgeht, von ihr bestimmt ist, mit der Natur unausrottbar verbunden ist, mit einem Wort, ein *naturnotwendiges* Streben ist. Diese Naturnotwendigkeit soll dann vor allem seine Zielsicherheit garantieren. Ganz ohne Zweifel ist das Glückesstreben solch ein unausrottbarer Zug des Menschen.

Aber auf was hin geht dieser Zug als *solcher* — terminus *ad quem*? Geht er *direkt*, unmittelbar auf *Gott in sich* hin? Dann müßte Gott auch direkt von Natur aus erkannt werden, denn das Naturstreben folgt der Naturerkenntnis. Gottes Dasein müßte dann gar nicht mehr bewiesen werden.¹ Dann wäre aber auch der Ontologismus: eine unmittelbare Erkenntnis Gottes in sich, unvermeidlich. Weiter wäre dann der Anschluß an Gott, unser Ziel, bei allen Menschen *unfehlbar*, weil naturnotwendig, und daher auch nicht frei und verdienstlich, weil naturnotwendig. Alles das widerspricht den Tatsachen, den philosophischen und theologischen Lehren.

Aber welches ist denn der Terminus, zu dem unser naturnotwendiges Glückesstreben, insofern es *naturnotwendig ist*, hinzielt? Das ist nicht Gott in sich, sondern das *bonum in communi*, die Glückseligkeit im allgemeinen. Zu Gott aber als Gut, in welchem das Glück seine Verwirklichung findet, ist der Wille in seiner irdischen Tätigkeit *nicht von Natur aus* bestimmt, denn er wählt es frei.² Das tätige naturnotwendige Glückesstreben hat also, *insoweit es naturnotwendig ist*, gar nicht Gott zum Gegenstande, sondern das *bonum in communi*.

¹ I. 2. 1 ad 1: « Videtur, quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest. . . . Sed, sicut dicit Damasc.: Omnibus cognitio existendi Dei *naturaliter est inserta*; ergo Deum esse, est per se notum. » « Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse, in aliquo *communi*, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum sc. Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed *hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse*, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud. »

² « 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.

Es geht nur *indirekt* auf Gott selbst¹ und die Notwendigkeit, Gott zu erstreben, ist auf Erden für den Willen nicht eine naturnotwendige, sondern nur eine *hypothetische*: wenn der Wille sein Glück erreichen will, muß er Gott wählen als Gegenstand. Und alles das ist Lehre des hl. Thomas, allda, wo er das Glückessehnen mit der Existenz Gottes in Beziehung bringt und einen Beweis für das Dasein Gottes aus dem Glückessehnen ablehnt.² Jedermann sieht ein, wie diese gesunde Lehre unseren Untersatz ins Wanken bringt. Das Wichtigste, Kostbarste im Glückseligkeitsbeweis: die *Naturnotwendigkeit* des Glückesstrebens bezieht sich gar nicht auf Gott. Und wie soll man dann daraus die Existenz Gottes beweisen?

Ober- und Untersatz dieses Gottesbeweises sind also tatsächlich sehr anfechtbar. Wie wenig Eindruck der Glückseligkeitsbeweis, gestützt auf die allgemeine Naturzweckmäßigkeit, den *Pessimisten* machen müßte, davon ist auch Gredt überzeugt.³ Er lehnt den Beweis in dieser Form ab!

II.

Gott ist sowohl das spezifizierende Objectum formale des Verstandes als auch des sich betätigenden Willens. Nun aber setzt jede Potenz die Realität des sie spezifizierenden Formalobjektes voraus. Also existiert Gott.

Hier bestreiten wir den *Obersatz*. Wir reden aber vorläufig, wie beim ersten Schlusse, nur von dem Willen in seiner *irdischen Tätigkeit* — in ordine actus eliciti —, noch nicht von dem Willen in seiner *Seinsordnung*. Dieser zweifache Gesichtspunkt ist früher weder von den Verteidigern der These noch von mir als Angreifer und Bekämpfer hinreichend klar auseinander gehalten worden.

Eines scheint unbestreitbar: Mit dem Satze: *Gott selbst ist, auch in der natürlichen Ordnung, das artbestimmende, d. h. das Formalobjekt des Willens*, haben einst Gredt, Lehmen-Beck, Kirfel und Garrigou-Lagrange und alle, die diesen ausgezeichneten Gelehrten folgten, dem Glückseligkeitsbeweis eine eminent tiefere Stütze zu geben versucht. Welche Verkettung und Verankerung ist in der Tat

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 ejus.» I. C. G. 6.

² I. q. 2 a. 1 ad 1; I. C. G. 11; Verit. 10. 12 spez. ad 5^{um}; Verit. 22. 7.

³ Elementa phil. n. 790, pag. 194 (Ed. quarta).

stärker und unzertrennlicher als jene zwischen einer Potenz und ihrem Formalobjekt? Zu ihrem Formalobjekte ist jede Potenz *naturnotwendig*¹ hingeordnet. Die Potenz tendiert zu diesem Objekte nicht mittelbar durch und wegen eines Dritten, sondern sie erstrebt es *direkt, in sich*; «secundum se»², *an sich*, «per se»³, als erstes, durch das alles andere, was in den Wirkkreis der Potenz gehört, erreicht wird⁴ und ohne was überhaupt gar nichts erreichbar ist für die Potenz.⁵ Folgerichtig wäre die Potenz ohne ihr Formalobjekt gar nicht Potenz, d. h. ein Vermögen zu handeln oder zu leiden, und folglich auch nicht diese, die sie ist, denn das Formalobjekt gibt ihr die *Einheit*⁶, die *Form*, die *Spezies*.⁷ Daher das Axiom: Das Formalobjekt spezifiziert Potenz und Akt und Habitus.⁸ Wäre somit Gott das Formalobjekt des Willens und existierte er nicht, so wäre der Wille, der tatsächlich existiert, nicht existierend. Wir hätten faktisch einen *inneren Widerspruch*, auf den Garrigou-Lagrange, Kirfel und Gredt immer hingewiesen⁹, indem dasselbe — der Wille — zugleich existierte und nicht existierte!

Allein kein Mensch wird, so glauben wir, diesen wahrhaft thomistischen Begriff des Formalobjektes auf Gott in seiner Beziehung zum menschlichen Willen berechtigterweise anzuwenden imstande sein. So wie der Mensch hier auf Erden tätig ist, will er wohl die Glückseligkeit im allgemeinen, das bonum in communi *naturnotwendig*¹⁰, nicht Gott selbst. Den wählt er frei.¹¹ Der Wille will auf Erden Gott

¹ «Naturaliter tendit. . . . quaelibet potentia ad suum objectum.» I-II. 10. 1; I. 19. 3.

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

³ I. 77. 3; II-II. 59. 2.

⁴ «Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub *cujus ratione omnia referuntur* ad potentiam vel habitum.» I. 1. 7.

⁵ «Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante *ratione formali* objecti.» II-II. 1. 3.

⁶ «Est enim *unitas* potentiae et habitus consideranda secundum objectum, non quidem materiale, sed secundum *rationem formalem* objecti.» I. 1. 3; II-II. 1. 3.

⁷ «Habet quodammodo *rationem formae*, in quantum dat *speciem*.» I-II. 18. 2 ad 2.

⁸ «Objectum *per se* et *formaliter* acceptum *specificat* habitum.» II-II. 59. 2 ad 1; Verit. 15. 2; 22. 10.

⁹ Garrigou-Lagrange, Dieu, son exist. n. 39, p. 305; P. Kirfel C. Ss. R., «Divus Thomas», 1914, S. 57; P. Gredt, «Divus Thomas», 1924, S. 96.

¹⁰ I. 105. 4; 106. 2; I-II. 9. 6; I-II. 10. 1.

¹¹ Verit. 22. 2; I-II. 5. 8; de Malo, 3. 3.

selbst nicht *direkt*, das ist wieder das bonum in communi, sondern nur *indirekt*, in einem Dritten, nämlich in dem bonum in communi.¹ Weil Gott auf Erden nicht das *Ersterkannte* ist — was die Ontologen immer behaupten —, ist er auch nicht das *Erstgewollte*, dessetwegen alles andere erstrebt würde. Diesen Primat besitzt wieder nur das bonum in communi², von dem als Formalobjekt und Ziel alle Willens-tätigkeiten *spezifiziert* werden.³

Ist nun Gott, das bonum infinitum actuale, nicht das Formalobjekt des Willens, dann trägt die Nichtexistenz Gottes nicht schon einen *inneren Widerspruch* in den menschlichen Willen hinein. Der Satz: Mit der Leugnung Gottes wäre der Widersinn und das Nichtsein artbestimmendes Prinzip des Willens, ist einfach unhaltbar, weil Gott überhaupt nicht artbestimmendes Prinzip des Willens ist, sondern das bonum in communi. Die Nichtexistenz Gottes würde allerdings das Glückessehnen des Menschen, wie noch unzählig andere Naturtriebe, fruchtlos machen, bedeutete aber noch keineswegs einen inneren Widerspruch. Aber auch diese Folgerung ließe sich nur dann ziehen, wenn die Existenz Gottes nicht *anderwärts* bewiesen werden könnte.

Wir sind hier gezwungen, aus der dargelegten Theorie über das Formalobjekt noch eine weitere Folgerung zu ziehen. Gibt das Formalobjekt der Potenz ihre spezifizierende Form und ihre Einheit, d. h. das, wodurch sie das ist, was sie ist, so leuchtet ein, daß es für dieselbe Potenz als solche nur *ein* Formalobjekt geben kann. Ist nun die Glückseligkeit im allgemeinen, d. h. das bonum in communi das spezifizierende Objekt des menschlichen Willens als Potenz, wodurch der Wille eine Potenz ist und die ist, die er ist, so ist es schlechterdings unhaltbar, daneben noch ein zweites Formalobjekt für denselben Willen anzunehmen. Daher hat unser verehrte P. Gredt seine These von einem *Doppelformalobjekte* des Willens — das bonum in communi Formalobjekt des Willens im allgemeinen, Gott das Formalobjekt des Willens seiner Eigentümlichkeit⁴ nach — mit Recht fallen gelassen.⁵ Ein Doppelformalobjekt annehmen für ein und dieselbe Potenz, ist logisch und ontologisch verfehlt. *Logisch*: weil die Eigentümlichkeiten

¹ Verit. 22. 2; I-II. 1. 7.

² I. C. G. 11; Verit. 10. 12 ad 5.

³ « Cum actiones voluntariae ex fine *speciem* sortiantur . . . oportet, quod a fine ultimo, qui est *communis*, sortiantur rationem generis, sicut naturaliter ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. » I-II. 1. 5.

⁴ Vgl. « Divus Thomas », B. II (1924), S. 95-96.

⁵ Das. S. 330; Elem. phil. Edit. quarta (1926), n. 785 und 786.

einer Wesenheit dasselbe Formalobjekt haben müssen wie die Wesenheit selbst, der sie angehören. So haben das *liberum* und *risibile* dasselbe Formalobjekt wie die Natur des Menschen, denn aus der *Rationalitas* gehen beide als *propria* hervor und ohne jene gibt es keine Freiheit und kein Lachen, wenn letzteres im eigentlichen Sinne genommen wird. *Ontologisch*: weil ein Doppelformalobjekt statt der Einheit die Zweiheit und damit den Zwiespalt in die spezifizierte Potenz hineinbringen müßte.

Konklusion: Den menschlichen Willen bloß in seiner *irdischen Tätigkeit* — in ordine actus eliciti — ins Auge gefaßt, strebt der Wille weder *naturnotwendig* zu Gott in sich, und noch viel weniger ist Gott selbst irgendwie das *Formalobjekt* des Willens in der natürlichen Ordnung!

III.

Gott ist zwar nicht in der irdischen natürlichen Tätigkeitsordnung, wohl aber in der inneren Seinsordnung das eigentümliche — spezifizierende — Objekt des menschlichen Willens als solchen, in seinem naturnotwendigen entitativem Streben zu Gott, seinem Glück und letzten Ziele. Also existiert Gott.

Es ist von hüben und drüben über den Glückseligkeitsbeweis viel Unklares und Ungenaues vorgebracht worden. Es scheint nun aber, daß in dem vorliegenden Argumente alle Wege der Gegner und Freunde wie in einem letzten tiefsten Knotenpunkte, oder wie auf eine letzte Kampfbasis zusammenlaufen. Wir werden auch die Gültigkeit dieses Beweises bekämpfen, geben aber vorerst das Wort den Verteidigern zur Begründung.

Man kann den menschlichen Willen, so sagen sie, unter einem zweifachen verschiedenen Blickpunkt auffassen:

α) Insofern er hier auf Erden mit dem *Leibe verbunden, tätig ist*. In dieser Stellung geht der Naturtrieb des Willens, da er der aus dem Phantasma abstrahierenden Verstandeserkenntnis folgt, *direkt* nur auf das bonum in communi, die Glückseligkeit im allgemeinen hin. Zu Gott selbst aber, in welchem die Glückseligkeit allein verwirklicht wird, strebt der Wille nur *indirekt*, mittelst des bonum in communi. So gefaßt ist Gott gar nicht das spezifizierende Formalobjekt des Willens, sondern nur das bonum in communi.¹

¹ Vgl. *Garrigou-Lagrange*, Dieu, son exist., n. 39, pag. 306; *Gredt*, Elem. phil., n. 790, pag. 193-94; Ders. « Divus Thomas », B. II, pag. 329-30.

β) Viel tiefer ist ein anderer Naturtrieb des Willens: seine *innere angeborene, unzerstörbare Seinshinordnung* zu Gott. Dieser appetitus naturalis kommt dem Willen als *solchen*, unabhängig von irgend einer besonderen Stellung und vor *jeder Tätigkeit* zu, weil er mit der *Natur des Willens absolut identisch ist*: «Hic appetitus (naturalis) omnino identificatur cum natura voluntatis ut sic.»¹ Wie verhält sich nun dieser Seinstrieb des Willens zu Gott? Darüber stimmen nicht alle Verteidiger des Beweises genau überein. Indessen, alle halten Gott selbst für das *eigentümliche Objekt* dieses Naturtriebes. Manche nennen Gott auch hier einfach das artbestimmende, das *Formalobjekt* des Willens, so zwar, daß, wenn es nicht existierte, der Wille selbst nicht existierte.² P. Gredt will nicht mehr, daß Gott in der natürlichen Ordnung in irgend einer Hinsicht Formalobjekt des Willens sei.³ Aber das *Spezifikationsprinzip* läßt er nicht fallen. Seiner Meinung nach kann der Wille diesen tiefsten entitativem Seinstrieb auf Erden allerdings nicht *tätig* auswirken außer *mittelbar* durch das Streben zum bonum in communi, die Glückseligkeit im allgemeinen, die aber nur in Gott als beatitudo in particulari verwirklicht wird. Dieser innere Seinstrieb des Willens zu Gott als beatitudo in particulari, der unauslöschlich derselbe ist, weil identisch mit der Natur des Willens, wird von Gott, dem bonum infinitum, *spezifiziert* als von *seinem Objekte*: «specificatur a bono infinito seu a Deo» «tanquam ab objecto suo», sodaß Gott als artbestimmende Ursache oder Objekt des Spezifizierten nicht bloß existieren kann, sondern muß.⁴ Zur tieferen Begründung dieser inneren Seinshinordnung des Willens zu Gott, ihrem Objekte, beruft sich Garrigou-Lagrange auf jene wunderschöne Lehre, die Thomas in I. 60. 5 vorträgt, daß nämlich jede Kreatur ihrer angeborenen Naturneigung nach *Gott, den Urheber der Natur, mehr liebt* als sich selbst⁵, und infolgedessen der Menschenwille kraft seiner ihm eigenen Universalität nur in Gott, dem unendlichen Gute, seine Ruhe finden könnte, eine Lehre, die übrigens allen großen Philosophen: Plato, Aristoteles, Plotin, Cartesius, Leibnitz eigen gewesen wäre.⁶

¹ Gredt, ib. Garrigou-Lagrange, ib.

² Garrigou-Lagrange, das.

³ «Ich mache somit durch meinen Beweis keineswegs Gott zum Formalobjekt des menschlichen Willens.» «Divus Thomas», B. II, 330; das. Elem. phil., n. 785.

⁴ Elem. phil., n. 790, pag. 193-194.

⁵ Dieu, son exist., n. 39, pag. 306.

⁶ Das. 307.

Als Quintessenz ergibt sich aus dem Gesagten, daß nach allen Verteidigern des Glückseligkeitsbeweises: *Gott als bonum infinitum* nachweisbar, und zwar in der natürlichen Ordnung, das *eigentümliche Objekt* — objectum proprium — eines *entitativen Naturtriebes* des menschlichen Willens sein soll.

Gegen das erheben wir: erstens *erkenntnistheoretische* Schwierigkeiten, zweitens *ontologische*, um dann drittens die nach unserer Meinung *wahre Auffassung* kurz darzustellen.

a) *Erkenntnistheoretische Schwierigkeiten!* Mit einer einzigen Frage die wir hier stellen, sind wir sogleich mitten in diesen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten. Die Frage ist folgende: Das Dasein Gottes nicht schon vorausgesetzt — und das ist selbstverständlich für einen Beweis für das Dasein Gottes nicht vorauszusetzen — wie kommen wir zur Erkenntnis, daß unser Wille entitativ-notwendig zu Gott hingeeordnet, ja sogar von ihm spezifiziert sein soll? Wie? Ist diese Erkenntnis unmöglich, so ist auch ein Beweis aus derselben unmöglich. Nun weiß jeder gute Aristoteliker, und das sind auch unsere Gegner, daß wir Sein und Wesen einer Potenz, also auch des Willens, nur aus der *Tätigkeit* erkennen. Wieder weiß jedermann, daß naturnotwendige Triebe sich unwillkürlich, unwiderstehlich *aufdrängen* und *überall* und *immer* in *allen* Trägern derselben unveränderlichen Natur auftreten. So ist es mit unserem Naturtrieb zum Glück im allgemeinen — bonum universale.¹ Wir können nicht anders als glücklich sein wollen und versuchten wir es, das Unglück zu wollen, so würden wir in ihm das Glück suchen. *Ist es auch so mit unserem Streben zu Gott in sich?* Genau das *Gegenteil!* Gott wählen wir *frei*.² Wir können ihn wollen und nicht wollen ohne irgendwelchen Selbstwiderspruch. Die einen wollen ihn, aber frei. Die andern wollen ihn nicht, und wieder frei. Dieselben wollen ihn und wollen ihn wieder nicht. Selbst jene, die *wissenschaftlich* überzeugt sind, daß er ihr höchstes Glück ist, wollen ihn nicht naturnotwendig und können ihn trotzdem nicht wollen. Wie können wir, fragen wir nochmals, aus unserer Willenstätigkeit, die doch die einzige Quelle unserer Erkenntnis von dem Wesen des Willens ist, erkennen, daß er naturnotwendig zu Gott in sich hingeeordnet ist, oder gar, daß Gott sein Formalobjekt, oder daß sein Naturtrieb von Gott spezifiziert werde? Wie richtig beurteilt Thomas unsere Willens-

¹ I. 105. 4; 106. 2; I-II. 2. 6.

² Verit. 22. 2; I-II. 5. 8; Malo, 3. 3.

tätigkeit, wenn er sagt: die *Naturnotwendigkeit* beziehe sich direkt nur auf das bonum in communi, nicht auf Gott in sich.¹ Wie scharf urgiert er das in I. 82. 2, wo er, ex professo die Frage behandelnd, kategorisch erklärt: der Wille will Gott, in dem sein höchstes Glück liegt, *nie notwendig*, außer in der *ewigen Anschauung*², zu der bekanntlich der höchste *Gnadenzustand*³, also das Dasein Gottes *als Urheber der Übernatur* vorausgesetzt wird!

Aber nun die *Hauptschwierigkeit*! Wie die Tatsache erklären, daß kein irdisch begrenztes Gut den Willen voll befriedigt? Der Wille strebt also nach *Unendlichem*. Das haben Dichter besungen und alle großen Philosophen gelehrt. Wie das erklären? Liegt die *Ursache dieser Unendlichkeit* des Willens nicht in Gott als *unendlichem Ziel*? Und wenn das, dann ist der Wille doch *naturnotwendig* zu Gott als Ziel hingeordnet, und Gott muß real existieren, weil dieses Streben des Willens nach dem Unendlichen tatsächlich existiert. Die Nichtexistenz Gottes wäre in diesem Fall ein flagranter Widerspruch mit einer sicheren Tatsache. Daher das Axiom: Wenn der Wille notwendig zu Gott als Ziel strebt, existiert Gott, denn sonst existierte das Streben des Willens nicht.⁴ Hic canis sepultus!

Allein hier rächt sich die Flucht in die Seinsordnung! In der *Seinsordnung* der Dinge sind die Wirk- und Formalursache früher als das Naturziel, und sie bestimmen das letztere. Zuerst muß der Mensch da sein, und dann hat er seine vernünftige Natur, und dieser entsprechend hat er sein Naturziel, das ja gar nicht Naturziel wäre, wenn die Natur es nicht bestimmte. Für uns ist daher die Erklärung jener Tatsache eine ganz andere. Deshalb befriedigt kein irdisch begrenztes Gut den Willen, weil er zum *bonum universale* als Formalobjekt hingeordnet ist, denn, weil er zum Vollgute, zum Gute *ohne Grenzen* strebt, befriedigt ihn kein *begrenztes* Gut. Das stimmt doch? Und warum strebt er naturnotwendig zum bonum universale? Weil seine geistige *Natur* es so will, denn actu ist sie zwar ein ens finitum,

¹ Verit. 22. 7.

² « Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus sc. homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit: sed tamen, antequam per certitudinem *divinae visionis* necessitas hujusmodi connexionis *demonstretur*, voluntas *non ex necessitate* Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt; sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, *sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.* » I. 82. 2.

³ Verit. 8. 3 ad 10.

⁴ Gredt, Elem. phil., n. 790, pag. 194; Garrigou-Lagrange, Dieu, son exist., n. 39, p. 305-306.

aber in potentia ad infinitum, weil geistig. Und seine Natur, warum ist sie so? Weil Gott sie so gedacht und als Wirkursache erschaffen hat, denn unerschaffen kann sie nicht sein, weil sie ein ens *finitum* ist. Und weil sie erschaffen ist von Gott, erst aus diesem Grunde strebt sie naturnotwendig zu Gott, als Wirkursache und Ziel. Folglich ist es *der Seinsnaturordnung* ganz zuwider, jene Unendlichkeit des Willens von Gott als Zielgut abzuleiten. Nicht Gott als Zielgut gibt dem Willen und der Seele ihre *Unendlichkeit*. Die hat ihre Ursache in der *Natur* der Seele und in letzter Linie in Gott als *Wirk- und Exemplarursache*. Folglich setzt die Unendlichkeit des Willens gar keine *naturnotwendige Hinordnung des Willens zu Gott als Ziel* voraus, und wer sie dennoch annimmt, um das Dasein Gottes aus dem Glückessehen zu beweisen, setzt immer schon das Dasein Gottes als *Wirkursache* voraus. — *Petitio principii!*

Es ist daher sehr bezeichnend, daß die Verfechter des Glückseligkeitsbeweises als Stütze ihrer These aus Thomas I. 60. 5 die herrliche Lehre: Ein jegliches Sein, Mensch und Engel, liebt naturgemäß Gott mehr als sich selbst, heranzogen.¹ Dort stellt Thomas das Prinzip auf: Wessen Sein einem anderen ist, liebt jenen anderen mehr als sich selbst.² Nun aber, so schließt er weiter, ist das Sein der Engel und Menschen und *jeder Kreatur*, weil sie das, was sie sind, *von Gott haben*, Gottes *Eigentum*³, der die *Totalursache ihrer Existenz und Gutheit ist*⁴; also lieben sie naturgemäß Gott mehr als sich selbst. Hier ist faktisch von dem tiefsten Naturheimweh der geschaffenen Dinge die Rede, von jener inneren Seinshinordnung aller Dinge, die so groß und so tief ist, als das Sein der Dinge selbst, der Grundnaturtrieb, dem alle anderen erst folgen, denn die *Natur selbst* des Dinges geht allem anderen, Verstand und Wille, voraus⁵, die erste Quelle also auch alles menschlichen *Glückessehens*, das erst aus der *Eigennatur*

¹ Garrigou-Lagrange, l. c., pag. 306.

² « Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum, quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id, cuius est, quam in seipsum. » I. 60. 5.

³ « Quia igitur bonum universale est ipse Deus et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et *omnis creatura*, quia omnis creatura naturaliter secundum id, quod est, *Dei est*, sequitur, quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum, quam seipsum. » Ib.

⁴ « Sed in illis, quorum unum est *tota ratio existendi et bonitatis* alii, magis diligitur naturaliter tale alterum, quam seipsum. » Ib. ad 1.

⁵ I. 60. 1.

des Menschen mit ihrem geistigen Verstand und Willen hervorgeht.¹ Aber wo liegt der tiefste Grund dieser tiefsten Naturliebe aller Dinge zu Gott? Offenbar in dem *empfangenen und abhängigen Sein von Gott*, « a quo dependet omne bonum naturale »², von Gott, der die « tota ratio existendi et bonitatis » jeder Kreatur ist, wie wir von Thomas oben hörten. Diese tiefste Naturliebe geht also in erster Linie auf Gott als *causa efficiens*, als Schöpfer und erst dann auf Gott als *Naturziel* und erst dann auf Gott als *letztes höchstes Glücksziel* durch die *Charitas*.³ Die Kenntnis dieser tiefsten Naturliebe setzt also die Erkenntnis der *creatio*, der *conservatio* der Dinge und vor allem der *Existenz Gottes* bereits voraus.

Wie kommt es nun, daß die Verteidiger des Gottesbeweises aus dem menschlichen Glückessehen sich auf diese Naturliebe aller Dinge zu Gott stützen können, die ihrerseits die Kenntnis der *creatio* und der *conservatio* und a fortiori des *Daseins Gottes* bereits voraussetzt? Wie kommt das? Immer dasselbe! Man setzt für den Beweis der Existenz Gottes bereits das Dasein Gottes voraus. Wir haben eine fortlaufende *petitio principii*!

Aber auf *Akt* und *Potenz* versprochen wir das Problem zurückzuführen! Versprochen wir zuviel? Hat jene erste tiefste Naturliebe aller Dinge zu Gott nicht ihren Grund in der absoluten Abhängigkeit, in der *Potenzialität* alles Hervorgebrachten von Gott, dem *ens a se*, dem *actus purus*? Wer beweist uns die Unrichtigkeit dieser Auffassung? *Erkenntnistheoretisch* lehnen wir daher den Glückseligkeitsbeweis ab, weil, das Dasein Gottes nicht schon vorausgesetzt, eine naturnotwendige Hinordnung zu Gott in sich auf Erden nicht nachweisbar ist und weil überhaupt jeder Gottesbeweis aus dem Glückesstreben das Dasein Gottes schon voraussetzt!

b) *Ontologische Schwierigkeiten*. Auch ontologische Bedenken haben wir gegen den Glückseligkeitsbeweis vorzubringen und dieselben haben sich im Laufe der Kontroverse nicht vermindert. Gott, als *bonum*

¹ « Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est *appetitus naturalis* vel amor. Quae tamen inclinatio *diversimode* invenitur in *diversis* naturis. . . . Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis sec. voluntatem. » Ib.

² I. 60. 5 ad 4.

³ « *Natura* enim diligit Deum super omnia prout est *principium* et *finis naturalis*; *charitas* autem secundum quod est *objectum beatitudinis*. » I-II. 109. 3 ad 1. Hier, wie in I. 60. 5, ist nach Thomas die Zielliebe etwas zur Wirkursächlichkeitsliebe erst Hinzutretendes.

infinitem, soll in der *natürlichen Ordnung* das natürliche eigentümliche Objekt — *objectum proprium* — des Glücksehns des *endlichen* menschlichen Willens sein! Wem steigen da nicht Bedenken auf? Immer und immer wieder kam mir der Gedanke: die *divina infinita bonitas* kann doch nur und allein das natürlich-eigentümliche Objekt *Gottes selber* sein, nie aber eines kreatürlichen Seins. Einziges Formalobjekt des Willens, und zwar seinem *Wesen nach*, ist nur das *bonum in communi*, die Glückseligkeit im allgemeinen, so dachten wir. Und das scheint auch Thomas zu lehren. Sagt er nicht an Stellen, wo er präzis von Formalobjekten redet: Gott will seine Güte naturnotwendig als sein eigentümliches Objekt — *objectum proprium* —, wie jede Potenz naturnotwendig zu ihrem Formalobjekt hingeordnet ist, wie der menschliche Wille zum *bonum in communi* und der Gesichtssinn zum Farbigen, weil ihnen so zu streben *per se* zukommt, « *quia de sui ratione est, ut in illud tendat* ». ¹ Ist dieser Vergleich nicht vielsagend? Und an anderer Stelle hat er den gleichen Vergleich und die gleiche Lehre, betont aber noch ausdrücklich: das *bonum in communi* oder die Glückseligkeit im allgemeinen sei Formalobjekt des menschlichen Willens, *seinem Wesen nach*, « *secundum suam naturam* ». ² Das leuchtet mir ein: als *bonum actu infinitum* kann Gott nur das natürliche eigentümliche Objekt Gottes selbst sein. Formalobjekt des menschlichen Willens aber, und zwar seinem inneren Wesen nach, weil er potenziell unendlich ist, kann nur das *bonum in communi*, das *bonum in potentia infinitum*, sein. Das reimt sich.

Aber wir sind mit unseren Bedenken noch nicht zu Ende. Vielleicht hat niemand dieselben vorgeahnt als wie unser verehrte P. Gredt. Vielleicht hat er selber solche Bedenken gefühlt. Vielleicht war das der Grund, warum er die These, als wäre Gott irgendwie in der natürlichen Ordnung das Formalobjekt des menschlichen Willens, fallen ließ? Aber ist seine *neue Position* haltbarer? Darnach wäre das *bonum in communi* nur Formalobjekt des Willens in seiner

¹ « *Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium objectum ejus. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat.* » I. 19. 3. Dieselbe Stellung unter gleicher Artikelsüberschrift nimmt Thomas in I. C. G. 80, Verit. 23. 4, ein, woraus klar ersichtlich, daß er unter *beatitudo* des Willens nur das *bonum in communi* meint.

² Verit. 23. 4.

Vereinigung mit dem Leibe, nicht des Willens, seinem inneren Wesen nach. Auch Gott ist nicht das Formalobjekt des Willens in sich als Potenz. Wohl aber ist Gott als bonum infinitum das eigentümliche spezifizierende Objekt des mit der Natur des Willens identischen Naturtriebes nach Glückseligkeit.¹ — Fürwahr, da können wir uns der Bedenken kaum mehr erwehren! Nach dieser Theorie hätte der Menschenwille seinem inneren Wesen nach überhaupt gar kein Formalobjekt mehr! Ferner, seit wann sind *spezifizierende Objekte* keine Formalobjekte mehr?² Weiter! Nicht der Wille als Potenz soll von Gott spezifiziert werden, wohl aber der natürliche Glückstrieb des Willens, der aber doch wieder mit der Natur des Willens absolut identisch ist und der auch nach Thomas das ganze kreatürliche Sein des Willens als Empfangenes beseelt³ und tiefste Triebfeder alles Wollens ist.⁴ Wer kann das fassen? Wäre da Gott als bonum infinitum nicht doch wieder das spezifizierende Formalobjekt *unserer Willens selbst*? Aber eine noch viel wichtigere Frage: Kann Gott in der natürlichen Ordnung überhaupt als bonum infinitum das *spezifizierende* oder *eigentümliche* Objekt irgend eines *kreatürlichen* Dinges sein? Das ist ontologisch die *Hauptschwierigkeit* für alle Verfechter des Glückseligkeitsbeweises!

Sie springt in ihrer ganzen Tragweite in die Augen, wenn wir sagen: allwo eine Potenz naturtriebartig, d. h. aus ihrer Natur zu dem *ihrer Natur eigentümlichen Objekte* hingeordnet ist, da muß zwischen beiden eine *Naturproportion* sein. Niemand hat dieses Prinzip schärfer ausgedrückt als Thomas: «Unaquaeque virtus ad *suum* objectum principale secundum *aequalitatem* proportionatur, nam virtus rei secundum objecta mensuratur.» Dieses Prinzip gilt für unseren Willen, unseren Verstand, unsere Sinne hinsichtlich ihres naturgemessenen Objektes, und es gilt auch für den göttlichen Willen, dessen natürliches Objekt daher nur die göttliche Wesenheit sein kann: «Voluntas igitur essentiae ex *aequo* proportionatur suo *principali* objecto (et similiter intellectus et etiam sensus). Divinae autem voluntati nihil ex *aequo* proportionatur nisi ejus essentia.»⁵ Auf dieses echt thomistische Prinzip: es muß zwischen einer Potenz und ihrem naturnotwendigen, d. h. eigentümlichen Objekte eine *connaturalitas*,

¹ «Hic proinde appetitus omnino identificatur cum natura voluntatis ut sic.» Elem. phil., n. 790, pag. 194.

² Vgl. Thomas: I. I. 3; I. 59. 2; II-II. 59. 2; Verit. 15. 2; 22. 10.

³ I. 60. 5.

⁴ I. C. G. 74.

⁵ I. C. G. 74.

eine *Naturgemeinschaft* und *Formgemeinschaft* geben, stützen wir uns und fragen: Wie ist das möglich zwischen Gott als *bonum actu infinitum* und dem menschlichen Verstand und Wille, die nur ein *ens finitum in potentia infinita* sind? ¹ Hat Thomas nicht Recht, wenn er sagt: «*bonum infinitum est extra essentiam cujuslibet causati.*» ² Ist das nicht der Grund, warum keine Kreatur, weder der Mensch noch der Engel, imstande ist, aus und mit bloßen Naturkräften die göttliche Wesenheit zu schauen und warum dazu das *lumen gloriae* notwendig ist? ³ Wie keine göttliche Wirkung ihrer Ursache gleichkommt, so ist auch nichts, was zu Gott als *Ziel* hingeeordnet wird, dem Ziele proportioniert, weil keine Kreatur, sondern nur das göttliche Wort Gott gleichkommt. ⁴ Daher ist für den hl. Thomas der Besitz des *bonum infinitum* nicht ein «*connaturale*», sondern ein «*supernaturale*». ⁵ Nichts illustriert uns das Problem klarer als die Lehre von dem *Spezifikationsprinzip*. Das spezifizierende Objekt ist in ordine essendi Spezies = *Form verleihend*. ⁶ Es kann aber dem Spezifizierten keine andere Seinsform geben als jene, die es *selber* besitzt. Folglich ist zwischen Spezifizierendem und Spezifiziertem eine Formeinheit. Würde nun Gott als *bonum actu infinitum ut sic* irgend etwas Kreatürliches spezifizieren, was würde, streng genommen, folgen? Müßte das nicht zum *Monismus* führen?

Endlich noch die Frage: Wo liegt der tiefste Grund, warum zwischen Gott, als *bonum infinitum*, und jeder Kreatur, auch dem menschlichen Willen, *nie* eine natürliche Proportion, eine *connaturalitas* möglich ist? Antwort: Weil Gott *actus purus* und jede Kreatur immer nur ein *ens in potentia* ist: «Relinquitur ergo, quod cognoscere esse subsistens sit *connaturale* soli intellectui divino . . . quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum.» ⁷ Selbst auf die Engel angewandt, gilt derselbe Grund: «Soli Deo beatitudo perfecta est *naturalis*, quia idem est sibi esse et beatum esse.» ⁸

Die Lehre von *Akt* und *Potenz* gibt also auch hier die letzte Entscheidung.

Das Resultat, das wir aus dem Gesagten ziehen, ist folgendes:

¹ I. 86. 2 ad 4; I. 105. 4.

² I. 59. 2.

³ I. 12. 4 und 5; III. C. G. 52; Verit. 8. 3.

⁴ «Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causae adaequat, ita nihil, quod in Deum sicut *finem* ordinatur, est fini adaequatum: nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur; hoc enim est solius Verbi increati.» Verit. 23. 4.

⁵ III. C. G. 54.

⁶ I-II. 18. 2 ad 2.

⁷ I. 12. 4.

⁸ I. 62. 4.

Gott, als *bonum actu infinitum*, kann weder in der *natürlichen Tätigkeits-* noch *Seinsordnung* irgendwie das *eigentümliche Objekt* — nenne man es Formalobjekt oder *specificans* — des menschlichen *Verstandes* oder *Willens* oder irgend eines natürlichen *Willenstriebes* sein, weil das keiner Kreatur, da sie ein *ens potentiale* ist, je zukommen kann!

c) Unseres Erachtens haben die Verteidiger des Glückseligkeitsbeweises von jeher einen völlig *verkehrten* Weg eingeschlagen. Ihr Weg soll sie aus einem naturnotwendigen Streben des Willens zu Gott, zum Dasein Gottes, als höchstes übernatürliches Ziel führen. Dabei setzten sie notgedrungen für ihren Gottesbeweis nicht bloß das Dasein Gottes als Wirkursache, sondern die Doppelordnung, Natur-Übernatur erkenntnistheoretisch schon voraus.

Für uns ist jede notwendige Hinordnung des menschlichen Willens zu Gott als Glückesziel unerklärbar und unbeweisbar, ohne die bereits vorausgesetzte *Existenz Gottes als erster Wirkursache*, die nicht allein jedes Ziel festgelegt, sondern auch die natürliche Ordnung der übernatürlichen untergeordnet hat.

Weil Gott als *Wirk-* und *Exemplarursache* der Totalgrund alles Kreatürlichen ist, liebt entitativ alles Gott als Wirkursache mehr als sich selbst und ist alles naturnotwendig, auch die Verdammten in der Hölle, wegen jeder Faser des empfangenen Seins, zu Gott, als *Prinzip*, hingebunden¹, vom Niedrigsten bis zum Engel.² Mit dieser tiefsten Seinshinordnung, die aber, wie gesagt, das erkannte Dasein Gottes und die *creatio* schon voraussetzt, ist auch die natürliche entitative Zielhinordnung und Zielstrebigkeit aller Dinge bereits gegeben, denn Gott hat sie verankert in der *Natur* jedes Dinges und folgerichtig in der *Verschiedenheit* der verschiedenen Naturen.³ Auch die Menschenseele hat eine ihrer Natur entsprechende *Zielstrebigkeit*. Da sie eine *geistige*, aber *potenzielle* Substanz ist, strebt sie durch zwei geistigpotenzielle Fähigkeiten, Verstand und Wille, die in actu begrenzt der Potenz nach aber unendlich sind⁴, weil sie erkennend und wollend alles werden können, zu ihrem Ziele. Dem ganz entsprechend, ist das *verum universale* und das *bonum universale* das eigentümliche, naturentsprechende, oder Formalobjekt des Verstandes und Willens⁵

¹ I. 60. 5.

² « angelus naturaliter diligit Deum, in quantum est principium naturalis esse. » I. 62. 2 ad 1.

³ I. 60. 1.

⁴ I. 86. 2 ad 4.

⁵ I-II. 2. 8 ; 10. 1 ; 12. 2 ; I. 105. 4 ; Verit. 22. 1 ; I. C. G. 73.

in der natürlichen Ordnung. Gott, als *bonum actu infinitum*, kann in der natürlichen Ordnung weder das eigentümliche Objekt des Menschen noch des Engels sein, weil sie Kreaturen sind. Beide, der Wille des Engels und der des Menschen, haben in der natürlichen Ordnung dasselbe *bonum universale* zum Gegenstand, weil sie geistig sind. Der Unterschied ist nur der, daß der Mensch das *bonum universale*, vermöge der natürlichen Hinordnung der Seele zum Leibe, abstrahierend und schließend sucht, während der Engel es intuitiv erfaßt.¹ Da die *Natur* der Seele immer und unveränderlich dieselbe bleibt, ob sie in sich oder in ihrer Hinordnung zum Leibe betrachtet wird², so wäre es auch ganz unstatthaft, dem Willen in sich und dem Willen in Verbindung mit dem Leibe ein anderes Formalobjekt zu geben. Das *bonum universale* ist in der natürlichen Ordnung das *eine, einzige* Formalobjekt oder spezifizierende Objekt des menschlichen Willens.³

Damit stehen wir an der Grenze von *Natur* und *Übernatur*, und die Unterordnung der ersteren unter die letztere setzt erst recht das Dasein Gottes bereits voraus, weil nur der Urheber der Naturordnung über sie hinausgehen kann. Seinem freien Willen entsprechend, sollte der Mensch sein höchstes Ziel, das der Schöpfer ihm gesetzt, nämlich das *bonum actu infinitum*, *frei* wählen. Das war nur möglich, wenn Gott auf Erden für den Menschen ein *bonum particulare* blieb⁴, denn nur das kann er wählen und nicht wählen. Gott mußte also in der natürlichen Ordnung zum *Materialobjekt* des Willens gehören. Aber der Urheber der Natur und *Übernatur* verband beide harmonisch. Weil das *bonum universale* das Formalobjekt des Willens ist, als *bonum infinitum in potentia* in keinem begrenzten Gute seine Verwirklichung findet, strebt der Wille über alle irdischen *bona particularia*, also über die Naturordnung hinaus, nach einem unendlichen Gute. Andererseits ist zwischen dem *infinitum in potentia* und Gott, dem *infinitum in actu*, keine *natürliche* Proportion. Gott als solcher kann also, weil er über der Natur jedes kreatürlichen Wesens steht, «*supra naturam omnis creaturae*»⁵, nie ein *bonum connaturale*, nie das *natürliche Objekt* des menschlichen Willens sein, sondern nur ein

¹ I. 59. 1 ad 1.

² I. 89. 1.

³ So ist auch das *ens in se* immer das eigentümliche Objekt des Verstandes, aber insofern der Verstand mit dem Leib verbunden, das *ens in se in materia*, d. h. die *quidditas rerum sensibilium*.

⁴ De Malo, 3. 3.

⁵ I-II. 5. 5 ; III. C. G. 52.

bonum *supernaturale*.¹ So hat die wunderbare Vorsehung, die doch selbstverständlich das Dasein Gottes voraussetzt, die Natur zur Übernatur hingebordnet. So konnte der unvergleichliche Aquinate sagen: Unsere vollkommene Glückseligkeit sei *nicht etwas Natürliches*, aber das Ziel der Natur, « non est aliquid naturae, sed naturae finis. »² Und wieder: « Soli Deo beatitudo perfecta est *naturalis*. . . . Cujuslibet autem creaturae esse beatum *non est naturale*, sed ultimus finis. »³ Und wiederum: Wie Gott allein Tote erwecken, Blinde sehend machen kann, weil diese Werke die Naturordnung *übersteigen*, so kann er allein selig machen.⁴

Für uns ist es daher zweifellos, daß niemand eine natürliche, innerliche, notwendige Hinordnung des menschlichen Willens zu Gott, dem unendlichen Gute, nachzuweisen imstande ist, es sei denn, daß er das Dasein Gottes als *Wirkursache der Dinge* für den Beweis bereits voraussetze. Folglich ist ein selbständiger Gottesbeweis aus dem Glückessehnen des Menschen absolut unmöglich.

Wir konnten in unseren bisherigen Darlegungen uns auf Schritt und Tritt auf Thomas von Aquin stützen. Das dürfte uns davon dispensieren, über die viel diskutierte **Stellung des Aquinaten** zur Frage noch vieles beizufügen. Und das umsomehr, als wir grundlegende Punkte unserer Position gerade aus jenen Stellen des Aquinaten nachzuweisen imstande waren, welche unsere Gegner für ihre These angeführt hatten. Wir erinnern beispielsweise nur an S. Theol. I. q. 60. a. 5!

Vielsagend ist es für uns, daß Thomas allda, wo er ex professo mit den Gottesbeweisen sich beschäftigt, unser Glückessehnen zu Gott erwähnt, es aber nirgends in den Katalog der Gottesbeweise aufnimmt, im Gegenteil, ihm gerade *das* abspricht, auf was die Verteidiger dieses sogenannten Gottesbeweises sich stützen und stützen müssen. Diese letzteren sagen: Der menschliche Wille strebt naturnotwendig und unauslöschlich zu *Gott selbst*, als bonum actu infinitum, unserem höchsten Glück und Ziele. Die These des hl. Thomas lautet: Der naturnotwendige Glückestrieb des Willens geht *nicht* auf *Gott in sich*, sondern auf das Glück im allgemeinen, das *bonum in communi*, das nur ein Abbild Gottes, « similitudo ejus » ist.⁵ Man kontrolliere,

¹ III. C. G. 54.

² I. 62. 1.

³ I. 62. 4.

⁴ I-II. 5. 6.

⁵ I. 2. 1 ad 1; I. C. G. 11; Verit. 10. 12 ad 5.

ob wir nicht richtig interpretieren, und kontrolliere, ob wir nicht immer im gleichen Sinne gesprochen!

Mit Vorliebe hat man sich auf die *zwei ersten Quaestionen der prima secundae partis* berufen.¹ Der Umstand, daß man es nie gewagt, aus bestimmten Stellen den genauen Nachweis für den Glückseligkeitsbeweis, der nicht schon die Gottesbeweise der prima pars voraussetzte, zu erbringen, ließ vermuten, daß man der Sache nicht so ganz sicher war. In der Tat wird man einen derartigen Gottesbeweis dort vergeblich suchen. Nirgends auch nur eine Andeutung, daß Gott als solcher das *eigentümliche* Objekt des menschlichen Willens wäre. Das ist auch da das *bonum universale*.² Und präzise in dem Artikel, auf den man sich berufen, weil er dort vom *desiderium naturale felicitatis* spricht, setzt Thomas schon die *Engellehre* und *Kreation* und a fortiori das bereits bewiesene Dasein Gottes voraus.³

In unserer vorliegenden Kontroverse hat auch Dr. Otto Böhm in Freising eingegriffen. Er teilt meine Ansicht, daß ein Glückseligkeitsbeweis für das Dasein Gottes in der Summa theologica des Aquinaten kaum nachweisbar wäre.⁴ Aber, so meint er, in III. C. G. c. 1-63 dürfte wohl, nicht zwar *ausdrücklich*, aber *einschlußweise* der gesuchte Gottesbeweis enthalten sein.⁵ Dort soll Thomas, besonders in den Kapiteln 44, 48 und 57, hinreichend klar andeuten, daß einem *naturale desiderium* deshalb Zielsicherheit zukäme, weil das Prinzip: die Natur tut nichts umsonst — *Natura nihil facit frustra* — ohne vorausgesetztes Dasein Gottes allgemeine Geltung hätte.⁶

Allein richtiger ist es wohl zu sagen, Thomas setzt auch hier überall das *bewiesene Dasein Gottes* einschlußweise schon voraus. Das sagt er übrigens in III. C. G. c. 50 ausdrücklich: «*Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse et alia, quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam*

¹ *Gredt*, Elem. phil., n. 792, pag. 199; *Garrigou-Lagrange*, Dieu, son exist., n. 39, pag. 304.

² «*Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum: ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale.*» I-II. 2. 8.

³ Das ist schon in corp. art. der Fall und wieder ad 1, wo er, auf das *desiderium naturale* Bezug nehmend, von der *Natur der Engel* und von Gott als *Wirkursache* alles Guten spricht, und zwar als Existierende. Auf die letztere Stelle hat Dr. *Otto Böhm* in seinem sehr interessanten Artikel: «*Der Gottesbeweis aus dem Glückesstreben beim hl. Thomas*» («*Divus Thomas*», B. IV, 319-326), hingewiesen.

⁴ Das. 320-323.

⁵ Das. 326.

⁶ Das. 325-326.

suam cognoscere.» Wer an dieser unserer Auffassung noch zweifelt, den bitten wir, das 9. Kapitel des ersten Buches *Contra Gentes* zu lesen. Dort teilt der Aquinate seine philosophische Summa in die vier Bücher ein und das erste Buch mit den Gottesbeweisen beginnend, sagt er: «*Inter ea vero, quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittenda est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio, qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.*» Und fast wie zum Überfluß: nachdem er im zweiten Buche den *Hervorgang* alles Kreatürlichen aus Gott behandelt, beginnt er das dritte Buch: *über Gott, als Ziel*, nicht ohne auf die im Anfang des ersten Buches gegebenen *Gottesbeweise* noch speziell zurückzuverweisen.¹

Hat man den größten *Synthetiker* des XIII. Saeculums nicht ein wenig unterschätzt, indem man glaubte: er hätte zuerst im Anfange der *Summa theologica ex professo* das Dasein Gottes bewiesen und dann auf einmal im zweiten Teil derselben Summa wieder einen neuen selbständigen Gottesbeweis erbracht; und wiederum hätte er anfangs der philosophischen Summa mit einem ungeheuren Aufwande die Existenz Gottes bewiesen und dann im dritten Buche derselben Summa, ohne Rücksicht auf das Frühere, einen neuen eigenen Gottesbeweis konstruiert? Wer Thomas als gewaltigen Synthetiker gebührend einschätzt, glaubt das nicht!

Mag man den Gottesbeweis aus dem menschlichen Glückessehnen fassen wie man will: er wird immer das bereits bewiesene Dasein Gottes als erste *Wirkursache* voraussetzen. Und deshalb ist er eben kein Gottesbeweis. Für uns ist die Gedankenreihe, die wir eingangs angedeutet: *Gott, der Geist, schuf die Seele als Geist nach seinem Geiste für seinen Geist*, auch in der Erkenntnisordnung die einzig richtige. Folgerichtig setzt der Glückseligkeitsbeweis den Beweis für das Dasein der ersten Wirkursache schon voraus! Ich stehe also, wie ehemals, auf dem Boden meines verehrten Lehrers del Prado: es gibt keine *Sexta via*!

(Fortsetzung folgt.)

¹ III. C. G. I.