

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 17 (1939)

Artikel: Formale und objektive Heiligkeit
Autor: Horváth, Alexander
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762531>

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: 06.05.2025

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

Formale und objektive Heiligkeit.

Von Dr. Alexander HORVÁTH O. P.

ERSTER TEIL

Die Heiligkeit Gottes.

a) Vorbemerkungen.

Es gibt in der theologischen Literatur kaum einen Begriff, dessen Gebrauch so häufig wäre als der der Heiligkeit. Die Gottbezogenheit des gesamten Materials bringt es mit sich, daß jede theologisch wertvolle Behauptung oder Aussage den Charakter eines heiligen Gegenstandes an sich trägt¹. Außer dieser miteinbegriffenen Bedeutung finden wir die Heiligkeit als eine ausdrückliche Bezeichnung von Personen und Sachen in einer Mannigfaltigkeit, die man auf den ersten Blick kaum übersehen kann. Man braucht nur die Heilige Schrift aufzuschlagen und bloß einiges von den Gesetzesvorschriften des Alten Bundes aufwärts bis zur Heiligkeit Christi und Gottes ganz oberflächlich ins Gedächtnis zu rufen, um sich der Tatsache bewußt

¹ Wie ernst der hl. Thomas dies nimmt, kann man aus I 1 entnehmen. Die Theologie ist für ihn eine *doctrina sacra*. Die einzelnen Fragen mögen für sich einen profanen Einschlag haben und auch Gegenstände anderer Wissensgebiete darstellen. Sie sind aber weder in ihrer eigenen Erfäßbarkeit, noch in ihrer wissenschaftlichen Begründung theologische Werte. Für den Theologen kommen sie lediglich als Materialobjekt in Betracht. Der Zusammenhang mit den geoffenbarten Wahrheiten gestaltet sie zu Formalobjekten der heiligen Wissenschaft und die Unterordnung unter das Subjekt der Theologie fügt sie in den Organismus der *sacra doctrina* ein. Das Licht des Erstgegläubten und theologisch Formulierten muß alles beleuchten und prinzipiell ordnen, was für dieses eigentümliche Wissensgebiet erfäßbar und wissenschaftlich beweisbar ist. Das Erstgegläubte ist aber Gott in seiner dem Verstand unzugänglichen und nur durch die Offenbarung erkannten Natur, deren wissenschaftliche Formulierung das *esse per se subsistens in tribus personis* darstellt. Dies ist aber das Meistverborgene, als Sein und Wahrheit das zuerst, an sich Bestehende, das Heilige. Es ist daher alles, was mit diesem Subjekt, mit dieser Grundlage der Theologie in Zusammenhang steht, abgeleitet heilig, feststehend, und zwar in jener Ausdehnung und in jenem Grade, der der Gottesnähe des betreffenden Seins und der Wahrheit entspricht.

zu werden, wie schwierig es ist, den Begriff der Heiligkeit richtig zu bilden ¹.

Noch mehr kommt dies zum Vorschein, wenn man die abgeleiteten Formen der Heiligkeit in Betracht zieht, die insbesondere im Lateinischen die Weihe einer Person oder einer Sache ausdrücken, wie *sacerdos*, *sacramentum*, *sacrificium* usw.

Handelt es sich hier um eine bloße Namensgleichheit, oder ist auch eine sachliche Übereinstimmung festzustellen?

Die Beantwortung der Frage, ob Äquivokation oder Analogie vorliege, wird durch den Umstand noch eigens erschwert, daß die Anwendung des Wortes « heilig » über die Grenzen der Theologie hinausgeht und sowohl im täglichen Leben als auch in den Zweigen der Profanwissenschaften stattfindet. Daß die Mythologie die Bezeichnung der Heiligkeit kennt und sehr häufig anwendet, ist ohne weiteres klar. Aber es wirkt sehr störend, wenn beispielsweise von Heiligkeit des Eigentums, der Familiengebräuche, der Gesetze, oder gar der abergläubischen Gewohnheiten gesprochen wird.

Unter solchen Voraussetzungen erscheint es nahezu aussichtslos, eine gemeinsame Grundlage zu suchen, von der aus der Seins- und Wahrheitsgehalt so vieler grundverschiedener Dinge und Bezeichnungen gewonnen werden könnte. Fassen wir das Gesamtgebiet, auf dem irgendwie von « Heiligkeit » gesprochen wird, ins Auge, so ist es zweifellos, daß wir es mit einer bloßen Äquivokation zu tun haben. Das als « Heilig » Bezeichnete ist sowohl in sich, als auch in seinen Beziehungen derart verschieden, daß man mehr als eine bloße Namensgleichheit nicht feststellen kann. Wenn der Schauspieler, der Dichter, der Richter usw. Priester, Träger eines heiligen Amtes genannt werden, so ist in den einzelnen benannten Personen der « heilige Dienst » derart verschieden, daß man ihn sachlich kaum vergleichsweise gleichstellen, an das Vorhandensein einer wirklichen Beziehung zu etwas Gemeinsamen aber gar nicht denken kann. Die Quelle der « Heiligkeit » und deren Grundlage ist überall eine andere: *nomen commune*, *ratio significata simpliciter diversa*. Dasselbe ist zu sagen vom Opfer, Sakrament, wie auch von anderen Dingen, denen das Beiwort « heilig » gegeben wird. Man ist freilich geneigt, insbesondere bei materialistischer Betrachtung der Religionsphänomene, sachlich alles gleich-

¹ Vgl. *F. Vigouroux*, *Dictionnaire de la Bible : Sainteté*; *E. Kalt*, *Biblisches Reallexikon : Heiligkeit*.

zusetzen, was als « heilig » angesprochen wird, da die Beziehung zu etwas « Verborgenen » überall besteht. Für die philosophische, insbesondere aber für die theologische Betrachtung ist aber nicht eine verschwommene, unbestimmte Beziehung zum Verborgenen maßgebend, um die namensgleiche Bezeichnung aus dem Gebiete der reinen Äquivokation herauszuheben, sondern die *gegenständliche* Gleichheit des *einen*, gemeinsamen Terminus. Findet man mehrere solche Termini, so müßten sie entweder auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden können oder unter sich vergleichbar sein. In diesem Falle könnte man von einer analogen Gleichheit reden.

Ziehen wir aber den objektiven Inhalt der *summa analogata* in Betracht, so ist das, was den Religionsdienst der Primitiven zu einem heiligen gestaltet, mit dem reinen Gottesbegriffe anderer, mehr entwickelter Formen, insbesondere aber der geoffenbarten Religion, sachlich weder identisch noch vergleichbar. Nur die ganz leere, inhaltslose, jede Bestimmung in sich aufzunehmen fähige logische Form, die reine Potenz der Denkbarekeit eines höheren Wesens, ist gemeinsam: der sachliche Wert ist einfachhin verschieden, nur die Denkmöglichkeit ist gleich. Daher sind auch die Worte, als Ausdruck des innern Denkvorganges, sachlich verschieden und bloß dem Laute nach gleich. Unter dem gleichen Worte werden grundverschiedene Gegenstände gedacht. Damit ist auch die Frage nach der analogen Vergleichbarkeit der « heiligen » Dinge, des « Heiligen » entschieden. Nach Proportionen können bloß entitativ gleichbestimmte Inhalte geordnet werden. Die *species*, die Art des Seins muß immer dieselbe bleiben, damit wirkliche, entitative Analogien festgestellt werden können. Dies ist aber selbst bei theologisch « heilig » genannten Dingen unmöglich. Die Art der Heiligkeit der Sakramente ist beispielsweise eine andere als die des Opfers, des Eides, oder gar jene der Personen. Noch mehr gilt dies von ähnlichen Einrichtungen, denen man auf dem Gebiete der Religionsgeschichte begegnet, insbesondere aber von den Aussagen im profanen Leben. Mit der entitativen Analogie kommen wir daher zu nichts, wenn wir das Gesamtgebiet, auf dem der Ausdruck « heilig » seine Anwendung findet, umfassen wollten. Höchstens die Denkanalogie, die metaphorische Ähnlichkeit bliebe übrig, die aber für eine philosophisch-theologische Betrachtungsweise unzulänglich ist.

Als gemeinsame Grundlage könnte noch der psychologische Zustand, das subjektive Verhalten in Betracht gezogen werden, um sämtliche Aussagen über Heiligkeit unter dem gleichen Gesichtspunkt

zusammenfassen zu können. Aber auch dieser Versuch scheitert. Psychische Zustände können nur nach ihren objektiven Beziehungen bestimmt und begrifflich gestaltet werden. Somit müßten wir zu unserer frühern erfolglosen Überlegung zurückkehren. Das subjektive Verhalten ist außerdem in sich so mannigfach, daß man wieder eine Ur-empfindung suchen müßte, aus der die übrigen Empfindungen abgeleitet werden könnten. So kämen wir wieder bei der leeren logischen Denkbareit als Gegenstand einer solchen Ur-empfindung an, die nach dem Gesagten zu einer innern, sachlich-entitativem Zusammenfassung aller untergeordneten Glieder ungeeignet ist. Deshalb bleibt nur die Schlußfolgerung, *daß Heiligkeit für das gesamte Aussagegebiet bloß eine Namensgleichheit (Äquivokation) bedeutet, die eine sachliche Übereinstimmung nicht im mindesten mit sich führt*. Ist es erlaubt von species aequivocae zu reden, so ist die rein logische, inhaltslose Unbestimmtheit der Heiligkeit in sovielen Arten einzuteilen, als mehr oder weniger gleichlautende Formen der Heiligkeit, sei es im Kulte, sei es im täglichen Leben, oder in den verschiedenen Wissenszweigen vorkommen. Dies genau festzustellen, ist von keinem wissenschaftlichen Interesse ¹.

Die analogen Arten der Heiligkeit müssen nach sachlichen Gesichtspunkten, nach Seins- und Wahrheitsgehalt bestimmt werden. Für die analogia habitudinis ist das summum analogatum maßgebend. In ihm ist das Heiligsein als eine innere, entitative, absolute Bestimmung vorhanden, in den andern aber bloß der Beziehung nach, als eine relative Seinsweise, die jedoch keineswegs eine logische Aussage bleiben will, sondern eine reale Grundlage voraussetzt, die die Beziehung begründet und ihr die Festigkeit verleiht. Diesen Weg schlägt der

¹ Wichtiger ist es, dies für einzelne Gebiete zu fixieren. So ist z. B. bei den Sakramenten, sofern sie schon auf das genus signi beschränkt sind und eine gewisse Anteilnahme an verborgenen Gütern bedeuten, die Unterscheidung sehr gut angebracht, nach welcher man sakramentale Benennungen in signa rei occultae und in signa rei sanctificantis einteilt. Es wären dies zwei äquivoke Arten. Unter den ersten kann man sowohl abergläubische Gebräuche, als auch Kultakte heidnischer Religionen unterbringen. Zur zweiten würden Sakramente aller Zeiten, wie auch ratifizierte Sakramentalien gehören. Die Namensgleichheit ist vorhanden und beruht auf gewissen untergeordneten, materiellen Ähnlichkeiten, die den Religionshistoriker oft dazu verleiten, eine formelle sachliche Übereinstimmung festzustellen. Die « res significata » ist indessen völlig verschieden: das unbestimmt Verborgene und mit magischen Mitteln Erreichbare einerseits, das die Seele Umgestaltende oder zur Umgestaltung Vorbereitende andererseits.

hl. Thomas in III 60, 1 ein, wo er die verschiedenen Aussageweisen von « heilig », « sacrum », prüft. Die *res sacra* wäre nach ihm¹ jenes eine, von dem die Bestimmung des Heiligseins auf alles andere herabströmt. Das an sich Heilige ist aber das Verborgene, das Unsagbare, ja wenn man recht versteht, das Ungestaltete, im täglichen, durchsichtigen Begriff nicht Kündbare. Diesen Weg schlagen auch wir ein, indem wir die Scheidung des Durchsichtigen und Unbegreiflichen zur Grundlage unserer Analyse machen.

Die Proportionsanalogie gründet sich auf den Vergleich des innern Seinsgehaltes der Dinge. Der Vergleich setzt quantitative oder qualitative Bestimmungen voraus. Für die Philosophie und Theologie kommen nur die letzteren in Betracht; die Quantität (Proportion) der Qualitäten wird gesucht, und aus einer solchen Bestimmung entsteht die Ordnung der Dinge untereinander nach Vollkommenheitsgraden der Seinsähnlichkeiten. Eine solche Analogie hat der hl. Thomas vor Augen, wenn er die Heiligkeit der Geheimnisse des Königs und Gottes miteinander vergleicht². Beide sind heilig, da die Unverletzlichkeit des Verborgenen sie zu *res sacrae* gestaltet. Die Grundlage des Heiligseins ist gemeinsam, wenn auch dem Grade nach sehr verschieden und bloß nach Ähnlichkeitsproportionen vergleichbar. Läßt sich außerdem nachweisen, daß in einer Gruppe von Dingen, die heilig genannt werden, die Seinsgrundlage nur durch Anteilnahme vorhanden ist, so müssen wir die Proportionsanalogie durch die oben besprochene ergänzen und die Ableitung der Heiligkeit auch nach irgendeiner Beziehung der Kausalität, des Zeichens usw. vornehmen. Da nun, theologisch gesehen, die eigentliche Heiligkeit immer eine Teilnahme an Gottes Heiligkeit ist, von ihm auf jedes Geschaffene herabströmt, so sind beide Wege miteinander derart verbunden, daß eine strenge Trennung nicht unbedingt erfolgen muß³. Ohne eine solche Beziehung auf ein Gemeinsames (die Heiligkeit Gottes) wäre wohl des Königs und Gottes Geheimnis bloß nach Namensgleichheit heilig. Nur weil die Königswürde Abglanz der Würde Gottes ist, und somit die Beziehung zu Gott darin immer mitgedacht wird, kann man die Grade der Unverletzlichkeiten nach der Proportionalität des Heiligseins ausdrücken.

¹ III 60, 1 ad 3.

² Ibid. ad 2.

³ Die sogenannte *quarta via* bei den Gottesbeweisen ist nach diesen Prinzipien konstruiert, wie auch die umgekehrte Richtung in I 44, 1, wo es sich um die Ableitung des geschaffenen Seins von Gott handelt.

Nach dem Gesagten dürfte unsere Absicht klar umschrieben sein. *Wir wollen die Bestimmbarkeit der Dinge nach der Heiligkeit im theologischen Sinne klarlegen.* Es bleiben daher alle jene Aussagen des täglichen profanen Lebens aus unserer Untersuchung ausgeschlossen, die entweder bloß Metaphern der Heiligkeit sind oder ohne jegliche entitative Grundlage oder Beziehung zu Gott gemacht werden. Aus diesem Grunde beachten wir selbst die Phänomene, die der Heiligkeit ähnlich wären, aber zu Gott in keiner Beziehung stehen, nur insoferne, als sie etymologisch von Bedeutung sind. Abergläubische Gewohnheiten und Gebräuche, heidnische Religionsäußerungen, soferne in ihnen nicht die anima naturaliter christiana zum Vorschein kommt, gehören nicht in den Bereich unserer Analyse. Für den Theologen ist die Heiligkeit eine Ureigenschaft Gottes, des Ansichseienden. Es kann daher im eigentlichen Sinne nur dasjenige heilig genannt werden, was mit der Heiligkeit Gottes in Beziehung gebracht werden kann. Wie vielfach kann Gottes Heiligkeit gefaßt werden? und wie strömt sie auf die geschaffenen Dinge über? Diese Fragen erwecken augenblicklich unser Interesse.

b) Zur Wortbedeutung der Heiligkeit.

Zunächst möchten wir einiges, was für unsere Untersuchung von Belang ist, über die Etymologie sagen, um den klaren Sinn des Begriffes gewinnen zu können. Daß der hl. Thomas etymologisch nicht das Richtige getroffen, sachlich aber, nach gewissen Schwankungen des Sentenzenkommentars, in der Summa klar gesehen hat, ist bekannt¹. Der große Reichtum der griechischen Sprache in den entsprechenden

¹ Im Sentenzenkommentar wird er hauptsächlich durch die Beschreibung des Pseudo-Areopagiten geleitet: Sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et immaculata munditia (I. Dist. X 4 ad 3). Daher nimmt er auch die firmitas im Sinne einer confirmatio in bono per donum gratiae vel gloriae (I. Dist. XV, I 1 ad 1). Hierin erblickt er eine eigene, von der Sündenreinigung verschiedene Form der Heiligung, zu der als dritte Art der Heiligkeit die accommodatio ad usum divini cultus kommt, die er auch unter dem Begriff der munditia unterbringen will. In II-II 81, 8 ist die Scheidung ganz klar. Munditia und firmitas sind zwei Begriffstypen, unter welchen er die Heiligkeit als wirkliche formale und objektive Bestimmung ordnet und somit den Weg zeigt, auf dem man die theologisch richtige Wertung solcher Aussagen finden kann. Dasselbe finden wir in seiner Lehre über die sakramentale Heiligung, wo er die Weihe zum Gottesdienst als consecratio nicht mehr dem Begriffe der Reinheit oder Reinigung unterstellt (III 63, 6 ad 2).

Ausdrücken war ihm unbekannt. Nur sein außerordentlich feiner Sinn für sachliche Unterscheidungen führte ihn auf den Weg, wo er die richtige Anwendbarkeit des Begriffes so gefunden hat, als wenn ihm die klassische Wortreihe bekannt gewesen wäre. Daß das ἄγιον etymologisch mit dem Unirdischen nichts gemein hat, wissen wir genau. Daß aber das sachliche Gegenteil doch in dem Irdischen zu finden ist, steht ebenso fest.

Das ἄγιον ist zweifelsohne auf ἄζω, ἄζομαι zurückzuführen, das meist in Medialform gebraucht wird und einen von der Ehrfurcht ergriffenen Seelenzustand bedeutet. Dasselbe ist von dem andern Zeitwort zu sagen, zu dem uns die genannten Wörter weisen, von ἄγαμαι, das das *bewundernde Verhalten* eines Subjektes ausdrückt. So weist uns die Etymologie zum affektiven Leben, zu einem Seelenzustand, der durch Scheu, Ehrfurcht und Bewunderung charakterisiert wird¹. Man kann sagen, daß das Subjekt gleichsam bezaubert dasteht, ohne daß eine weitere Gemütsbewegung der Liebe, Furcht und dgl. sein Verhalten näher bestimmen würde. Dies dürfte jene Ur-empfindung sein, von der wir oben gesprochen haben, die mit einem moralischen Verhalten oder Wert noch nichts gemein hat, sondern bloß das Prinzip, den allerersten Anfang desselben bildet. Als solches, als rationales Verhalten, tritt uns diese Ehrfurcht in der Tugend der Gottesverehrung entgegen, die Thomas in II-II 81 so wunderbar beschreibt und die er sachlich mit der sanctitas identifiziert. Durch die Erziehung, durch rationale Überlegung entwickelt sich das irrationale, gleichsam bezauberte Verhalten des Menschen zu einer beständigen Gesinnung, zu einem moralischen Wert, in dem die reflexiv bewußte Hochschätzung, Scheu und Ehrfurcht vor einem würdigen Gegenstande ohne Beimischung anderer Gemütsbewegungen ausgedrückt wird. *Aus dem gleichsam unvernünftigen oder vorvernünftigen Bezaubertsein entsteht die vernunftgemäße Verbundenheit des Subjektes, die religio.* Thomas hat also Recht, wenn er die religio als ein Gebundensein der Seele an einen überwältigenden Gegenstand, an Gottes Majestät, beschreibt.

Nach dieser anfänglichen Untersuchung müssen wir also die Wurzel für die impositio nominis der Heiligkeit in der reinen Scheu, in der erschütternden Bewunderung der Seele suchen, die, nach dem Warum dieses Zustandes forschend, die objektive Ursache desselben mit dem gleichen Namen bezeichnet, den sie dem eigenen Zustand

¹ Selbst ἄγαν bedeutet eine impulsive Handlung aus Vorliebe, Bewunderung u. ä., bei Aristoteles aber das Leidenschaftliche überhaupt.

gegeben hat. Daher kommt in Bezeichnungen wie ἅγιος, ἁγνός, ἅγιος und selbst in ἁγαθός (dessen eigentliche Bedeutung « bewunderungswert » ist) das Ehrfurchtgebietende, Scheuerregende zum Vorschein¹. Alles, was dem Verstande unzugänglich ist, dürfte dieser allgemeinen Gegenständlichkeit unterstellt werden können. So kommen wir zum Verborgenen, zu dessen Gestaltung menschliche Kräfte nicht ausreichen, das für die Vernunft unbegreiflich und unsagbar ist. Dies ist der Gegenstand der ehrfürchtigen Scheu, ist das Heilige als Objekt. So kommen wir zu einem andern Begriff, unter welchem uns Thomas die Heiligkeit vorlegt, zum μυστήριον, zum sacrum secretum. Es mag etwas anfänglich verborgen und unbegreiflich erscheinen, sogar Scheu erregen; für das geläuterte Denken verliert es aber den Reiz, sobald es in einem klaren, umfassenden Begriffe ausgesagt und somit gestaltet wird. So entsteht *das Durchsichtige*, das Profane, als Gegensatz zu dem für den Verstand Ungestalteten, dem Heiligen². Daher kommt es, daß allem mit « heilig » Bezeichnetem entweder die Gottheit, oder die Gottesbeziehung eigen ist, da nur die Gottheit völlig unbegreiflich ist und nur die Berührung mit ihr etwas von dem Alltäglichen, Profanen, in das Reich des Heiligen überführen kann³. So tritt in den Begriff der Heiligkeit die Reinheit ein, insofern wir darunter das Erhabene verstehen. Der Gegenstand ist über alles Irdische erhaben, unvermischt, und die davon betroffene Seele ist in einem Zustande, der sie über alle irdischen Gefühle erhebt, und durch einen direkten Verkehr mit einer überwältigenden Würde von jeder niedrigen Gesinnung läutert.

¹ Dieser Zusammenhang ist in mannigfachen Sprachwendungen festzustellen, besonders bei abergläubischen Gebräuchen. So z. B. « besprechen » (ἐπωδή incantatio, igézés), wo die magische, bezaubernde Wirkung verborgener Worte oder Kräfte ausgedrückt wird. Dies nur als eine vorübergehende Bemerkung, um unsern Vorgang zu beleuchten, da eine weitere Untersuchung für unsern Zweck belanglos ist.

² Προφανῶς: sichtbar machen, erscheinen lassen. Hat Thomas mit der Etymologie des Unirdischen kein Glück gehabt, so läßt sich ohne besonderes Wohlwollen auch sein sachliches Recht behaupten: unheilig (profan) ist, was den logischen Schemen wie auch dem Begrifflichen irdischen Wissens völlig unterworfen ist. Ist Erkenntnis ein Gleichwerden des Verstandes mit seinem Gegenstand, gleichsam eine Unterordnung oder Gleichstellung desselben mit dem Sein des Erkennenden, so ist zweifellos dasjenige irdisch, den irdischen Proportionen der Erkenntnis entsprechend, was dem Denkkaparete gehorcht, durch dasselbe in das Sein des Erkennenden eingefügt werden kann. Überirdisch ist dem gegenüber, was über solchen Beziehungen steht, durch irdische Kräfte nicht durchsichtig gemacht werden kann.

³ So auch Thomas: Proprie autem sanctitas dicitur per respectum ad Deum. Ad Rom. cap. 12, lect. 1.

Dem Heiligen direkt untergeordnet sein, kann ohne Reinigung und Läuterung des Untergeordneten nicht geschehen ¹.

Ganz ähnliche Beziehungen finden wir in den übrigen griechischen Bezeichnungen der Heiligkeit. Die Schattierungen sind oft sehr fein und schön, sind aber für unsere Untersuchung nicht von allzugroßer Bedeutung. Das *σεμνόν* und das damit zusammenhängende *σέβομαι*, wie auch *ἱερόν* in seinen zahlreichen Verbindungen, tragen insgesamt das gleiche Gepräge an sich. Im letzteren werden die Gottesbeziehungen ganz besonders hervorgehoben. Alles was die Götter betrifft, nennt der Grieche *ἱερόν*. Daher sind auch die gottähnlichen Mächte, die Herrscher, *ἱεροί*. Was der Mensch den Göttern weiht, wird *ἱερόν*, geheiligt, von den profanen Beziehungen befreit. In dieser Form hat das Wort ein ganz besonderes Interesse für die Theologie. Religio als Ehrfurcht vor Gott ist durch Wörter, die dem Kreise des *σέβομαι* angehören, auszudrücken; als Gottesdienst aber wird sie durch die Ausdrücke bezeichnet, die dem Stamme des *ἱερόν* angehören. Hierdurch kommt insbesondere die priesterliche Funktion der Religion und der Heiligkeit zum Vorschein, gleichsam ihre dienende, vermittelnde Stellung jenen Tugenden gegenüber, die den Menschen unmittelbar mit Gott vereinigen. « Hieratisch » und « hierarchisch » sind in der Theologie geläufige Begriffe. In beiden ist die Weihe, das Hintragen zu Gott, die Übergabe an ihn, mit einem Wort: die Bewirkung von Gottesbeziehungen, die Grundlage, aber auch das Ziel einer dienenden Tätigkeit. Hierin liegt jene Aufgabe der Heiligkeit ausgedrückt, von der der hl. Thomas sagt ²: sanctitas autem dicitur secundum quod homo non solum haec (quae ad cultum divinum pertinent), sed etiam aliarum virtutum opera refert ad Deum. Aber auch die vermittelnde Rolle der Heiligkeit liegt in diesen Ausdrücken verborgen. Die ursprüngliche Bedeutung von *ἱερόν* bezieht sich auf die Heiligkeit der Gottheit sowohl in sich als auch in ihrer Ableitung auf die irdischen Dinge. Das *ἱερόω* und damit zusammenhängende Bildungen bedeuten also eine von der Gottheit herabströmende und durch den « heiligen »

¹ Diese Begriffe sind vorerst noch nicht im ethischen Sinne zu nehmen, noch weniger als eine übernatürliche Ausstattung der Seele aufzufassen. Dies tritt in die theologische Formulierung der Heiligkeit ein. Vorläufig genügt es, wenn man darunter etwas Ähnliches versteht, wie es die aristotelische Katharsis der Tragödie ist, oder sie in einem so allgemeinen Sinn auffaßt, wie dies in den Beispielen des hl. Thomas geschieht, in welchen er die Berührung der Seele mit niedrigen Dingen eine contaminatio nennt. So z. B. II-II 81, 8. Tatsächlich finden wir, daß fast alle griechischen Wörter, die die Heiligkeit bezeichnen, auch zur Bezeichnung der Reinheit und Keuschheit verwendet werden. ² II-II 81, 8.

Diener vermittelte Weihe und Gnade. Eine von den Menschen beabsichtigte Weihe und Heiligung und Übergabe an die Gottheit bleibt wirkungslos, wenn sie der Gottheit nicht angenehm ist, von ihr nicht angenommen, gleichsam ratifiziert ist. Die Art und Weise, wie auch der Grad dieser Ratifikation und Annahme ist in den beiden Ausdrücken bezeichnet. Im hieratischen Dienste kommt bloß die Absicht der Weihe zum Vorschein. Ob der Diener in eigenem Namen, nach eigenem Gutdünken handelt, und ob somit die Annahme durch die Gottheit, die Verleihung von Huld und Gnade zugesichert sind, ist in diesem Begriffe nicht ausgedrückt. Jeder Gottesdienst ist hieratisch, Weihe und Heiligung suchend, aber die gnädige Annahme von seiten der Gottheit gehört nicht zu seinem Wesen. Ganz anders der hierarchische Dienst, zu dessen Begriff eine gewisse Ratifikation der gottesdienstlichen Handlungen unbedingt gehört. Der Auftrag zu solchen Verrichtungen drängt das eigene Gutdünken zurück, und somit erhält ein solcher Gottesdienst den Charakter einer eigenen Weihe. Kommt der Auftrag von einer menschlichen Autorität, so ist die Ratifikation eine unvollkommene, und der hierarchische Zug vermag diesen Dienst über das rein hieratische nicht wesentlich emporzuheben. Dies wäre der staatspriesterliche heilige Dienst, den wir bei den Staatsreligionen der Griechen, Römer usw. feststellen können. Kommt aber der Auftrag von Gott, so ist der hierarchische, heilige Dienst vollkommen, insbesondere dann, wenn er nach den Anordnungen eines Obersten Priesters geschieht, wie dies im Christentum secundum ritum Christi genau festgestellt ist ¹.

¹ Man könnte das Gesagte nach dem folgenden Schema darstellen :

Hieratisch	{	<i>ohne Auftrag Gottes</i>	{	im eigenen Namen.
		hieratisch im antonomastischen Sinne		im Namen einer Gemeinschaft.
	{	<i>im Auftrag Gottes</i>	{	<i>im abgeschwächten Sinne</i> : wegen der Schattenhaftigkeit des Dienstes (in spe futurorum bonorum) und bloß nach der moralischen Existenz des Hohenpriesters : der Dienst des Alten Testamentes.
		hierarchisch		<i>im eigentlichen Sinne</i> : infolge der sicheren Zusage der Huld, Gnade und der realen Teilnahme an den Gütern Gottes und unter der realen Führung des Obersten Priesters : im Neuen Testament.

Eine sehr lehrreiche Bedeutung von ἱερόν ist «gotterfüllt», «gottvoll», die auch der hl. Thomas kennt. Im Sinne von Gottangehörigkeit ist alles heilig, was ist¹. So im theologischen Sinne bei Thomas: creaturae sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra². Dies ist die Überleitung zur Heiligkeit im Sinne einer Reinheit, die den Dingen selbst innewohnt, somit eine Annäherung an die Anteilnahme an der göttlichen Natur bedeutet, was das meist Charakteristische einer Art der theologisch wertvollen Heiligkeit, der sanctitas formalis, ist. Durch den Pseudo-Areopagiten kam bei Thomas eine sonst im Klassischen nicht gebrauchte Verbindung im Worte «Hierotheus» in Gebrauch³. Es ist dies die Bezeichnung der gotterfüllten Person, die nicht durch eigene Bemühung, sondern durch göttliche Erleuchtung Einsicht in göttliche Dinge gewonnen hat. Diese Bedeutung entspricht ganz genau dem klassischen ἐνθουσιάζειν, das ursprünglich die in verschiedenen Formen eintretende Gottbegeisterung bezeichnet.

Hier können wir auch auf die Berührungspunkte der Heiligkeit mit τελέω hinweisen. Es wird oft im Sinne von «weihen» gebraucht, obwohl die ursprüngliche Bedeutung auf «vollenden» u. dgl. eingestellt ist. Hieraus gewinnen wir die Einsicht, daß vom Vollbegriff des Heiligen nach der griechischen Mentalität die Vollkommenheit unzertrennlich ist. Das gleiche Wort bezeichnet die Vollendung, die Vollkommenheit, welches das Weihevollen ausdrückt: die Weihe ist die Vollendung eines Dinges, das Höchste, wozu es erhoben werden kann. Deshalb hießen in die Mysterien eingeweihte Personen τέλειοι und die verschiedenen Weihfunktionen werden auch durch Wörter bezeichnet, die aus dieser Wurzel gebildet sind. Daher ist τελεῖν mit dem Vollendeten in Beziehung zu bringen.

Es ließe sich diese Analyse noch weiter ausdehnen. Für unsern Zweck dürften aber die angeführten kargen Bemerkungen ausreichen. Wir wollten aus dem reichen Schatze des Griechischen jene Züge sammeln, die für die theologische Formulierung der Heiligkeit und für die Rechtfertigung des hl. Thomas in Betracht kommen können.

Nach der bisherigen Untersuchung tritt uns also *das Heilige als das Erhabene, Überwältigende entgegen, sofern es in dieser Eigenschaft einfachhin vollendet, vollkommen ist*. In seinen Beziehungen zum Gemüt

¹ Einige Belegstellen s. in Pape, Handwörterbuch der Griechischen Sprache.

² III 60, 2 ad 1.

³ I 1, 6 ad 3.

kommt es zunächst *als Scheu- und Ehrfurchterregendes* in Betracht, wobei andere Gemütsbewegungen ausgeschlossen sind, woraus aber *die Bewunderung, die höchste Anerkennung und Verbundenheit* naturgemäß fließen. Dem menschlichen Verstande tritt es als *Verborgenes* entgegen, als etwas für seine *Auffassungsweise schlechthin Ungestaltetes, Unsagbares*, über alle irdischen Begriffsbeziehungen Erhabenes, deshalb *in sich vollkommen Reines*. Somit hätten wir das Material gesammelt, aus dem der erste Teilbegriff des Aquinaten aufgebaut ist: « Nomen sanctitatis duo videtur importare: uno quidem modo munditiam; et huic significationi competit nomen graecum: dicitur enim ἄγιος quasi sine terra »¹.

« Alio modo importat firmitatem: unde apud antiquos sancta dicebantur, quae legibus erant munita, ut violari non deberent; unde et dicitur aliquid esse sancitum, quod est lege firmatum ». Der Unterschied zwischen der lateinischen und griechischen Mentalität kommt hier klar zum Vorschein. Im Griechischen ist die Anlehnung an das Naturgegebene für den vollen Begriffsinhalt maßgebend. Die Bedeutung von « kräftig », « tüchtig » ist bei ἰερόν möglich, bei den Wörtern aber, die zum Stamme ΑΓ (ἄζομαι) gehören, scheint dies derart zu Grunde zu liegen, daß ἄγαθόν als letztabgeleitete Form direkt dies bedeutet. Der Zusammenhang von « rein » und « kräftig » — munditia et firmitas — ist demnach im Griechischen ganz natürlich. Die lateinische Mentalität, die vom juridisch Gegebenen beeinflusst ist, findet den Zusammenhang nicht so leicht. Selbst den Gewährsmännern des hl. Thomas gelingt es nur auf einem großen Umweg, dies zu erreichen: die Reinheit kommt in den Begriff der sanctitas nur durch das reinigende Blut: sanguine tinctum². Daß sanctum mit sancio zusammenhängt, steht fest; ob aber hierbei der juridische, wenn auch nicht positiv rechtliche Sinn maßgebend ist, oder dieser ursprünglichen religiösen Gebräuchen entnommen ist, kann nicht genau festgestellt werden. Jedenfalls steht hier die Erklärung des Heiligseins, des kraft einer

¹ II-II 81, 8. Diese Erhebung des Heiligen über das Alltägliche, Profane und Irdische wird auch in den privativen und konträren Begriffen ausgedrückt. Βέβηλος ist das Unheilige, Entweihte, weil es allen zugänglich, niedrig ist und mit Füßen getreten werden kann (aus βάλω), das Gegenteil vom Erhabenen, Verborgenen. Im χαίρειν, μιάειν und μωλύειν wird das Moment der Besudelung, der Verunreinigung, die Vermischung mit niedrigen Elementen hervorgehoben; alles, was mit diesen Ausdrücken bezeichnet wird, ist unheilig, entweiht, entheiligt, weil unrein.

² II-II 81, 8.

Bestimmung Geheiligten viel mehr im Vordergrund als bei den griechischen Bezeichnungen.

Die firmitas, die der hl. Thomas sucht, ist sehr klar und eindeutig im ὁσιον enthalten und ausgedrückt. Es bedeutet: das durch göttliches und natürliches Gesetz Geheiligte, wie auch die den althergebrachten Sitten entsprechenden Gepflogenheiten. Es steckt also hinter diesem Ausdruck das Heilige als bindend, festgelegt, als Quelle von Recht und Gerechtigkeit und in letzter Instanz als ewiges Gesetz oder als Personifikation desselben, das höchste Gut als letzter Zweck. Diese Elemente faßt Thomas zusammen, wenn er die Festigkeit des Heiligen beschreibt und sagt: Firmitas etiam exigitur ad hoc, quod mens Deo applicetur; applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio; huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse¹. Ὁσιον bezeichnet ferner die Pflichten des Menschen der Gottheit gegenüber. Deshalb ergänzt Thomas die oben gegebene Beschreibung der Heiligkeit mit dem Zusatz: inquantum homo servat ea, quae sunt iusta quoad Deum²; und in II-II 81, 8 sagt er: sanctitas dicitur, per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Im ὁσιον kommt also sowohl das Objekt der menschlichen Handlungen als etwas Erstrebenswertes, Würde- und Wertvolles zum Vorschein, wie auch die subjektive Gesinnung, sich solchen Gegenständen gegenüber ehrfürchtig zu verhalten und verbunden zu sein³. Firmitas als Ehrfurcht und Beachtung gebietende Würde von seiten des Objektes wie auch feste Ausrüstung, Tugend und Tüchtigkeit von seiten des Subjektes zum ehrfurchtsvollen Verhalten und Wandeln, sind charakteristische Züge der Heiligkeit nach dieser Teilsicht des Begriffes.

Munditia und firmitas sind nach Thomas zwei verschiedene Teilbegriffe der Heiligkeit. Dies bestätigt auch die soeben gegebene kurze philologische Übersicht⁴. Die beiden Züge vereinigen sich im Begriffe

¹ Ibid. Die Analyse von δικαιον führt zu ähnlichen Resultaten. Das objektiv festgesetzte Recht, als Norm, im Sinne von Recht und Gerechtigkeit, gestaltet weiter unseren Begriff, wie auch δικαιοσύνη, zeigt uns die Heiligkeit als einen subjektiven Zustand (dispositio, habitus) der Verbundenheit, der richtigen Einstellung zum Heiligen.

² Ad Rom. cap. 12, lect. 1.

³ Über die Anwendung von ὁσιότης im N. T. vgl. Vigouroux a. a. O.

⁴ Die nähere Analyse der lateinischen Ausdrücke bringt nichts Neues zum Vorschein. Eine interessante Bedeutung von sacrum ist « gottverfallen », « verwünscht ». Man wird hier nicht unbedingt ein Überbleibsel von primitiven Tabu-Vorstellungen suchen, obgleich in derartigen Ähnlichkeiten und Beziehungen oft sehr lehrreiche Hinweise zu finden sind. Das sacrum im angegebenen Sinne

des Ehrfurchtgebietenden, das eben in zwei Richtungen sich bestätigt : in der Erhabenheit als rein (munditia), in der Würde als Festigkeit, nicht zu übertretender Grenzpunkt (firmitas). Das Gleiche ist auch vom subjektiven Verhalten zu sagen. Die einfache Scheu und Ehrfurcht ist eine Reinigung der Seele infolge des Kontaktes mit dem Reinen, oder die objektive Reinheit ermöglicht eine solche Berührung des Heiligen durch die Seele. Die feste, unveränderliche (immobilitas) Gesinnung, nach den Forderungen der Würde des Gegenstandes zu handeln, ist eine Kräftigung der Seele, ihre Verankerung in ewigen Werten. In dieser Linie bewegt sich die theologische Untersuchung über die Heiligkeit, wo diese Ausdrücke ihren eigentlichen, nicht mehr austauschbaren Sinn erhalten.

c) Die allgemeinen Seinsgrundlagen der Heiligkeit Gottes.

Bei unserer Analyse können wir einen zweifachen Weg einschlagen. Der erste führt zum Endresultat durch die genaue Untersuchung und Abgrenzung aller jener Dinge, die die Heilige Schrift oder der Sprachgebrauch der Kirche heilige zu nennen pflegt. Eine sehr lehrreiche und notwendige Analyse für eine exegetische Studie. Wir schlagen den zweiten Weg ein, indem wir, vom rein theologischen Gottesbegriff ausgehend, untersuchen, was für eine Bestimmung und Eigenschaft der Gottheit im Heiligsein, in der Heiligkeit, ausgedrückt sind, und wie diese auf die geschaffenen Dinge überströmen. Der erste Weg ist die *via inventionis vel acquisitionis* (synthesis), der zweite die *via iudicii* (analysis).¹

Gottes Wesenheit tritt dem menschlichen Verstande schon bei der allerersten Begegnung als etwas absolut Verborgenes, Unbegreifliches und Unsagbares entgegen.² Auch die subtilsten Untersuchungen vermögen hieran nichts zu ändern. Je inniger das Verlangen nach Gott, je schärfer die Formulierung, desto vergeblicher erscheint der

drückt sowohl den Rechtsgrund, wie auch den sühnenden Charakter des Verfalls aus. Im Sinne einer eigenen Beschlagnahme durch Gott, zur Erinnerung an große Wohltaten, ist die Gesetzesvorschrift der Erstgeburt zu verstehen : *omne primogenitum sanctum Domino* (Exod. 13, 2 ; Lc. 2, 23).

¹ I 79, 8.

² « Qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem ; quem nullus hominum videt, sed nec videre potest » (I. Tim. 6, 16). « Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae » (I. Jo. 1, 5). In diese Unerkennbarkeit des absolut transzendenten Wesens Gottes verirrt sich die falsche Mystik und jene negative Theologie, die den wissenschaftlichen Bestrebungen des Verstandes jeden Wert, jede Anwendbarkeit auf Gott abspricht.

Versuch, das Sein Gottes für den Verstand zu gestalten, zu umschreiben. Selbst die Offenbarung hebt den Schleier nicht. Wir müssen uns mit dem « Ego sum Qui sum » begnügen und diese absolute Transzendenz und Verborgeneheit Gottes zur Grundlage einer wissenschaftlichen Auffassungsweise machen. Alles was darauf folgt, ist ein Versuch, dieses verborgene Sein zu zergliedern nach den Schemen und Aussageweisen des menschlichen Verstandes. Die größte Ehrfurcht, die keuscheste Scheu gebietet Gottes Wesenheit dem suchenden Verstande. Nicht bloß unzugänglich ist sie, sondern sie mahnt uns, daß jeder Versuch, sie mit menschlichen Mitteln zu erfassen, ihre Herabsetzung und Verunreinigung mit sich führen würde. Sie ist so erhaben über alles Geschaffene, daß sie von ihm nicht nur nicht empfangen kann, sondern in demselben durch natürliche Kräfte auch in sich nicht in voller Reinheit und Wahrheit aufleuchten kann.

Solange Gottes Wesenheit als absolute Transzendenz gefaßt wird, ist jede Unterscheidung in ihr kraftlos. Nicht bloß das bezeichnete Ding (*res significata*) bleibt in sich unterschiedslos dasselbe, sondern auch die zu unterscheidenden Eigenschaften und Merkmale (*rationes significatae*) fließen derart ineinander, daß sie selbst bei entsprechender Reflexion als bloße synonyme Bezeichnungen erscheinen, da in ihrer Anwendung auf die Transzendenz Gottes dem menschlichen Verstande nichts aufleuchtet, was sie untereinander unterscheiden würde¹. Wollen wir in dieser Form Gott als Sein, Liebe, Gerechtigkeit usw. fassen, so treffen wir überall auf das gleiche Hindernis: überall tritt uns das gleiche Lichtmeer von seiten des Objektes und die gleiche Finsternis von seiten des Verstandes entgegen, sodaß wir nichts anderes als das Ineinandergehen unserer Begriffe wahrnehmen. In diesem Sinne ist auch die Heiligkeit Gottes identisch mit seiner absoluten Transzendenz: *Absolute Erhabenheit und Würde in sich, scheuerregend für die Kreatur.*

Diese für den Menschen ungestaltete und unsagbare Wesenheit Gottes hindert uns indessen nicht, sie mit Wahrung ihrer absoluten Transzendenz auch menschlich zu gestalten. Mit ehrfürchtiger Scheu

¹ Hier ist der Grund jener Übertreibung, die prinzipiell alle Aussagen über Gott für Synonyme erklärt. Die von Gott ausgesprochenen Namen sind *signa conceptionis intellectus de re significata per nomen*, wie Thomas I 13, 4 bemerkt. Sie können ineinandergehen, wenn der Verstand infolge des überwältigenden Inhaltes des Gegenstandes gleichsam die Herrschaft über sie verliert; sie müssen es aber nicht, wenn die Vernunft den Weg gefunden hat, im Objekt die dem Namen entsprechende Seinsgrundlage bezeichnen zu können. So kommt Thomas zur Leugnung der prinzipiellen Synonymität und zur Annahme der Analogie.

muß an dieses Werk herangetreten werden, mit dem Bewußtsein, daß die *res significata* in ihrer vollen Transzendenz in unsere Begriffe aufgenommen, richtiger, durch sie bezeichnet werden muß. Gerade hierdurch unterscheidet sich die Theologie von anderen Wissenschaften, die ihre Vollendung in der Unterjochung ihres Gegenstandes besitzen und mithin an ihn nicht mit Ehrfurcht, sondern mit herrischem Bewußtsein herantreten dürfen. Diesen Weg der Theologie schlägt der hl. Thomas ein, wenn er erklärt, daß jeder von Gott ausgesprochene Name « *relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem* »¹. Gott ist erhabene Majestät nicht bloß in seinem Sein, sondern auch in seiner Erkennbarkeit; er ist unvermischbar (*incommixtibilis*) sowohl im realen, als auch im intentionalen Sein.

Dies vorausbemerkt, können wir es wagen, selbst das transzendente Wesen Gottes durch einen Begriff unserer Auffassungsweise näher zu bringen, nach derselben zu gestalten, ohne seinen Wahrheitsgehalt vollständig auszudrücken, aber auch ohne ihn zu verfälschen oder in eine gänzlich negative Gedanken- und Inhaltslosigkeit zu verfallen. Das Ansichseiende, das *esse per se subsistens*, ist dieser Begriff, in dem weder das Sein näher (als Natur oder Subsistenz) bestimmt ist, noch das «Ansich» etwas anderes bedeutet als den Ausschluß einer Beschränkung: ein ärmlicher Begriff! Aber es ist in ihm die volle Leistungsfähigkeit unseres Verstandes enthalten: Das Wesen Gottes erscheint in ihm, wenn auch nicht in vollem Glanze, so doch erkennbar, sowohl in sich als auch in seiner Unterscheidung von den Geschöpfen, in einer Form, die den Proportionen des menschlichen Verstandes entspricht. Negationen sind nur dann wertlos und führen den Verstand nur dann ins Dunkel des Inhaltslosen, vollends Ungestalteten und in keiner Weise Aussagbaren, wenn sie sich auf das Sosein, nicht aber auf die Schranken und Unvollkommenheiten beziehen. Die Aufhebung der Schranken bedeutet noch nicht das Verschwinden des Soseins, sondern nur dessen neue Auffassungsform: es bleibt der ganze positive Inhalt, der durch die Entfernung der Grenzen (durch die negative Abstraktion) zwar nicht in sich, wohl aber für den betrachtenden Verstand im höchsten Maße reich geworden ist. Diese Negationen sind für den Verstand Hilfsmittel, das Ungestaltete zu gestalten, das Unbegreifliche zu ergreifen, nicht weniger als die logischen Schemen und die verschiedenen Tätigkeiten bei der positiven Abstraktion Hilfsmittel sind,

¹ I 13, 5. Vgl. auch die Kommentare Kajetans dazu.

um in die Nähe der ungestalteten und unbegriffenen Realität zu gelangen. Diese Grundsätze des Aquinaten verleihen seiner Theologie jene Nüchternheit, die von ihr jede mystische Schwärmerei fernhält, aber auch der Verzweiflung des Agnostizismus keinen Platz einräumt¹.

Besitzen wir im *esse per se subsistens* einen Begriff von realem Wert, so erhält auch unsere weitere Untersuchung eine feste Grundlage. Das Ansichseiende ist nur mit dem Ausschluß der Potenzialität denkbar. Jede Zusammensetzung, jede Vermischung mit dem was nicht Ansichsein wäre, ist ausgeschlossen. Es erscheint uns somit die *puritas*, die *munditia*, die völlige Seinsreinheit Gottes als etwas, was mit dem Wesen Gottes notwendig verbunden ist. Dies ist gleichsam die allererste Bestimmung, die uns entgegentritt und das Wesen Gottes eindeutig gestaltet. Gott ist über alles erhaben, verborgen, Ehrfurcht und Scheu erregend, weil sein Wesen völlig rein, von jeder Potenzialität frei ist. Streng genommen ist diese Seinsreinheit für *unsern* Verstand nicht das Wesen Gottes, sondern eine Folgeerscheinung desselben. Sie ist aber in dieser Form auch nicht eine Eigenschaft, sondern eine Auffassungsweise, die mit dem Wesenszug völlig gleichwertig ist. In allen Fällen findet aber hierin der Verstand den tiefsten Seinsgrund, warum Gottes Wesen verborgen ist, und deshalb dürfen wir *die Wesensheiligkeit Gottes in der vollen Reinheit (munditia), in der völligen Erhabenheit über jede Potenzialität erblicken*².

Zum Begriff des Ansichseienden gehört ferner die völlige Unabhängigkeit. Im Sein genügt es sich selbst. Weder im Werden noch im Bestehen kann es auf ein anderes Prinzip zurückgeführt werden: es ist in sich selbst. Die Seinsfestigkeit Gottes, die *firmitas*, ist eine weitere Bestimmung, nach welcher unser Verstand das verborgene Wesen Gottes gestaltet und worin er den Grund der Erhabenheit Gottes findet. Mit dem Begriffe der völligen Seinsfestigkeit nähern wir uns Gott; durch ihn stellen wir uns einen weiteren Zug seiner Seinsheiligkeit vor. *Seinsreinheit (munditia) und Seinsfestigkeit sind die zwei Teilsichten, unter denen das erhabene, verborgene Wesen Gottes uns nicht als Wesenheit, sondern als Heiligkeit entgegentritt*. In dieser Fassung steht ein Gegenstand vor uns, der nicht kraft einer bloßen Schwäche des menschlichen Gemütes, sondern an sich, kraft des eigenen überwältigenden Seinsgehaltes geeignet ist, Ehrfurcht und

¹ Diese Grundsätze entwickelt Thomas sehr häufig, im Zusammenhange am besten in I 13.

² Diese Seite der Heiligkeit Gottes bespricht Thomas I 3.

Scheu zu erregen, das Gemüt in ständiger ehrfurchtsvoller Haltung zu bewahren, dazu zu verbinden, darin zu erhalten. Diese beziehungsweise Seinsheiligkeit Gottes ist die Grundlage der subjektiven heiligen Gesinnung des Geschöpfes, somit der naturrechtlichen, die Natur der *natura naturans* und der *natura naturata* in rechte Verbindung stellenden Beziehung. *Die unendlich erhabene Würde Gottes, als ehrfurchtgebietender Gegenstand, faßt die beiden bisher besprochenen Momente zusammen und stellt uns die Seinsheiligkeit Gottes unter einem für den menschlichen Verstand zugänglichen Begriff vor.* Alles, was wir früher über das ἄγιον als Objekt und über den Zustand des Gemütes als ἁγούμενον gesagt haben, bewahrheitet sich auch für die theologische Analyse. Somit hätten wir eine feste Grundlage, die von Thomas betonten Züge der Heiligkeit weiter zu verfolgen und ihre Anwendbarkeit auf Gott näher zu untersuchen.

Verlassen wir nun die transzendente Wesenheit Gottes, indem wir dieselbe als Natur und als Subsistenz fassen. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß auch diese Begriffe zunächst im transzendenten Sinne auf Gott anwendbar sind, indem sie nicht bloß von seiten der *res significata*, sondern auch als *rationes significatae* ineinandergehen¹. Aber auch in der letzteren Eigenschaft müssen sie formell unterscheidbar sein und nach ihrer materiellen Identität (*ex parte rei significatae*) Gott für den Verstand gestalten. In dieser Form fassen wir sie jetzt, da dies sich für unsere Analyse außerordentlich fruchtbar erweist.

d) Die formale Heiligkeit Gottes.

Unter Natur versteht der hl. Thomas das substantielle Wesensprinzip der gesamten dynamischen Ordnung: *principium intrinsecum motus*². Gottes Natur ist demnach seine Wesenheit, insofern sie das

¹ So fassen wir diese Begriffe im *Anhang*, wo wir eine Übersicht der Eigenschaften Gottes bieten wollen. Es ist wohl zu bemerken, daß weder dieses Schema, noch die andern, die wir geben, eine Einteilung (*divisio*) im logischen Sinne darstellt. Die einzelnen Glieder sind nur Teilsichten, unter welchen der Urbegriff aufgefaßt werden kann, deren Synthese er bildet, die aus ihm abgeleitet werden können. Sie sind mit einem Wort die Analyse der auf der *via inventionis* erzielten Synthese.

² III 2, 1, wo er sich auf Aristoteles beruft, der die Natur folgendermaßen beschreibt: *natura est principium alicuius et causa movendi et quiescendi, in quo est primum per se et non secundum accidens* (II. Phys. c. 1, lect. 3). Thomas kommentiert diese Stelle ebd. lect. 1. Wesenheit bezeichnet dasselbe für die statische Ordnung, was Natur für die dynamische ist.

Prinzip seiner Tätigkeit, also vor allem jener Eigenschaften ist, aus welchen etwas in Gott oder aus Gott hervorgeht. Das Wesen ist das principium quo des Seins, sofern das Sein als letzter Akt nach Maßgabe des wesentlichen Seinsgehaltes einem Dinge zuteil wird; die Natur ist das principium quo, nach dessen Energiegehalt die Äußerungen, die letzten Akte der Dynamik, der Tätigkeit sich richten müssen. Wie die Natur, so sind die nähern Prinzipien der Tätigkeit und die Tätigkeit selbst als allerletzter Akt Wesen und Natur, sind Vollkommenheiten, Akte, und zwar zu Grunde liegende Akte, *actus primi*, ἐνέργεια für die Seins- und Tätigkeitssphären eines Dinges. Im Begriffe der Natur tritt uns also vor allem die Teilsicht der Kraft, der Tüchtigkeit entgegen: Prinzip aller Kraftäußerungen; wobei Kraft nicht eine bestimmte Form der Energie, sondern allgemein die Fähigkeit dynamischer Äußerungen, Akte, bedeutet. Ist der Seinsgehalt des Wesens beschränkt, so ist auch die Sphäre der Kraftäußerungen umschrieben. Fehlen die Schranken der Wesenheit, so ist auch das Betätigungsfeld unumschränkt.

Wird die Natur für sich als Kraft- und Tätigkeitsprinzip bestimmt, so dienen zu ihrer weiteren Gestaltung Merkmale, die gleichsam ihre Qualitäten, Eigenschaften darstellen, oder ihre Lage (*status*, *dispositio*) bezeichnen. Ihr Wohlgeordnetsein kann nach Gut und Schlecht, Kräftig und Kraftlos bestimmt werden. So kommen wir zu Begriffen, die die Natur unter einem andern Gesichtspunkt kennzeichnen, neue Teilsbestimmungen derselben vorstellen. Rein, unversehrt, unrein und verdorben sind Teilsichten der *munditia* und *immunditia*; kräftig und kraftlos rufen uns die *firmitas* und *infirmitas* ins Gedächtnis.

Übertragen wir den Begriff der Natur auf Gott, so bleibt die Teilsicht der Kraft und Energie unverändert. Sie tritt uns als Leistungsfähigkeit des göttlichen Wesens entgegen, wobei die Fähigkeit keineswegs eine Potenzialität bezeichnet, sondern einen Akt, der der Wesenheit Gottes vollends proportioniert ist. Das Wesen Gottes ist aber vor allem durch die Erhabenheit über jede Potenzialität gekennzeichnet. Die völlige Reinheit (*actus purus*), die *puritas* und *munditia* ist ein solches unterscheidendes Moment der Wesenheit Gottes, das jede Seinsbestimmung, mit der Gott für den Verstand gestaltet wird, an sich tragen muß. Ohne sie kann die *res significata* vom Verstande nicht erreicht werden. Gottes Natur, seine Kraft (*firmitas*) ist demnach rein, also ein reines Prinzip reinsten Tätigkeit.

Ist die Natur in den Dingen, von denen wir ihren Begriff bilden, die geformte, mit Sein und mit Kräften ausgestattete Materie, so ist sie in Gott die reinste Form, die reinste Kraft. Hiermit ist nicht bloß die Identität zwischen der Natur Gottes, dem nächsten Prinzip der Tätigkeit und der Tätigkeit selbst ausgesprochen, sondern auch die Fehlerlosigkeit derselben. Die transzendente Würde Gottes erheischt auch eine entsprechende Tadellosigkeit in seiner Tätigkeit. Sofern also das substanzielle Prinzip derselben in sich der Würde Gottes entsprechend ausgestattet ist, sodaß aus ihm nur Gottes würdige, in jeder Weise reine Handlungen folgen, sprechen wir von der Heiligkeit der Natur Gottes, die sowohl die Kraftfülle (*firmitas*) als auch die Reinheit (*munditia*) in einem ganz bestimmten, dem *principium quo* angepaßten Sinne in sich enthält. Und weil die Natur Gottes als reine Form gefaßt werden muß, sodaß ein materielles Element keineswegs als Prinzip oder Mitprinzip der Tätigkeiten in Betracht kommen kann, nennen wir dieses Heiligsein Gottes formale Heiligkeit ¹.

Die formale Heiligkeit Gottes besteht mithin in seiner Naturwürde, die durch unendliche Kraftfülle, Tüchtigkeit (firmitas, potentia, virtus) und durch die höchste Reinheit ausgezeichnet und von allen geschaffenen Dingen unterschieden wird. Die Erhabenheit des Tätigkeitsprinzips und die erhabene, makellose Tätigkeit werden vor unsern Augen lebendig, wenn wir über die formale Naturheiligkeit Gottes sprechen. Es wird hierin nicht die allgemeine Seinsvollkommenheit Gottes als Ausschluß eines jeglichen Mangels ausgesprochen, sondern die Fehler- und Makellosigkeit der Dynamie. In diesem Sinne ist die Naturheiligkeit ein substanzielles Prädikat Gottes, gleichsam eine Begleiterscheinung, eine notwendige Auffassungsweise der erhabenen Natur Gottes. Zu einer Eigenschaft wird die formale Heiligkeit, soferne wir Gottes Tätigkeit im Sinne der moralischen Tätigkeit bestimmen.

Die Natur ist in dem geschaffenen Dinge nicht unmittelbar tätig ². Deshalb können wir bei der Übertragung unserer Begriffe selbst die Natur Gottes nicht als unmittelbar tätig auffassen, ohne Gefahr zu laufen, die formalen Unterschiede zu verwischen, ohne welche unsere

¹ Auch in den geschaffenen Dingen ist die Form das Tätigkeitsprinzip, wenn auch die Materie ein Mitprinzip ist. Die Benennungen werden immer von den meist charakteristischen Merkmalen genommen. Aus diesem Grunde heißt auch bei den Geschöpfen die abgeleitete, ihre Natur veredelnde Heiligkeit, eine formale.

² I 54, 1-3.

Aussagen zu wertlosen synonymen Gebilden werden¹. *Die Seins- und Kraftfülle Gottes in ihrer Erhabenheit und Reinheit begründet die Naturheiligkeit Gottes.* Alles was von der Natur Gottes ausgeht, ist wesentlich heilig und nichts kann von ihr stammen, was einen Mangel dieser Reinheit und Heiligkeit aufweisen würde. Die nächsten Prinzipien der Tätigkeit sind von der gleichen unendlichen Seins- und Kraftfülle, wie die Natur Gottes, deren Eigenschaften sie sind. Verstand und Wille stellen diese Prinzipien dar, zu denen die Macht (potentia) kaum als eine dritte Eigenschaft hinzutritt, sondern bloß die Verbindung der zwei genannten Kräfte repräsentiert². Naturhaft ist ihre Betätigung heilig, rein, makellos und fehlerfrei, weil ihre Wurzel, die Natur, wesentlich so beschaffen ist. In dieser Heiligkeit ist nichts anderes eingeschlossen, als daß alles, was in Gott oder von Gott ausgeht, sowohl in einer der Natur Gottes, als auch der Natur des Vorganges entsprechenden Weise hervorgeht und daß in diesem Vorgange nichts zu finden ist, was den geringsten Mangel oder die leiseste Makel aufweisen würde.

Die Vorgänge in Gott sind zweifach. Von der ersten Art unterrichtet uns bloß die Offenbarung, indem sie, unter der Analogie der inneren Ausgänge (processio) im geschaffenen Geist, ein ähnliches Hervorbringen (productio) in Gott vorlegt. Daß hierin die heiligsten, kraftvollsten Tätigkeiten innerhalb der Gottheit wirklich sind, wie auch in bezug auf Verborgenheit die allergrößten und nur Gott zugänglichen Mysterien uns geoffenbart werden, unterliegt keinem Zweifel. Nur eine unendliche Natur kann in dieser Form wirklich sein. In diesen Ausgängen erscheint uns die formale Heiligkeit Gottes in ihrer absoluten Transzendenz *eine und einzige*, in inneren relativen Beziehungen dreigestaltig und daher dreieinig. Die gleiche Heiligkeit, als begleitendes Merkmal der reinsten und kräftigsten göttlichen Natur, ist im Vater, als im Prinzip der Dreieinigkeit, daher der reinsten und bewundernswertesten Tätigkeit, vorhanden. Dieselbe dem Sohne mitgeteilt, stellt dessen relative Heiligkeit dar. Die gleiche Naturheiligkeit, als Prinzip eines weiteren Ausganges, teilt wieder in einer gotteswürdig reinen und kraftvollen Tätigkeit die formale Heiligkeit der göttlichen Natur dem Heiligen Geiste mit, in dem sie der Würde und Erhabenheit nach mit der absoluten Heiligkeit Gottes konsubstanzial ist, der inneren

¹ Deshalb verlegt Thomas das Prinzip auch der inneren Ausgänge nicht in die Natur, sondern in den Verstand und Willen Gottes, weil sonst der Unterschied der Personen nicht zu begründen wäre.

² I 25, 1 ad 4.

relativen Beziehung nach aber nicht Fruchtbarkeit, sondern bloß objektive Heiligkeit darstellt. *In diesem Wirklichsein des esse per se subsistens in tribus personis tritt uns die objektive Heiligkeit Gottes entgegen, von der wir später reden werden; in den Prinzipien dieses Wirklichseins aber sehen wir die innere formale Heiligkeit Gottes, die nach dem gottwürdigen Ablauf dieser Vorgänge zu bestimmen ist.*

Die zweite Art der Vorgänge in Gott ist jene, die nach außen hervortritt in der Verwirklichung des geschöpflichen Seins. Auch diese Vorgänge sind heilig, sowohl der Reinheit, Kraftfülle, wie auch der Verborgenheit nach. Alles was geschieht, trägt die Züge der Weisheit, Güte, Liebe, Gerechtigkeit Gottes an sich, sodaß daran, als Objekt, nichts ausgesetzt zu werden vermag¹. Aber die führenden Ideen Gottes sind verborgen und unbegreiflich². Daher finden wir die Verborgenheit und Unbegreiflichkeit als einen Bestandteil der formalen Heiligkeit in jeder Beziehung.

Die formale Heiligkeit als eine naturhafte Eigenschaft Gottes wäre demnach die der Würde Gottes entsprechende Betätigung seiner Macht, sofern jeder innere oder äußere Vorgang vollkommen jenen Gesetzen entspricht, die ihn regeln und daher selber fehler- und makellos ist. Da der letzte Grund dieser Vorgänge und ihrer Gesetze aus der verborgenen Natur Gottes zu entnehmen ist und dem menschlichen Verstande unzugänglich bleibt, so ist auch diese Heiligkeit in ihrer beziehungsweisen Auffassungsform im Ehrfurcht und Scheu erregenden Gegenstande verankert. Ehrfurcht und Scheu und die aus ihnen fließende Verbundenheit wachsen umso mehr, je tiefer der Verstand in das Geheimnis der göttlichen Weisheit und Wesenheit eindringt, und erreichen ihren höchsten Grad in der visio beatifica, wo die Heiligkeit als subjektives Verhalten der Gottheit gegenüber, als ein Zustand des Betroffenseins (oppressio per maiestatem ἀζόμενον), der scheuen Bewunderung in voller Entwicklung und als schönste Blüte der Glückseligkeit entgegentritt.

Die Betätigungsweise der Macht Gottes ist zweifach: entweder naturhaft oder frei³. In beiden kommt die eben beschriebene Heiligkeit und Reinheit zum Vorschein. Auf die freie Tätigkeit Gottes und

¹ Von diesem Standpunkte aus verteidigt Thomas I 25, 5 einen Optimismus vonseiten der Zweckmäßigkeit der Welt.

² « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei : quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius ! » Rom. II 33.

³ Über die Beschreibung derselben vgl. I 19.

auf ihre Prinzipien müssen wir aber jenen Begriff der Vollkommenheit anwenden, den wir aus der freien, moralischen Tätigkeit abgeleitet haben. Fehler- und Makellosigkeit im Sinne des Ausschlusses jeder Sünde sind charakteristisch für diese Art der formalen Heiligkeit und Reinheit. Die Sündhaftigkeit aber ist ein Mangel, der aus einem gewollten Widerspruch mit den bindenden Normen der Handlung entsteht. Die Sünde entsteht aus der Ohnmacht, setzt also Mängel in den Prinzipien der Handlung, also entweder im Verstande oder im Willen oder in deren näheren Ausrüstung (*habitus*) voraus. Sind letztere in sich gut geordnet, so sind sie Prinzipien der guten, würdigen, wohlgeordneten Handlung. Gut und Böse sind Eigenschaften der menschlichen Tätigkeiten, durch die letztere als rein und würdig, oder als befleckt und tadelnswert erscheinen. Das gefestigte und gereinigte Gemüt, Verstand und Wille, als Fähigkeiten der reinen Seele, in ihrem wohlgeordneten Sein, sind die Prinzipien eines würdevollen Seelenlebens, der formalen Reinheit und Heiligkeit.

Übertragen wir dies auf Gott, so gewinnen wir den Begriff der formalen Heiligkeit Gottes als einer Eigenschaft im strengen, unübertragbaren Sinne, und somit gelangen wir zum letzten Gliede unserer Analyse. Positiv erscheint hier die Kraft- und Machtfülle (*firmitas*) als eine Ausrüstung mit allen jenen Energiequellen, die nach menschlichen Begriffen Tugenden genannt werden. Es ist daher diese formale Heiligkeit Gottes von den bisher besprochenen Arten nur insofern verschieden, als wir die eine Kraftfülle Gottes in verschiedene Teilsichten zergliedern, unter einer Vielheit von Begriffen auffassen, unserm Verstande zu mehr Licht verhelfen, ihm das Ungestaltete in menschlich gestaltenden Weisen näher bringen. Da es sich hier um die freie Tätigkeit Gottes handelt, muß die allererst bewegende Kraft in der Liebe gesucht werden, sofern diese nicht die Wesenheit Gottes¹, auch nicht eine Wesensneigung seines Willens², sondern ein Wohlwollen den Geschöpfen gegenüber bezeichnet³. Daß die gesamte Tätigkeit Gottes nach außen von der Liebe ausgeht, von ihr begleitet und getragen wird, ist ein Grundpfeiler der Offenbarung. Die Liebe Gottes muß keusch, rein, uneigennützig und das reinste Wohlwollen sein. Daher muß auch die Tätigkeit Gottes die gleichen Eigenschaften aufweisen, als deren Wurzel und bestimmende Kraft. Zur Rechtfertigung dieser

¹ « Deus caritas est ». I. Jo. 4, 16.

² Hierüber I 19.

³ I 20, besonders 1 ad 3.

Tätigkeit, insoferne sie in allen ihren objektiven Beziehungen betrachtet wird, reicht für den menschlichen Verstand die Liebe allein nicht aus. Die Betrachtung der Unebenheiten im Universum, insbesondere aber im menschlichen Dasein¹, nötigen, neben der Liebe auch andere Kräfte heranzuziehen, die wir insgesamt unter dem Begriffe der Gerechtigkeit zusammenfassen². Hierin erhalten wir einen Gesichtspunkt, unter dem wir die Beschlüsse Gottes als über jeden Voluntarismus und über jede reine Willkür erhabene Tatsachen betrachten können, wobei wir aber gemahnt werden, daß diese Gerechtigkeit nicht etwa durch Ansprüche des Geschöpfes, sondern rein nur durch Gottes Gesichtspunkte bestimmt wird³. Alles was durch die freie Tätigkeit Gottes gesetzt wird, ist ein Ausfluß seiner durch die Gerechtigkeit bestimmten Liebe. Gerade hiedurch erhält Gottes Tätigkeit den Charakter des Verborgenen, Unergründlichen. Wir vermögen nicht die Weltereignisse, wie auch unser eigenes Leben nach den partikulären Gesichtspunkten, Gründen und Gegebenheiten in ihrer vollen Wahrheit, Rechtheit und Gerechtigkeit vollkommen zu beurteilen. Eine richtige Abschätzung derselben ist bloß nach der Zweckbestimmung Gottes möglich, die seiner Vorsehung zugrunde liegt⁴. Da dieser universale, allumfassende Gesichtspunkt uns unbekannt ist und nur als väterliche Fürsorge in der Offenbarung vorgelegt wird, *erhält die gesamte Vorsehung Gottes den Charakter des Heiligen, des Verborgenen, des Unergründlichen*.

Bei der Forschung nach den Gründen der Beschlüsse Gottes finden wir Beruhigung in der Überlegung, daß bei unseren moralisch tadellosen Handlungen eine Tugendkraft allein nicht ausreicht, um sie makellos finden zu können. Es gehört dazu die Betätigung des ganzen Tugendorganismus, sodaß jede einzelne Kraft an der Rechtheit unserer Tätigkeit ihren entsprechenden, proportionierten Anteil hat. So muß es auch bei Gott sein. Für jede moralisch wertvolle Kraft finden wir in der Kraftfülle Gottes eine entsprechende *virtus exemplaris*⁵, sodaß in jedem partikularen Beschluß Gottes die bestimmende Kraft aller einzelnen Tugendweisen enthalten sein muß. Dies von seiten der *rationes significatae*. Von seiten der *res significata* aber wissen wir, daß die gleiche ungeteilte und unteilbare Kraftfülle Gottes sich betätigt,

¹ Vgl. I 20, 2-3 ; 23, 3 ad 1 und alles was sich auf die *praedestinatio* bezieht.

² Hierüber spricht Thomas I 21.

³ I 21 ad 3.

⁴ I 22.

⁵ I-II 61, 5.

so daß von beiden Gesichtspunkten aus die Heiligkeit der Beschlüsse und Werke Gottes als Reinheit und Makellosigkeit gewährleistet wird.

Von der positiven Seite aus betrachtet, bezeichnet die formale Heiligkeit als Eigenschaft Gottes *die absolute sittliche (von uns nach dieser Analogie aufgefaßte) Reinheit der nächsten Tätigkeitsprinzipien Gottes*, sei es nach Verstand und Willen, sei es nach den tugendhaften Ausrüstungen. Die Voraussetzung dieser Reinheit (*munditia*) ist die Kraftfülle, insoferne die genannten Prinzipien nicht bloß eine vollendete, sondern auch Gottes würdige Tätigkeit ermöglichen. Die Folge dieser formalen Gottesheiligkeit ist die erschütternde, Scheu erregende Verborgtheit, die das Gemüt zur keuschen Bewunderung und ehrfurchtsvollen Hingabe bewegt.

Die negative Seite der formalen Heiligkeit besteht in der Sündelosigkeit. Wenn Sünde aus der Kraftlosigkeit (*infirmitas*) des handelnden Prinzips entspringt, mithin entitativ eine Zusammensetzung aus Potenz und Akt voraussetzt, so kann diese Teilsicht der formalen Heiligkeit in Gott in einem ganz eminenten Sinne festgestellt werden als die wesentliche metaphysische Unfähigkeit zum Sündigen. Die tiefe Begründung des hl. Thomas ist I 63, 1 zu finden. Nicht nur die Kraftfülle Gottes verleiht seiner Tätigkeit die Fehlerlosigkeit, sondern insbesondere die Wesensverbindung derselben mit den Tätigkeitsnormen. « *Peccare nihil aliud est* », sagt Thomas a. a. O., « *quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere, sive accipiat peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis . . . Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur . . . Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest* ». So finden wir, *daß auch die negative Seite der formalen Heiligkeit, als Reinheit im Sinne der Sündelosigkeit (munditia), von der Kraftfülle Gottes bedingt und als subjektive Makel- und Fehlerlosigkeit gekennzeichnet ist.*

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ist der höchst charakteristische Zug der formalen Heiligkeit, als einer Eigenschaft Gottes im strengen Sinne, *die Reinheit, welche positiv die sittliche Gotteswürde, negativ die Fehler- und Makellosigkeit der Tätigkeit Gottes bezeichnet.* Hierin besteht die *ratio formalis incommunicabilis* dieser Art der Heiligkeit, die sie von allen andern Formen derselben unterscheidet. Alle andern Züge gehören zu diesem Begriff entweder als Voraussetzungen oder als Folgen. Zu den Voraussetzungen gehören das Sein (*esse*), die Vollkommenheit

(actus), die Einfachheit (als puritas actus) und die Kraftfülle (firmitas). Zu den Folgen oder Eigenschaften sind zu zählen die Verborgenheit oder Unbegreiflichkeit, wie auch der Scheu erregende Eindruck auf das Gemüt. Letzterer kommt bei Gott insbesondere in Betracht als heilige Gerechtigkeit, sofern er, wenn wir so sagen dürfen, von seiner unendlichen Würde und Erhabenheit ergriffen, dasjenige zu tun gewillt ist, was seiner Ehre angemessen ist. « Iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur »¹. Nach menschlichem Maßstabe nennen wir dies Ehrgefühl, das Bewußtsein des eigenen Wertes und dessen richtige Einschätzung für innere und äußere Beziehungen. Dies begründet das debitum morale als Zustand einer Form der Gerechtigkeit; subjektiv ist es eine « constans » und « perpetua voluntas reddendi cuique debitum secundum mensuram dignitatis agentis ». *Hierin besteht die heilige, reine Gerechtigkeit Gottes, und in diesem Sinne können wir von einer Verbundenheit, als von einem subjektiven Verhalten Gottes sprechen.*

Die letzten Sätze führen uns einerseits zur Analyse der objektiven Heiligkeit Gottes, andererseits aber zeigen sie den innigsten Zusammenhang zwischen formaler und objektiver Heiligkeit. Das principium quo vermögen wir ohne eine Objektbeziehung überhaupt nicht zu fassen oder zu bestimmen. In welchem Sinne Gott als Objekt heilig ist, werden wir im Folgenden untersuchen. Bisher hat es sich nur um die subjektiven Prinzipien gehandelt, die Gottes Natur in sich und in ihren nächsten Prinzipien rein und heilig gestalten. Das Wohlgeordnetsein Gottes als principium quo, allen anzustrebenden Gegenständen gegenüber, haben wir seine formale Heiligkeit, seine reine Rechtheit und Gerechtigkeit genannt. Wollen wir zwischen Rechtheit und Gerechtigkeit Gottes näher und genauer unterscheiden, so brauchen wir nur die Begriffe auf ihn zu übertragen, die Thomas von der iustitia gibt. Er spricht nach Aristoteles von einer iustitia metaphorica, welche die Rechtheit bezeichnet, und von einer iustitia in sensu proprio, welche die Gerechtigkeit im Sinne einer rechten Einstellung anderen gegenüber ausdrückt². Demnach setzen wir die Naturheiligkeit Gottes mit Gottes Rechtheit (als principium quo) gleich, sofern diese eine iustitia metaphorica bedeutet. Gegenstand derselben ist Gottes Wesen als höchstes Gut (summum bonum), das in sich und für sich angestrebt werden muß, als Fülle der Vollkommenheit in sich und auch als letzter

¹ I 21, 1 ad 3.

² So Verit. 28; I-II 113, 1 und an anderen zahlreichen Stellen.

Grund jeder anderen Güte und Vollkommenheit. Insofern Gott als principium quo so beschaffen ist, daß Er dieses höchste Gut und nur dieses wollen und lieben kann, schreiben wir ihm die Heiligkeit als Rechtheit im eigentlichen, die Gerechtigkeit im übertragenen Sinne zu¹. Betrachten wir aber die Heiligkeit, welche Gott auf Grund der freien Tätigkeit und ihrer Prinzipien zukommt, so können wir von der Gerechtigkeit Gottes im eigentlichen Sinne sprechen, mit der Einschränkung, die wir oben gemacht haben, daß nämlich nicht fremde Forderungen, sondern einzig und allein die Würde Gottes als maßgebende Norm für dieselbe gelten kann. Diese Gerechtigkeit Gottes können wir nach Analogie unserer iustitia generalis (legalis) auffassen, und daher setzen wir die oben beschriebene formale Heiligkeit Gottes mit seiner « iustitia legalis » gleich, deren Objekt Gottes Majestät und Herrscherrechte sind.

* * *

Daß die Heiligkeit im theologischen Sinne ein Seinsbegriff ist, unterliegt keinem Zweifel. In ihrer Anwendung auf Gott bestimmt sie allerdings nicht seine Wesenheit, wohl aber eine notwendige, mit dem Sein Gottes naturhaft verbundene Eigenschaft. Mag sie bloß das transzendente Wesen oder eine wirkliche Eigenschaft Gottes kennzeichnen, die Seinsgrundlage ist doch immer die gleiche: die Reinheit und die Festigkeit des göttlichen Seins. Beide Teilsichten vereinigen sich im Erst-Sein Gottes, sodaß die Heiligkeit an sich ein einfacher Begriff ist, den aber unser Verstand unbedingt zergliedern muß, um den überreichen Inhalt desselben leichter fassen zu können. Daher gehören die genannten Teilsichten zum Wesen der Heiligkeit. Die Verborgenheit ist demgegenüber nur für den geschaffenen Verstand in Betracht zu ziehen, für den die Heiligkeit Gottes durch dieselbe zuerst gekennzeichnet wird, und durch sie im Bewußtsein erhalten bleibt. Das ehrfurchtsvolle Verhalten, das die Heiligkeit Gottes notwendig erzeugt, ist als eine Wirkung derselben auf das Gemüt anzusehen. Dies ist eine allgemeine, sowohl auf Gott, als auch auf das Geschöpf sich erstreckende Erscheinung, wenn auch in verschiedener Form. Gott ist für sich nicht verborgen, aber die Ehrfurcht, sei es als Selbstbewußtsein (Ehrgefühl), sei es als zelus honoris proprii, als gottwürdiges Verhalten, gehört notwendig zum Sein Gottes. Für das Geschöpf ist Gott für immer verborgen, das ehrfurchtsvolle Verhalten aber äußert sich bei ihm in der Form dienender Verbundenheit.

(*Fortsetzung folgt.*)

¹ Über diese Sätze vgl. I 6; 19.

ANHANG.

Im Folgenden möchten wir in einigen Tabellen nach den S. 274, Anm. 1 angedeuteten Grundsätzen teils die Eigenschaften Gottes, von denen im Laufe unsrer Untersuchung die Rede war und zu welchen wir noch öfters zurückkehren werden, veranschaulichen (Tabelle B), teils aber das Gesagte (in den Tabellen A und C) zusammenfassen und auch die späteren Untersuchungen übersichtlich darstellen. Die lateinische Fassung wurde wegen der notwendigen Kürze gewählt.

Tabelle B ist nach den folgenden Grundsätzen zusammengestellt:

Esse transcendens Div., [Sanctitas (μυστήριον), res sacra], habitans in luce inaccessibili, menti humanae incomprehensibile, tamen aliquammodo (in analogia, in umbra) perceptibile et significabile:

I. per conceptus distinctos, sed simpliciter adaequatos atque aequivalentes et invicem inferentes in determinata significatione esse transcendentis Divini (quod ex se confuse, indeterminate et indistincte significat), partialiter et secundum formalem rationem designantes quasi rationes transcendentaliter essentiales, quarum utraque ex aequo infert totum (esse transc. Divinum), quod determinate solum ex alterutra includente aliam intelligi potest: in toto esse Div. exprimendo sunt aequae essentiales. *Communicatio idiomatum* (inter se et cum toto) *formalis*.

II. per conceptus adaequatos ratione totius, ut ad ipsum consequentes, eiusque transcendentiam sec. simplicem aequivalentiam exprimentes sub aliqua formalitate distincta ab aliis, indistincta a toto et in toto: ideo ratione huius confusionis et indistinctionis ad formalem convertentiam sumuntur, inter se autem solum materialiter et ratione totius commutari et communicari possunt. Proprietates esse transcendentalis Divini in sensu latiori.

III. per conceptus inadaequatos et sec. materialem tantum aequivalentiam cum toto significantes, inter se formaliter distinctos, inconvertibiles, incommutabiles et incommunicabiles et solum ex suo esse in toto et ratione totius materialiter convertibiles: proprietates esse transcendentis Divini in sensu stricto, sive absolutae sive relativae.

Den römischen Ziffern entsprechen in den Kolonnen der Tabelle jene Aussagen, die die Eigenschaften Gottes — nach den angegebenen Grundsätzen — im weitesten, weiteren und engern Sinne ausdrücken.

A.

imparticipata : ipsum esse per se subsistens Div. (firmum et mundum) : natura Div. sec. esse et agere.

Sanctitas { *ratione Div. naturae sec. processiones ad intra* : in Patre ut principio, in Filio ut accipiente, in Spiritu S. ut ab utroque procedente : sanctitas Personalis in Deo, eadem numero cum sanctitate naturae, distincta sec. relationes.

{ *ut communicata* { *ut primi doni*, ut principii donationis : Spiritus S., ut amor notionalis, sanctus sanctitate personali, qui in omni donatione ad extra datur : I. 38. a. 2.

ratione Div. Personae ut datae in processibus ad extra

sec. unionem substantialem : gratia unionis

ut esse donati ; ratione missionis

sanctitas Personalis Verbi ut principii quod essendi et operandi naturae hum. Christi
sanctitas relativa naturae hum. habitudine ad Verbum

ex in habitatione Div. personae (SS. Trinit.) : gratia habitualis

ex operatione (motu) Dei : gratia actualis

B.

I.

II.

Esse transcendens Divinum : Deus
in se « ut qui est »

esse per se subsistens ; ratione actus II. ; esse irreceptum : Subsistentia

sec. munditiam ; actus purus ; Puritas

sec. firmitatem

essendi : Necessitas

indivisionis : Unitas

sec. exclusionem compositionis : ens simplicissimum ; Simplicitas
sec. exclusionem omnis potentialitatis : ens perfectissimum ; Perfectio

in se : ens absolutum ; Transcendentia
cum exclusionem ordinis ad aliud : Independentia

in se indistincte : Unicitas
distincte ab aliis

in essendo, in ordine statico : Improductibilitas

ut ratio sui actus II. : Aseitas

in processionibus ; in ordine dinamico : Vita

ens im participatum ; ratione actus I. (essentiae, naturae) : Substantia

ut ratio sui proprii actus I. : Maiestas

excludendo omnem mensuram : Infinitas
quoad permanentiam : Invariabilitas

III.

{	in se : Supersubsistentia	sec. incommixtibilitatem cum aliis :	quoad esse : Supersubstantialitas
			quoad cognoscibilitatem : Incomprehensibilitas
{	in se : Summum ens	ut ratio omnis perfectionis : Bonitas	sec. communicabilitatem ad intra : Foecunditas
			sec. participabilitatem ad extra : Virtus, Potentia
{	quoad actum II. ultimum : Existentia	quoad actum II. perseitatis : Subsistentia	absoluta
			relativa

{ respectu non-entis (nihil = tenebrarum = mortis) : Lux, Vita

{ respectu entis participati, sec. dignitatem principii : {
Maiestas
Dominatio

{ per modum principii quo, naturae, essentiae metaphysice sumptae (ut est radix existentiae aliarumque rationum particularium) : Essentia, Natura naturans

{ per modum principii quod : Personalitas {
absoluti : Deus
relativi : Pater, Filius, Spiritus S.

{	sec. ordinabilitatem in eodem esse	{	per modum obiecti	confirmabilis : Veritas I. obiectiva
				appetibilis : Summum Bonum propter se volitum.
		{	per modum principii	quo, unionis { Intellectus Voluntas
				quod, productionis { sec. processionem intellectus : Pater sec. processionem voluntatis : Spirantes

{	sec. unionem in esse II. actionis (et mediate in esse transcendententi)	{	absque productione	{	veritas formalis, Sanctitas obiectiva	sec. simplicem adaequationem : Sapientia, Scientia, Ars
						sec. principia universalia : lex aeterna ; iustitia legalis ; Pax ; Sanctitas obiectiva
						sec. conformitatem cum Voluntate : Iustitia
						sec. ordinationem in concreto : Pietas Misericordia { in intentione : Prudentia, Providentia (Praedestinatio) in executione : Activitas ; Creator, Conservator, Gubernator
{		{	cum productione	{	bonitas formalis, Sanctitas formalis	sec. simplicem motum voluntatis : Amor, Caritas
						sec. alias rationes : virtutes morales exemplares
{	quoad circumscriptionem	{	in se : Immensitas	{	respectu aliorum : Ubiquitas	
{	quoad repraesentationem	{	mentalem : Incomprehensibilitas	{	in significando : Ineffabilitas	

{ in esse et agere excludendo motum : Immutabilitas

{ quoad durationem : Aeternitas

Sanctitas Dei	{	sec. rationes essendi et unitatis	{	ex firmitate : ut esse per se subsistens
	{	ut obiectum : sanctitas obiectiva		
			{	ut actus II. essendi secundum obiectum : sanctitas formalis
{	sec. rationes (principia) agendi, Summi Boni, Primae Veritatis			
		{	sec. rationem munditiae : ut est Summum Bonum propter se diligendum et omnia in Ipso et propter Ipsum : principium sanctitatis formalis	
{	supremae auctoritatis, Maiestatis Div. disponentis, ordinantis, praecipientis: principium sanctitatis obiectivae			
		{	supremi domini ut dispensantis de rebus ; ut ultimi finis ad quem omnia ordinari debent : princ. iustitiae	
{	iustitia Dei in se ; sec. amorem Summi Boni, sec. exigentias munditiae			
		{	iustitia legalis Dei per respectum ad alia a se ; sec exigentias sanctitatis obiectivae ratione firmitatis : sec. legem aeternam universalem et in concreto, sec. decreta	