Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 18 (1940)

Artikel: Aufbau des thomistischen Gottesbegriffes
Autor: Horváth, Alexander
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762433

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 29.07.2025

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

Aufbau des thomistischen Gottesbegriffes.

Von Dr. Alexander HORVÁTH O. P.

I. Theologie und Gottesbegriff.

1. Bedeutung des Gottesbegriffes für Philosophie und Theologie.

Das ewige Problem des Menschen und der Menschheit ist der Gottesbegriff. Das ganze Gewicht der menschlichen Natur treibt den Einzelnen und die Gesamtheit zu einem überirdischen, ja überweltlichen Wesen hin ; die natürlichen Neigungen des Verstandes und des Willens tragen und drängen das vernünftige Geschöpf auf einen Mittelpunkt, in dem es den Abschluß seines Suchens und Ruhe für sein Sehnen findet. Der Ausgangspunkt dieses Suchens und Sehnens ist eindeutig bestimmbar. Thomas nennt ihn den Glückseligkeitstrieb [1]. Aber der Weg zum Ziel ist nicht so einfach zu bestimmen, da er ebenso mannigfach sein kann wie die Menschen oder die Menschentypen verschieden sind. Deshalb sagt Thomas [2] — und die Erfahrung steht ganz auf seiner Seite —, daß zur richtigen Erkenntnis Gottes bloß wenige, nach langer Zeit und durch mannigfache Irrtümer oder unter Beimischung derselben gelangen. Dieser Zustand wird durch Xenophanes sehr anschaulich geschildert. « Die Aethiopier », meint er, « behaupten, ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker, blauäugig und blondhaarig. Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade das Aussehen hätte » [3]. Die Zerrissenheit der Menschheit und

[1] « Cognitio exsistendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse ». Ver. X 12 ad 1 ; vgl. auch S. Th. I 2, 1 ad 1, wo das desiderum beatitudinis als Ursprung der natürlichen Gotteserkenntnis bezeichnet wird.

[2] I 1, 1.

[3] *H. Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker, 3. Aufl., Berlin 1912, Bd. 1, S. 60 f.

die Verworrenheit der Anschauungen könnte kaum besser veranschaulicht werden.

Die Natur treibt uns zur Gestaltung eines klaren, faßbaren Gottesbegriffes. Die verschiedenen Wege des menschlichen Denkens und Meinens, gepaart mit der mannigfachen Einstellung des affektiven Lebens, führen von der Einheit, Bestimmtheit und Reinheit des Gottesbegriffes zu den allergrößten Abwegigkeiten. Muß man nun alle diese Erscheinungen achten und ehren und sich mit der Tatsache der Verwirrung abfinden ? Dies dürfte zutreffen, wenn die Hilfe von oben, von der einen unteilbaren Lichtquelle, nicht käme oder nicht kommen könnte. Wir denken an die Offenbarung, die der Aquinate hierfür als einfachhin notwendig erachtet, damit die Menschheit aus dem Elende dieser krankhaften Zerrissenheit gerettet und zum richtigen Gegenstand ihres Sehnens geführt werde [1]. Allein das Heilmittel erweist sich als wirkungslos. Die Tatsache der Offenbarung kann dem Zwiste der menschlichen Meinungen ebenso ausgesetzt sein, wie jedes andere Ereignis. Und selbst wenn man an ihr festhält, kann man über die Bedeutung derselben verschiedenartig denken, wie wir dies bei denen beobachten, welche die Heiligen Schriften kennen und anerkennen. Das Verbot Gottes : Non habebis deos alienos coram me [2], gilt für alle Zeiten und für alle Formen der Bildung und Gestaltung fremder Götter ; das Gemütsleben vermag den Begriff des wahren Gottes bis zur Unkenntlichkeit zu verunstalten. Trotz aller Offenbarung kann man einen nach eigenem Gutdünken geformten Gott im Herzen tragen.

Aus diesem Grunde war zu allen Zeiten die sicherste Probe für den Wert eines *philosophischen Systems* die Art und Weise, wie es seinen Gottesbegriff gestaltete. In irgendeiner Weise, bejahend oder verneinend, ehrfürchtig oder spottend, muß der denkende Mensch zu diesem Problem Stellung nehmen. Da der Gottesbegriff andererseits die Synthese aller Anschauungen bildet, die die Philosophie als festen wissenschaftlichen Bestand besitzt, so muß auch der Wert ihrer Analyse in der Synthese zum Vorschein kommen. Ein Gottesbegriff, in dem die ganze Überweltlichkeit und Majestät Gottes nicht zum Ausdruck gelangt, kann nur falsche, ungenügende Voraussetzungen zur Grundlage haben. Deshalb sind materialistische und pantheistische Gottesbegriffe unbrauchbar und wertlos, und führen den Verstand und das

[1] I 1, 1.
[2] Exod. 20, 3.

Gemüt nicht zu jenem Ruhepunkt, nach dem sie sich naturgemäß sehnen und streben.

Es ist aber auch für theologische Systeme, die durch die Offenbarung gebunden und bestimmt sind, immer eine ganz besonders harte Aufgabe gewesen, ihren Gottesbegriff richtig zu gestalten. Der synthetische Charakter des Gottesbegriffes, sowie dessen Abhängigkeit von den Einzeluntersuchungen fällt hier noch mehr auf als in der Philosophie. Darum sehen wir, daß *die Unterschiede der theologischen Systeme auf den Aufbau und die Gestaltung ihres Gottesbegriffes zurückzuführen sind bzw. in ihm sich offenbaren.* Daher ist es von ganz besonderem Interesse zu verfolgen, wie der hl. Thomas dieses Werk in Angriff genommen und zur Vollendung geführt hat; denn hieraus erklären sich die Unterschiede seiner von anderen Systemen abweichenden theologischen Folgerungen.

Dem Gottesbegriffe kommt selbst in der repräsentativen Ordnung kein bloß objektives Sein zu. Er lebt in der Seele der einzelnen Menschen. Die Klärung oder die Verdunkelung und Vernebelung desselben hängt daher nicht bloß vom objektiven Gehalte, sondern auch von der gesamten intellektuellen und affektiven Umgebung und Einstellung ab. Selbst der reinste Inhalt wird von diesem subjektiven Bestand beeinflußt und erfährt eine Änderung, eine ganz eigene Formung und Färbung, die von den Feststellungen des Xenophanes nicht gar zu weit absteht. Darum erweisen sich für den hl. Thomas zur Reinerhaltung des Gottesbegriffes die Gaben des Heiligen Geistes als notwendig; denn sie allein vermögen das gläubige Gemüt vor irrtümlicher Auffassung oder vor unwürdigen Vorstellungen zu schützen.

2. Ursachen und Heilmittel der Differenzierung.

Die Differenzierung des Gottesbegriffes ist demnach unvermeidlich; nur die Ausdehnung und der Grad derselben läßt sich durch objektive Mittel regeln. Bleibt der menschliche Verstand sich selbst überlassen, so ist eine Verschiedenheit, selbst in wesentlichen Zügen, unausbleiblich. Gott ist und bleibt der Gegenstand des natürlichen Glückseligkeitstriebes; deshalb ist der Verstand den Schwankungen des affektiven Lebens ausgesetzt. *Nur die völlig «heile» und gesunde menschliche Natur wäre imstande, einen reinen Gottesbegriff zu gestalten. Nur sie wäre im Besitze einer wirklich vollgültigen Philosophia perennis, die die Wahrheit in ihrer reinen, unverdorbenen und von den Irreführungen*

des affektiven Lebens freien Gestalt vorlegen würde. Daß die menschliche Natur, so wie sie uns bekannt ist, dazu nicht imstande ist, steht außer Zweifel. Nicht nur der Mangel an Ordnung und Unterordnung der einzelnen Fähigkeiten ist Tatsache, sondern auch der positive Kampf unter ihnen. Daraus folgt die Zerrissenheit in den Gotteserkenntnissen und die Unmöglichkeit, mit menschlicher Auktorität und mit menschlichen Mitteln Einmütigkeit herzustellen. Dort, wo exoterisch irgendein Zwang geltend gemacht wurde, entstand die esoterische Überzeugung und die individuelle Meinungsverschiedenheit als notwendige Reaktion. Solange die genannte Unordnung der menschlichen Natur besteht, wird das affektive Leben seine eigenen Forderungen in der Form eines unbändigen Freiheitsdranges zur Geltung bringen und sich selbst gegenüber der Offenbarung ebenso einstellen, wie es sich anderen Vorschriften und Bestimmungen gegenüber nach Belieben ablehnend oder zustimmend verhält. Daher erreicht die Offenbarung ihren Zweck nur durch die *Heilung der menschlichen Natur.* Den niedrigsten Grad derselben stellt die Eingießung des Glaubens dar, wodurch Verstand und Wille die Geneigtheit erlangen, die offenbarende Stimme Gottes zu vernehmen, anzunehmen und sich derselben zu unterwerfen. Zur Sicherstellung und zur Festigkeit des Glaubens ist indes die völlige Heilung des Menschen nötig, welche durch die heiligmachende Gnade und durch ihre Begleiterinnen, die Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes, verwirklicht wird. Nur unter solchen Voraussetzungen können wesentliche Differenzierungen des Gottesbegriffes vermieden werden.

Im Rahmen der also geläuterten und geheilten menschlichen Natur bewegt sich die sacra doctrina, von der S. Thomas spricht, als *theologia perennis. Sie ist ein Werk des durch die Gaben des Heiligen Geistes geläuterten gläubigen Gemütes.* Nicht Menschensinn und menschliches Meinen sind hierbei entscheidend, sondern die Erleuchtung und der Antrieb des Geistes Gottes [1]. Dies ist die persönliche Theologie der

[1] I 1, 6 ad 3 : « Cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, *dupliciter* sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare *uno modo* per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his, quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur. Unde et in 10 Eth. (c. 5 parum ante fi. et l. 3 c. 4) dicitur, quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. *Alio modo* per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset iudicare de actibus virtutum, etiamsi virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quae ponitur donum Spiritus Sanctus, secundum illud I. Cor. 2 : « Spiritualis homo judicat omnia » etc. Et Dion. c. 2 de div. nom. (par. I, lect. 4)

Erlösten und Begnadigten, die auf der individuellen Synthese der Einzelnen aufgebaut ist und alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumt, die einer vollen Hingabe an Gott im Wege stehen [1]. Diese Einstellung des gläubigen Gemütes nennt der hl. Thomas eine *passive*, wenn sie auch eine hervorragende Tätigkeit in sich schließt und nur mit Rücksicht auf das äußere Prinzip der Synthese passiv genannt werden kann.

Es gibt indessen auch eine *aktive* Einstellung der Offenbarung gegenüber. Die Synthese wird allein durch die Kräfte der menschlichen Vernunft vorgenommen. Üben hierbei letztere die Vorherrschaft aus, sodaß die Offenbarung bloß die Materie, den Stoff für menschliche Folgerungen bietet, so haben wir keine Theologie im eigentlichen Sinne mit feststehender realer Wahrheit vor uns, sondern eine Häufung von logisch wohlgeordneten Sätzen, die weder in der natürlichen, noch in der geoffenbarten übernatürlichen Realität verankert sind. Dies ist die *profane Theologie*, vor welcher die Offenbarung den gleichen Wert hat wie jedes andere menschliche Produkt. Ist aber das Gegenteil der Fall, d. h. übernimmt die Offenbarung die formell führende Rolle, und vertritt die Vernunft mit ihrem gesamten Apparat nur die Stelle des Künstlers, der das Göttliche menschlich gestaltet und die darin enthaltenen Werte in neuer Form, in neuer Beleuchtung zum Vorschein bringt, so entsteht *die sacra doctrina als ein Erzeugnis des aktiven menschlichen Geistes*. Dies ist die Theologie der Summa des Aquinaten, deren Eigenart im Vergleich zu anderen Versuchen so hervortritt, daß wir mit Recht von einem theologischen System reden, welches *als solches* von den übrigen wesentlich verschieden ist. Alle theologischen Systeme kommen darin überein, daß sie die formell-prinzipielle Leitung der Offenbarung anerkennen. Die Erkenntnismittel indessen, mit denen sie an die Offenbarung herantreten und sie zu rechtfertigen, ihren Inhalt klarzustellen suchen, können, je nach der Tragweite der philo-

dicit : Hierotheus doctus est non solum discens sed et patiens divina. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur : licet eius principia e revelatione habeantur ».

[1] Diese Rolle der Führung des Heiligen Geistes beschreibt der hl. Thomas am besten bei der Gabe des Verstandes II-II 8, 2 : « inquantum homo intelligit, quod propter ea, quae exterius apparent, non est recedendum ab his quae sunt fidei ». Die äußere Umgebung, von der hier die Rede ist, bedeutet sämtliche der Wahrheit feindlichen Faktoren von seiten des Verstandes und von seiten des affektiven Lebens.

sophischen Synthese, wesentlich verschieden sein [1]. Je weiter man sich von der Philosophia perennis entfernt und sich eine individuell gefärbte Weltanschauung bildet, umso mehr wächst die Gefahr, daß die Offenbarung, welche sich an das allgemein Menschliche anlehnt, nicht in ihrer Reinheit entwickelt werde [2].

3. Verhältnis der Theologie zum Glauben und Wissen.

Wie sich die Philosophie des Aquinaten zur Philosophia perennis verhält, können wir für den Augenblick nicht untersuchen. Die Kirche räumt ihr einen Vorrang vor anderen Systemen der Weltweisheit ein. Diese Tatsache genügt als Voraussetzung für eine theologische Untersuchung, die die Eigenart des thomistischen Gottesbegriffes darstellen will. Das Programm des hl. Thomas ist überaus durchsichtig und klar. Er will in der Theologie einer ganz bestimmten philosophischen Synthese zum Recht verhelfen. Dies leuchtet schon ein aus der Art und Weise, wie er den wissenschaftlichen Charakter der Theologie bestimmt. Die Prinzipien der Theologie sind ähnliche Gegebenheiten für eine höhere wissenschaftliche Ordnung, wie die der Sinnenwelt für die gewöhnliche Wissens-Synthese. Die Verankerung beider Bestände in den ewigen Wahrheiten, im objektiven Sein, in den göttlichen Ideen,

[1] Demnach erhalten wir die folgenden Gesichtspunkte, nach welchen wir von einer Theologia formalis reden können:

- Theologia
  - experimentalis, affectiva, ex inspiratione S. Spiritus (per dona): Mystica formalis (cf. I 1, 6 ad 3)
  - rationalis seu scientifica
    - scientifica in sensu lato; Theologia sensus communis Christiani: Theologia perennis
    - scientifica in sensu stricto, seu systematica
      - sec. rationes entis participati: Scholastica.
      - sec. rationes esse per se subsistentis: Mystica scientifica.

[2] Schon die unter dem Sammelnamen der Scholastik zusammengefaßten Systeme erweisen sich als verschiedenartig geeignet, um an die Offenbarung herantreten zu können. Wie viele Folgerungen müssen als falsch, unsicher und gefährlich usw. zurückgewiesen werden, bloß wegen der philosophischen Grundlage! Umsomehr gilt dies von den philosophischen Systemen, welche die philosophia perennis prinzipiell mißachten und ihre Aufgabe darin erblicken, dieselbe einfachhin zu verwerfen. Deshalb mißlang naturgemäß bisher jeder Versuch, eine Theologie mit Hilfe von Hegel, Kant usw., ja selbst von Descartes zu konstruieren.

ist der gemeinsame Zug und die gemeinsame Forderung für den Wert beider. In bezug auf die führende Rolle besteht indes ein wesentlicher Unterschied. Die Vernunft vermag aus der Sinnenwelt ihre Richtlinien aus eigener Einsicht so zu gestalten, daß eine weitere direkte Rücksichtnahme auf die Ideen, auf das Wissen Gottes gar nicht nötig ist. Das *natürliche Wissen* ist ein selbständiges Gebiet, das keine andere Abgrenzung und Wertung erheischt oder zuläßt, als jene durch die Sinnenwelt. In ihr, in ihren inneren und äußeren prinzipiellen Zusammenhängen, die der Verstand aus eigener Kraft herauszuholen und zu bearbeiten vermag, findet er sowohl den gesamten Stoff (obiectum materiale) als auch die prinzipielle Ausrüstung (obiectum formale quo), die zur näheren Gestaltung der einzelnen Wissensgebiete (obiectum formale quod) erfordert ist.

Die direkte Verbindung jeder einzelnen Wahrheit mit den ersterkannten Prinzipien ist einwandfrei sichergestellt. Eine weitere Verbindung mit dem Wissen Gottes, eine Weiterleitung zu den ewigen Ideen ist zur Vollständigkeit des menschlichen Wissens nicht erfordert. Die Selbständigkeit des natürlichen Wissens ist demnach eine vollendete. In sich klare Urkenntnisse bilden seinen Schutzwall; die Sinnenwelt als Seinsvertreterin (terminus connotatus) der göttlichen Ideen tritt für die Realität der erkannten Wahrheiten ein; die subjektive Ausrüstung des Verstandes nach logischen Schemen stellt die Richtigkeit des wissenschaftlichen Vorganges sicher. Die Berührung mit dem göttlichen Wissen ist eine mittelbare. Die unmittelbare Abhängigkeit der Sinnenwelt von Gott, als schaffendem und gestaltendem Künstler [1], bringt auch die Abhängigkeit des Verstandes mit sich, also den Hinweis aller objektiven Werte auf die Ideen Gottes [2].

Ganz anders aber verhält es sich mit der *Theologie*. Ihre Selbständigkeit im Bereiche der menschlichen Wissenschaften ist bloß eine relative. Das wissenschaftliche Rüstzeug ist dasselbe wie bei den übrigen Wissenszweigen. Die logischen Schemen und die aus den

[1] I 14, 8.

[2] Hieraus erklärt es sich, daß der Glaube das natürliche Wissen nur nach *einfacher* Unterordnung beeinflussen kann. Dies besagt, daß, da die Glaubenswahrheiten für das gläubige Gemüt feste Bestände bilden, wenigstens die Forderung gestellt werden müsse, Natur und Übernatur in Einklang zu bringen und daß, im Falle eines Widerspruches, die natürliche Erkenntnis auf ihre Grundlage und Haltbarkeit hin zu untersuchen ist. Eine *artbestimmende* Unterordnung (subalternatio) ist einfachhin ausgeschlossen, da dieselbe die spezifische Eigenart des natürlichen Wissens vollständig aufheben würde.

natürlichen Wissenschaften geschöpften Erkenntnisse behalten ihren vollen Wert; nur besitzen sie nicht die Kraft, die reale Wahrheit der wirklich theologischen Erkenntnisse sicherzustellen. Die Offenbarung, die in der Theologie eine ähnliche Stelle vertritt wie die Sinnenwelt in den natürlichen Wissenschaften, und durch die die reale Wahrheit aller Erkenntnisse gewährleistet wird, ist dem Verstande nicht so zugänglich wie die Sinnenwelt. Die Vernunft vermag aus eigener Kraft mit der Offenbarung nichts anzufangen, da diese eine für die menschlichen Begriffe ganz fremde Welt darstellt. An eine formelle Rechtfertigung derselben ist nicht zu denken. Die inneren Gesetze dieser Welt, ihre leitenden Grundsätze können durch die abstraktive Tätigkeit des Verstandes nicht herausgeholt und für die eigene Einsicht nicht gestaltet werden. Wird die Erkenntnis aus der Sinnenwelt durch das Gesetz « von der Wirkung zur Ursache » regiert, und erhält der ganze wissenschaftliche Vorgang hierdurch ein eigenes Gepräge [1], so herrscht in der Offenbarung das umgekehrte Verhältnis « von dem Urgrunde zu den Wirkungen » [2]. *Es ist somit die Offenbarung die idealste Ergänzung der natürlichen Erkenntnis. Der Verstand wird durch dieselbe zu einer Höhe erhoben, die er aus eigenen Kräften nicht zu ersteigen vermag.* Denn der Gipfelpunkt jedes menschlichen Sehnens ist die Erkenntnis des Seinsgrundes in sich selbst, um daraus auch das Wissen um die ungelösten und unlösbaren Probleme der Welt zu schöpfen.

Die Offenbarung vermittelt nun allerdings eine Erkenntnis des Seinsgrundes in sich, jedoch nicht seiner ureigenen Form nach (secundum propriam speciem), sondern in einer Weise, die der Fassung der menschlichen Begriffe entspricht. Bei dieser Gestaltung des Unfaßbaren spielen die Begriffe eine bloß materielle Rolle, ähnlich wie der Stoff in der Hand des Künstlers als Träger höherer Ideen dient. Die Form, der Vorstellungsgegenstand ist der Seinsgrund selbst (veritas prima), bei dessen Erfassung der Verstand entweder in scheuer Ehrfurcht stehen bleibt oder mit spöttischer Verachtung die eigenen, durch die Sinnenwelt eng gezogenen Wege weitergeht [3]. Mit anderen Worten: die Offenbarung verspricht zwar als Lohn den vollen Besitz und Genuß

[1] Die natürliche Weltordnung ist deshalb immer beschränkt. Die Sinnenwelt schließt nicht alle Seinsbeziehungen in sich und so vermag sie nur sehr selten zu vollständig abgeschlossenen Antworten zu führen.

[2] Aus diesem Grunde tritt die « doctrina sacra » mit den Ansprüchen einer « Weisheit » auf. I 1, 6.

[3] II-II 1, 2.

des Seinsgrundes in einem überirdischen Leben, einem Leben nach göttlichem Maßstab, vermittelt aber hienieden dessen Kenntnis nicht auf Grund wissenschaftlicher Einsicht, sondern nur gestützt auf die Annahme im Glauben.

Diese Annahme im Glauben kann vernünftig erscheinen, sie kann sogar als eine strenge, sittliche Pflicht für jenen sich darstellen, an den das Wort des sich offenbarenden Gottes gelangt. Steht die Tatsache der Offenbarung fest, so ist der Wert der in ihr enthaltenen Wahrheiten keineswegs geringer als der aus eigener Einsicht geschöpften Kenntnisse [1]. Darum treten die geoffenbarten Wahrheiten mit Ansprüchen auf, die eine Synthese der übrigen Kenntnisse im Einklang mit dem Wahrheitsgehalte des Glaubens fordern. *Als eine direkt von Gott sichergestellte Erkenntnis bleibt daher der Glaube, wenn er einmal zur Überzeugung geworden ist, im Menschengeiste durchaus nicht unfruchtbar.* Sowohl der ganze Glaubensinhalt, als auch die einzelnen Glaubenserkenntnisse verhalten sich wie Prinzipien, und zwar aus einem doppelten Grunde.

Sie sind zunächst *Urerkenntnisse, die aus einer anderen Quelle, aus anderen Grundwahrheiten nicht abgeleitet werden können.* Sie lassen in ihrer Ebene eine Begründung ebensowenig (richtiger: nicht im gleichen Sinne) zu wie die natürlichen Prinzipien. Man kann sie verteidigen, ihren Wert gegen Abwertungsbestrebungen oder gegen Ablehnungsversuche darlegen ; da aber beide Gruppen von Prinzipien aus ersten, unantastbaren Erkenntnisquellen stammen, vermögen wir sie in sich selbst nicht zu rechtfertigen. Nur direkte Annahme, unmittelbare Überzeugung kann hier stattfinden, sodaß sie in unserem Geistesleben nur als Ausgangspunkt auftreten können. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Prinzipienordnungen besteht jedoch darin, daß das Festhalten der natürlichen Erkenntnisse auf unabweisbarer Einsicht beruht, während die Annahme des Glaubensgegenstandes rein durch die willige Anerkennung der Auktorität Gottes geschieht. Letztere stützt sich auf die Überzeugung, daß das geoffenbarte Wort Gottes, als Ausfluß der klarsten, unfehlbaren Erkenntnis Gottes, für die rein menschliche Einsicht unzugänglich ist. Der Glaube bietet dem menschlichen Verstand Erkenntnisse, die direkt im Wissen Gottes und nur in ihm verankert sind, für welche daher außer der vollen, unfehlbaren und unmittelbaren Erkenntnis des Seinsurgrundes selbst keine andere Gewähr gesucht werden kann [2].

[1] Vgl. Divus Thomas 17 (1939) 405.

[2] In dieser Beziehung sind die Glaubenswahrheiten ähnliche « termini connotati » der göttlichen Ideen wie die Sinnenwelt.

Diese unmittelbare Kenntnis wird durch menschliche Begriffe weitergeleitet. Hierdurch ist die *zweite Funktion der Glaubenswahrheiten* als Prinzipien bedingt: sie können den Ursprung weiterer Erkenntnisse bilden. Prinzip in diesem Sinne ist gleichbedeutend mit Norm, Richtlinie, die sich zweifach auswirken kann. Entweder ist sie bloße *Hüterin* des wissenschaftlichen Vorganges, ohne die Erkennbarkeit der Gegenstände wesentlich zu beeinflussen, wobei die eigenen Erkenntnisgründe unangetastet bleiben. Die Richtlinie übt ihren Einfluß einfach unterordnend aus (per modum subordinationis) und spielt die Rolle eines bewußten oder unterbewußten Erstbewegers. Auf diese Weise beherrschen die natürlichen Urkenntnisse das gesamte menschliche Wissen, und in dieser Form vermag der Glaube die natürlichen Wissenszweige zu beeinflussen [1]. Die zweite Form der Beeinflussung einzelner Erkenntnisse durch die genannte Richtlinie besteht in der *Entwicklung* ihres allgemeinen Wahrheitsgehaltes, in der Zergliederung ihrer Ganzheit, in der Ausdehnung ihrer Wirkkraft auf Einzelerkenntnisse. *Hängt im ersten Falle das Sein der Erkenntnis von der Richtlinie ab, so richtet sich im zweiten Falle die Qualität, die Art (species) der erkannten Gegenstände nach den Urkenntnissen.* Die Eignung der Urkenntnisse für eine derartige Entwicklung und Zergliederung wird Virtualität genannt, weil hierdurch ihre führende Kraft auf dem Erkenntnisgebiete zu den einzelnen Gegenständen weitergeleitet wird [2]. Für eine derartige führende Rolle sind die Glaubenswahrheiten deshalb geeignet, weil der geoffenbarte übernatürliche Inhalt unter der Hülle menschlicher Begriffe erscheint und so durch diese weiter entwickelt und zergliedert werden kann. Hier kommt die Eigenart der Theologie des Aquinaten zum Vorschein. Menschliche Begriffe können verschiedenartig gestaltet werden. Je nach der Synthese ist ihr Inhalt mehr oder weniger reich und ergiebig. Es kommt in ihnen bald dieser, bald jener Zug mehr zum Vorschein, während andere Züge verdunkelt werden. Hieraus entstehen die philosophischen Systeme und schließlich die einzelnen Weltanschauungen, je nachdem die gestaltende Kraft der Erkenntnisse verschiedenartig benützt und in Anwendung gebracht wird.

[1] I 1, 6.

[2] Nach dieser objektiven Virtualität (dem keimhaften Einschluß weiterer Erkenntnisse) sprechen wir von « scibile » und « revelabile », je nachdem eine Urkenntnis den Keim wissenschaftlicher Kenntnisse bildet, oder dazu geeignet ist, das in Gott Verborgene durch die Tätigkeit des menschlichen Verstandes näher zu offenbaren.

Die natürliche Erkenntnis, mit deren Hilfe der Aquinate den Sinn der Offenbarung festzustellen und weiterzuentwickeln sucht, *gehört durchwegs zu den Ergebnissen einer Seinsphilosophie.* Die sinnenfällige Wirklichkeit bildet nicht bloß die einzige Grundlage für alle menschlichen Seinsbegriffe, sondern sie ist auch der ausschließliche Probierstein für die Beurteilung des Wertes und der Ausdehnung derselben. Eine solche Umschreibung der Leistungsfähigkeit menschlicher Erkenntnis ist nur dem Thomismus eigen [1]. Deshalb unterscheidet sich die thomistische Theologie von jeder andern sowohl der Methode, als auch den dinglichen Folgerungen nach. Bezüglich der *Methode* verlangt der Aquinate für die Theologie eine ähnliche Verankerung im geoffenbarten Sein, wie sie die natürliche Erkenntnis in der Sinnenwelt hat. Darum verstehen wir, daß seine theologischen Folgerungen durchgängig einen Abglanz und eine völlig zuverlässige Entwicklung der Offenbarung Gottes bilden. Ja, er geht noch einen Schritt weiter. Die Theologie ist nicht bloß in der Offenbarung, sondern auch in den natürlichen Erkenntnissen verankert. *Deshalb sucht der hl. Thomas für alle seine theologischen Anschauungen eine Seinsgrundlage in der Natur. Nur dasjenige, was in der Natur festbegründet ist, dient ihm als Vorbild und als Analogie.* Nur an solchen Beständen nimmt er seine Analyse und seine negative Abstraktion vor, und nur solche Gestaltungen scheinen ihm geeignet, das geoffenbarte Sein richtig zu erraten und dem menschlichen Verständnisse näher zu bringen. Die Gefahr des Nominalismus, des Idealismus, wie auch der voluntaristischen Willkür ist dadurch völlig gebannt.

Gehen wir zum *Inhaltlichen* über. Gerade dadurch, daß alle Begriffe des Aquinaten dem proportionierten Gegenstande des Verstandes auf Grund der eigenen abstraktiven Tätigkeit entnommen sind, besteht die Möglichkeit, der Offenbarung eine allseits menschlich faßbare Gestaltung und Entwicklung zu verleihen. Die Sinnenwelt ist mit dem Sein Gottes nach allen Arten der äußern Ursächlichkeit verbunden, und deshalb ein wenn auch unvollkommenes Abbild (vestigium) Gottes. Daher ist sie zur Deutung des Seins Gottes geeignet. Diese Eignung wird umso geringer, je tiefer man in das Sein Gottes eindringen will. Ist das sinnenfällig Seiende schon ein bloß unvollkommenes Abbild seiner transzendenten Ursache, so ist seine führende und leuchtende Kraft

[1] Vgl. *A. Horváth,* La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino, Torino 1932, I 317.

noch geringer und schwächer, wenn es sich um das ganz verborgene, durch die Ursächlichkeit nicht offenbare Sein Gottes handelt. Ganz wirkungslos und ohnmächtig bleibt indessen auch da die Sinnenwelt nicht. Sie vermag uns zwar über das ureigene, verborgene Sein Gottes keinen Aufschluß zu geben ; aber, wenn wir darüber auf einem andern Wege unterrichtet sind, kann sie uns bei der Deutung desselben behilflich sein und das Verständnis dieser übernatürlichen Welt in schwachen Umrissen, silhouettartig vermitteln. *Je mehr man also in der Theologie an ein von Gott direkt abhängiges Seiendes anknüpft, um so mehr Gewähr haben wir, daß die theologische Erklärung, Deutung und Entwicklung der Offenbarung die Gedanken Gottes selbst, nicht aber den Menschensinn wiedergibt.*

Unter dieser Voraussetzung geht der hl. Thomas zuversichtlich ans Werk. Die Theologie ist für ihn eine Wissenschaft, da der ganze Vorgang der Erfassung, der Deutung und der Entwicklung der Offenbarung den gleichen logischen Gesetzen unterworfen ist wie in den natürlichen Wissenschaften. Inhaltlich vermögen wir mit wissenschaftlich feststehenden Mitteln an die Offenbarung heranzutreten, sodaß der Vorgang auch unter diesem Gesichtspunkte der gewöhnlichen wissenschaftlichen Kontrolle unterworfen ist. Nichts fehlt demnach der Theologie von dem, was in den übrigen Wissenszweigen zur strengen Wissenschaftlichkeit erfordert ist. Nur eines vermag die Theologie kraft ihrer ausschließlich wissenschaftlichen Ausrüstung nicht zu bieten : reale, in der Wirklichkeit verankerte Wahrheit [1]. Dies hängt einzig und allein von ihren Prinzipien, von der Offenbarung ab. Weil aber diese Prinzipien der menschlichen Einsicht nicht zugänglich sind wie die natürlichen Erkenntnisse, so kann das theologische Wissen nie jene

[1] Die Theologie als profane und als heilige Wissenschaft kann nach den ersten zwei Funktionen durchaus nicht wesentlich unterschieden werden. Die gleichen logischen Gesetze herrschen in beiden und auch inhaltlich können die gleichen Begriffe die Grundlage der wissenschaftlichen Untersuchung und Ableitung bilden. Nur die dritte Funktion unterscheidet sie voneinander. Für die profane Theologie bilden die geoffenbarten Urerkenntnisse keine reale Wahrheit. Sie sind reine Erzeugnisse des menschlichen Geistes, so wie die übrigen Phänomene auf dem Gebiete der Religionsgeschichte. Sie mögen höchstens bedingungsweise wahre Sätze darstellen. Das Resultat in allen Fällen ist : die Wahrheit der Prämissen vorausgesetzt, folgt ein anderer Satz, der mit denselben logisch und inhaltlich zusammenhängt. Für die doctrina sacra steht die reale Wahrheit der geoffenbarten Urerkenntnis fest. Daher sind ihre Schlüsse nicht bedingungsweise wahr und real, sondern absolut, kraft der realen Wahrheit der Urerkenntnis.

Selbständigkeit beanspruchen, die den natürlichen Wissenszweigen zukommt. Das gläubige Gemüt muß sich herbeilassen, die natürliche Erkenntnis der Offenbarung zu unterwerfen, sich über die Harmonie der beiden Erkenntnisgebiete Rechenschaft zu geben. Es braucht aber über eine einfache Unterordnung der Natur unter die Übernatur gar nicht hinauszukommen [1]. Demgegenüber sind die theologischen Wahrheiten der Offenbarung der Qualität, d. h. der Art nach untergeordnet. Deshalb wird in ihnen die Harmonie der Natur und Übernatur in einem ungeteilten Sein und Wahrsein vermittelt. Zu ihrer Erfassung reicht weder der Glaube, noch das Wissen aus. Beide müssen in Tätigkeit treten, um eine ganze und vollwertige Annahme zu ermöglichen. Hierin besteht die spezifische Eigenart der Theologie. Der objektive Wahrheitsgehalt der Übernatur wird durch menschliche Begriffe vermittelt, erscheint in deren Hülle. Deshalb wird er verdunkelt, abgetönt und erscheint in silhouettenhafter Gestaltung. *So entsteht ein neuer, spezifisch einheitlicher Gegenstand, in dem zwei Wahrheitsordnungen miteinander verbunden werden.* Es handelt sich dabei durchaus nicht um ein außergewöhnliches oder gar monstruöses Gebilde. Wir kennen ähnliche Bildungen auf dem Gebiete der natürlichen Wissenszweige. Sooft die Ergebnisse höherer Wissenschaften mit den Erkenntnismitteln der niedriger stehenden veranschaulicht werden, entstehen ähnliche Gebilde. Das gleiche gilt vom *Erkenntnislicht.* Für die Übernatur, für die Erkenntnis Gottes in sich selbst, kommt nur das göttliche, Gott eigene Licht (lumen divinum) in Betracht. Dies kann ganz ungeteilt keinem Geschöpfe zukommen. Nur in einer geschwächten, abgetönten Form (lumen obscuratum) kann es außer Gott Bestand haben. Einen, vielleicht den letzten, untersten Grad der Abstufung bildet das Licht, in dem die Theologie ihren Gegenstand sieht. Ein Zwielicht ist es, aber kein grell gemischtes Licht: eine Abtönung des göttlichen Lichtes durch das menschlich-wissenschaftliche, durch welches zwei verschiedene Erkenntnisgebiete (Glaubens- und Wissenschaftsgegenstand) in einwandfreier Harmonie betrachtet werden können.

Die beschriebene Eigenart der Theologie macht es begreiflich, warum sie als Wissenschaft zwar eigengesetzlich, aber nicht völlig

[1] Daher erfaßt der Gläubige die Offenbarung im Glauben und die Natur im Wissen. Wie die beiden Gebiete getrennte, aber nicht widersprechende Gegenstände darstellen, so auch die zwei subjektiven Erkenntnisprinzipien. Ihr Einklang ist in einem ungeteilten psychischen Personsein auf Grund der Unterordnung des Niederen unter das Höhere sichergestellt.

eigenrechtlich und unabhängig ist. Sie gehört zu den subalternen Wissenschaften, und ist als solche im Vergleich zu den rein menschlichen Wissenszweigen unvollkommen, wenn sie auch in anderer Hinsicht höher steht als diese. Für den Glauben kommt eine subalternatio im eigentlichen Sinne nicht in Betracht, da in ihm eine unvermittelte Vereinigung mit dem Gegenstande, dessen Probierstein das Wissen Gottes bildet, vorliegt. Geht man indes auf das Gebiet der wissenschaftlichen Erfassung über, so ist der formal wissenschaftliche Charakter jeder weiteren, über den reinen Glaubensinhalt hinausgehenden Aussage dem Wissen Gottes qualitativ, artbestimmend untergeordnet. Als Meinung, als Menschensinn kann auf Grund der Offenbarung gar manches behauptet werden; aber als reale, feststehende Wahrheit kann eine Erkenntnis nur auf Grund der inhaltlichen Verankerung in Gottes Wissen vorgelegt werden. In diesem qualitativ-artbestimmenden Einflusse des göttlichen Wissens auf die Theologie besteht deren subalternatio unter dasselbe. Verbinden wir diese qualitative Unterordnung mit der oben skizzierten Stellungnahme des Aquinaten, so sehen wir, welchen Sinn bei ihm die heilige Wissenschaft hat, und wie die rein menschlichen Bemühungen durch ihre Verbindung mit dem Wissen Gottes nicht bloß eine höhere Weihe, sondern auch einen eigenartigen, streng wissenschaftlichen Charakter erhalten.

4. Der Gottesbegriff als Subjekt der Theologie.

In diesem theologischen Systeme des Aquinaten nimmt der Gottesbegriff eine zentrale Stelle ein. Da alle Glaubenswahrheiten gleichberechtigte Urerkenntnisse sind, könnte an und für sich jede von ihnen die Grundlage einer theologischen Synthese bilden. Eine christozentrische Theologie ist ebenso möglich wie eine Sakramenten- oder eschatologische Theologie. Nur ist die Virtualität, die Eignung und Fruchtbarkeit zu einer wissenschaftlichen Analyse und Zergliederung nirgends so allumfassend als im Gottesbegriffe. Deshalb wählt der Aquinate denselben zum Mittelpunkte seiner Synthese. Alles will er aus dem Gottesbegriffe ableiten, in ihm sucht er den Prüfstein für jede Teilaussage oder partikuläre Wahrheit. Gott ist für ihn das Subjekt der Theologie, alles andere ist ein in Gott und durch Gott erkannter Gegenstand (obiectum) [1]. In der natürlichen Theologie ist Gott Erkenntnis-

[1] Vgl. hierüber: La sintesi, p. 497.

gegenstand. Erkenntnisgrund ist daselbst das geschaffene Sein. In der Theologie aber, die sich auf die Offenbarung Gottes stützt, ist Gott der Erkenntnisgrund. Alles was daselbst als wissenschaftlich begründeter Satz (conclusio theologica) aufgestellt, oder im wissenschaftlich-systematischem Zusammenhange selbst über die Glaubenswahrheiten behauptet wird, ist ein Erkenntnisgegenstand [1].

Wegen dieser zentralen Bedeutung des Gottesbegriffes in der Theologie des Aquinaten ist es von größtem Interesse zu erfahren, wie er denselben aufbaut, wie er ihm jene allumfassende wissenschaftliche Wirkkraft verleiht, die ihn befähigt, als universale Lichtquelle für das ganze theologische Gebiet dienen zu können. Im berühmten Artikel 7 der einleitenden Quästion zu seiner Summa Theologica ist die inhaltliche Bestimmung des Gottesbegriffes ziemlich allgemein gehalten. Im Laufe der folgenden Traktate erhalten wir aber darüber eine eindeutige Aufklärung. Gott wird für die Theologie als esse per se subsistens in tribus Personis bestimmt. In dieser Eigenschaft ist Gott Subjekt, Erkenntnisgrund der Theologie. Da aber Gott in dieser Beziehung nur aus der Offenbarung bekannt ist, deren Grenzen in letzter Analyse in der Kirchenlehre gezogen sind [2], so kann das Subjekt der thomistischen Theologie folgendermaßen bezeichnet werden: *esse per se subsistens in tribus Personis, prout in doctrina Ecclesiae manifestatur.*

Auf diesem Wege der Gestaltung und des Aufbaues [3] des Gottesbegriffes wollen wir in der Folge den Aquinaten begleiten. Von den verschiedenen Arten der Theologie, die wir S. 146 bezeichnet haben, halten wir nur die Forderungen der eigentlich wissenschaftlichen Theologie vor Augen. Die mystica formalis und die theologia scientifica perennis sind voneinander wesentlich nicht verschieden und gehören zu den persönlichen Werten, so daß nur die beiden andern Arten ein allgemein wissenschaftliches Interesse besitzen.

[1] Über diesen Einfluß des Erkenntnisgrundes vgl. Divus Thomas 17 (1939) 257 und 378.

[2] II-II 5, 3.

[3] Den Ausdruck « Aufbau » kann man zweifach verstehen: 1. als Gestaltung des Gottesbegriffes auf dem Weg der inhaltlichen Synthese, den Fortschritt von dem Unbekannten und Unbestimmten zum inhaltlich Klaren und Bestimmten; 2. als Untersuchung des völlig ausgebildeten, in jeder Richtung einheitlich abgeschlossenen Gottesbegriffes, nach seinen Teilsichten und nach deren Zusammengehörigkeit und Ordnung im eigentlichen Wesenszug (in der absoluten Transzendenz) Gottes. Beide Gesichtspunkte werden in unserer Abhandlung in Betracht gezogen.

II. Die begriffliche Transzendenz und Überweltlichkeit Gottes als Grundlage [1] weiterer Gestaltung.

1. Gestaltungsfähigkeit des Gottesbegriffes.

In einem der wichtigsten Traktate des ersten Teiles der Summa, wo der hl. Thomas über die Namen Gottes handelt, bemerkt er, je allgemeiner und umfassender ein Name sei, umso besser drücke er das Wesen Gottes aus. Namen, die partikuläre Eigenschaften bezeichnen, gelten gleichsam als Gestaltungen und Einschränkungen sowohl des allumfassenden Wesens Gottes [2] als auch der entsprechenden Namen [3]. Aus dieser Bemerkung des Aquinaten entnehmen wir, daß man die Begriffsbildung, auch in bezug auf Gott, mit Recht eine Gestaltung, eine künstlerische Tätigkeit nennen kann. Für die Immanenzphilosophie, wie sie uns im Modernismus entgegentritt, ist diese Gestaltung eine Realität schaffende Verstandestätigkeit, für Thomas aber bloß das Bestreben, das ungeteilte Sein in klaren Teilsichten auszudrücken. Je reicher ein Sein ist, desto notwendiger erscheint es für den menschlichen Verstand, die Gestaltung desselben nach vielen Einzelvorstellungen vorzunehmen. Solange der Seinsgehalt selbst den Verstand hierzu nötigt und die Grundlage dazu bietet, geschieht diese Zergliederung unbeschadet der Wahrheit und Seinsrealität der Erkenntnis. Ob diese

[1] In dieser Eigenschaft erscheint der transzendente Gottesbegriff in zweifacher Funktion: *a*) als Erkenntnisstoff, der durch Einfügung neuer Wesenszüge und Merkmale gestaltet wird; *b*) als Erkenntnisgrund, weil der meist charakteristische Zug desselben, die Erhabenheit über die Potenzialität, als Wertmesser der einzufügenden Merkmale dient. Hierin erkennen wir die beiden Funktionen des Wissenssubjektes, das einerseits Träger aller Aussagen ist (subiectum attributionis), andrerseits aber auch die Erkenntnismittel (ratio cognoscendi) an die Hand gibt.

[2] Im thomistischen Sinne ist das Ansichsein (esse secundum se) eines Dinges der Gestaltung keineswegs unterworfen. Diese kann sich nur auf das Erkanntsein (esse repraesentativum) beziehen, aber auch hier mehr indirekt, auf Grund der Erkenntnismittel. Letztere können mehr oder weniger vollkommen sein und den Gegenstand dem Verstand in verschiedener Weise vergegenwärtigen. Mögen es Ideen oder Zeichen von Ideen sein, so ist die Entwicklungsfähigkeit ihnen gleicherweise eigen: sie vermögen, je nach ihrer eigenen Gestaltung, den Gegenstand selber klar, vollkommen, oder verworren, unvollkommen usw. darzustellen. In diesem Sinne spricht Thomas von einer Entwicklung der Wesenheiten der Dinge, nicht in sich, sondern für den erkennenden Verstand. Ver. XI 1 ad 10; 3 ad 7.

[3] Hoc nomen « qui est » triplici ratione est maxime proprium Dei. ... Secundo propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant vel determinant ipsum. I 13, 11.

unterscheidende Gestaltung bloß aus der Ohnmacht des Verstandes, das in sich Ungeteilte in einem einfachen Begriffe auszudrücken, entspringt, oder ob eine reale Unterscheidung (distinctio realis) auch im Seienden selbst vorhanden ist, muß in jedem einzelnen Falle eigens bestimmt werden. Die Wahrheit der einzelnen Aussagen ist daher nach ihrer Seinsbegründung zu bestimmen; aber ihre Gestaltung nach der Seinsunterscheidung hängt von dem Grad der Seinsfestigkeit ab.

Diese Gedanken umschreiben das Arbeitsfeld und die Arbeitsweise des hl. Thomas bei der Gestaltung des Gottesbegriffes. Es handelt sich für ihn hiebei vor allem um eine *künstlerische Tätigkeit.* Alle Züge des Gottesbegriffes sind aus den Gegebenheiten der Sinnenwelt zu entnehmen (via causalitatis), durch die negative Abstraktion (via negationis) zunächst künstlich, dann durch Bejahung gotteswürdig zu gestalten (via eminentiae). Daß Thomas sich dieser Künstleraufgabe bewußt ist, zeigen die außerordentlich feinen Analysen, die seine Arbeit ständig begleiten. Es gibt keinen Begriff, den er nicht auf seine philosophische Haltbarkeit untersuchen, bzw. den er nicht aus einer zuverlässigen Quelle schöpfen würde. Denken wir nur an den Begriff der Vollkommenheit, des Guten, des Unendlichen. Der philosophischen Feststellung desselben folgt immer die Bestimmung des kausalen Seinsgrundes, ob und wann ein Begriff auf Gott anwendbar ist und welche Züge und Unvollkommenheiten dieser Anwendbarkeit hinderlich sind. Der strenge Kausalzusammenhang verleiht dem Vorgehen des hl. Thomas wohlbegründetes, reales Gepräge. Man steht ganz unter dem Eindrucke, daß bei dieser Gestaltung des Gottesbegriffes dem Verstand kein Zwang auferlegt wird: er wird einfach durch die Kraft der Tatsachen getragen und zur Höhe der Gotteserkenntnis emporgehoben. Da es sich ferner hier nicht um den natürlichen, sondern um den geoffenbarten Gottesbegriff handelt, entnimmt Thomas aus den zerstreuten Angaben der Offenbarung jene Züge, die uns die natürliche Erkenntnis nicht an die Hand geben kann, oder die zur Bekräftigung ihrer soliden Ergebnisse dienen. Auf diese Weise steht im Gottesbegriff wirklich ein Kunstwerk vor uns, in dem das ganze Können und Vermögen der menschlichen Leistungsfähigkeit zum Ausdruck gelangt.

Ist nach dem oben Gesagten Gott Subjekt der Theologie, dann haben in derselben die natürlich erkennbaren Wesenszüge und Eigenschaften eine andere Bedeutung als in der Theodizee. Hier sind sie im geschaffenen Sein, als ihrem Seinsgrund, erkannte Objekte, dort aber *einfache Aussagen, die sowohl dem geoffenbarten Gott als auch*

menschlich beweisbaren Prädikaten zugeeignet werden können. Nach ihrem spezifischen Wert haben also in der Theologie des Aquinaten die philosophischen Beweise nur die Bedeutung eines Hilfsmittels zur Erfassung und zur näheren Gestaltung der Offenbarung, keineswegs aber die einer selbständigen, sich selbst genügenden Beweisführung [1]. Im Lichte der Offenbarung erscheinen die meisten Resultate der Philosophie zwar als in sich festbegründet, aber in bezug auf ihren Inhalt unvollständig, der Ergänzung fähig und bedürftig. Diese ergänzenden Züge vermag zwar die Natur nicht zu finden; aber sie kann dieselben in ihre feststehenden Resultate einfügen, falls die Offenbarung über sie verläßliche Angaben bietet. *In dieser Gestaltung der Natur durch Einfügung der geoffenbarten Inhalte besteht das großartige Kunstwerk des Aquinaten.* Die Materie, der gestaltungsfähige Begriff erhält eine neue Form; es wird in sie der Geist Gottes eingehaucht; sie wird Trägerin neuer Ideen Gottes, die positiv in der Natur weder ausdrücklich, noch samenhaft enthalten sind.

Eine solche Vereinigung beider Ordnungen könnte die gräßlichsten Mißgeburten zeitigen, die für eine verstandesmäßige Erfassung gänzlich ungeeignet wären [2]. Dies müßte der Fall sein, wenn die aus der Sinnenwelt geschöpften Begriffe das Sein schlechthin vertreten würden, wenn also ihr positiver Inhalt den letzten Abschluß des Seienden bilden und so gleichsam das letzte Wort über die Seinsmöglichkeiten aussprechen würde. Wir haben indessen im sinnlich gegebenen Sein bloß einen Typus des Seienden vor uns, und zwar den unvollkommensten infolge der mannigfachen Einschränkungen, die aus dessen Zusammensetzung sich ergeben. Zu diesen gehört vor allem der Bestand aus Potenz und Akt, aus Sein und Sosein und infolgedessen die Einschränkung der Wesenheit auf ein bestimmtes Maß von Sosein. In dieser letzten

[1] Der Sinn der Gottesbeweise z. B. ist in der Theodizee: das geschaffene Sein als Erkenntnisgrund führt notwendig zu Gott als zu seinem Seinsgrund. In der Theologie werden wir durch dieselben nur darüber unterrichtet, daß der geoffenbarte Gott (Erkenntnisgrund aller theologischen Wahrheiten) nach den fünf Eigenschaften (primum movens etc.) auch dem menschlichen Verstand einleuchtet und daher in seinem verborgenen Sein nach den Forderungen dieser Züge gestaltet werden kann. Mit anderen Worten: alles, was wir aus dem Verstand schöpfen, kann als materielle Hülle der geoffenbarten Wahrheiten dienen. Auf diese Weise räumt die natürliche Erkenntnis die Hindernisse weg, die einerseits der Annahme der Offenbarung im Glauben feindlich gegenüberzustehen scheinen, andrerseits die Harmonie der beiden Ordnungen zu stören drohen.

[2] Man vergleiche die oft wiederholten verächtlichen Äußerungen Prantl's in seiner Geschichte der Logik im Abendlande, 3. Bd. S. 108. Näheres hierüber: *Divus Thomas*, II. Serie 3 (1916) 613 ff.

Beschränkung zeigt sich die sog. negative Reichweite (virtualitas) unserer Begriffe, kraft welcher sie für eine weitere Gestaltung geeignet sind. Jede Einschränkung ist eine Verneinung (negatio) von weiterem und reicherem Seinsgehalt und schließt den Hinweis auf ein höheres, ergänzendes Prinzip in sich. Die Zusammensetzung aus Potenz und Akt im Sein und in der Tätigkeit weist notwendig auf ein Ansichseiendes hin, in dem solche Einschränkungen nicht vorhanden sein können. *Der unvollkommene, beschränkte Besitz der Wesenszüge setzt das schlechthin vollkommene Sein voraus* [1]. Dies sind die Leitgedanken der klassischen Gottesbeweise, in denen die Grundlagen zur Gestaltung des großen thomistischen Kunstwerkes gelegt werden. Das Ergebnis der Beweisführung ist: eine Gestaltung des Gottesbegriffes aus den Angaben der Sinnenwelt ist statthaft. Daß aber in diese gestaltende Tätigkeit des Verstandes auch die Angaben der Offenbarung aufgenommen werden können, folgt aus der Zusammensetzung des sinnlich Seienden nach verschiedenen Vollkommenheitsgraden. Logisch nennen wir dies eine Einschränkung nach artbestimmenden Prinzipien (genus, differentia, species), metaphysisch aber nach Seinsstufen (gradus metaphysici). Die logische Zusammensetzung ist nur die Abbildung, gleichsam der menschlich-schematische Ausdruck der realen Einschränkung nach Seinsstufen. Diese selbst ist nur dann erklärlich, wenn solche Wesenheiten, als Wesenheiten, aus Potenz und Akt bestehen, d. h. eine größere oder geringere Annäherung an das Sein selbst (als Wesenheit, ens ut res), ein mehr oder weniger vollkommenes Abbild desselben darstellen. Der Zusammenhang des beschränkten Seins mit dem Vollbesitze desselben ist auch in dieser Hinsicht einleuchtend. *Das Positive, das uns im eingeschränkten Sein aufleuchtet, ist bloß eine Teilhabe am Sein, stellt dessen partikuläre Abbildung dar und enthält auch inhaltlich immer neue unverkennbare Hinweise auf das Sein als solches, auf den Urgrund des Seienden.* Alle diese Kennzeichen fließen aus der Zusammensetzung von Potenz und Akt. Wo aber eine Potenz sich findet, dort ist die Möglichkeit zu einer weiteren Verwirklichung vorhanden. Die Potenz ist das Prinzip der Dehnbarkeit, der Erweiterungsmöglichkeit. Sie ist nicht bloß Trägerin des eingeschränkten Wirkprinzips (actus), zieht nicht bloß die Grenzen des Seins und Tätigkeitsfeldes desselben, sondern auch die Grenzen der passiven Geltung und Eignung den übrigen Seienden gegenüber. *Die Potenz ist Prinzip der möglichen Seinsbeziehungen.*

[1] I 2, 3 die sog. quarta via.

2. Das allgemeine Sein als Vorbild und Grundlage der Gestaltung.

Aus diesem Grunde sprechen wir von der logischen Ausdehnung (extensio) unserer Begriffe. Je nach dem Wert und der Tragweite seines positiven Inhaltes steht jeder Begriff im Zusammenhang mit dem Seienden und mit dessen Einzelbestimmungen. Diese logischen Seinsbeziehungen gelangen in bejahenden oder verneinenden Aussagen zum Ausdruck. Die Einzelbestimmungen des Seienden, und dieses selbst, dienen in ihrer logischen Verbindung oder Trennung zur gegenseitigen Klärung : die eine ist Erkenntnisgrund oder -mittel der anderen. Dies auf Grund der Verbindungsmöglichkeit. Jeder Einzelbegriff ist eine nähere Bestimmung des allgemeinen Seins. Die Gesamtheit der Einzelbegriffe ist demnach im allgemeinen Sein zu einer Einheit zusammengeschlossen. Infolgedessen ist es möglich, unsere Begriffe miteinander zu verbinden ; die Form der Verbindung (copula) ist eben jenes Sein, in dem sie eine ungeteilte Einheit bilden.

Die Grenzen des allgemeinen Seins sind durch seinen Ursprung gezogen. Es ist aus der Sinnenwelt abstrahiert. Seine *positive Virtualität* erstreckt sich daher auf alle Seinsbeziehungen, die auf diesem Gebiete Geltung haben. Sinnenwelt, Seele, Gott, bezeichnen die Grenzbegriffe, unter denen eine große Mannigfaltigkeit von Einzelerkenntnissen enthalten ist, die zur gegenseitigen positiven Klärung und Bestimmung geeignet sind. Wenn wir aber über diese positive Eignung hinausgehen und Verbindungen auch über das sinnlich (in sich oder kausal) Gegebene hinaus vornehmen, so benützen wir nur die in unseren Begriffen gegebenen Erweiterungsmöglichkeiten. Gibt das allgemeine Sein auf dem Wirkgebiet der Sinnenwelt positive Aufschlüsse und sind die Klärungsmöglichkeiten daselbst real befriedigend, so steht nichts im Weg, daß es auch über diese Grenzen hinaus Wegweiser sei. Positive Aufklärung jedoch erwarten wir von ihm hiebei umsonst. Dies geht über seine Reichkraft hinaus. Die *Denkbarkeit* ist indessen nicht an die positive Reichweite des allgemeinen Seins gebunden. Das allgemeine Sein regelt den Denkprozeß nicht nach seiner inhaltlichen Bestimmung, sondern nach der logischen Ausdehnung. Diese ist an sich vom Inhalt unabhängig und es ist für sie ganz belanglos, welcher Inhalt ihr zu Grunde gelegt oder durch welche Bestände sie gestaltet wird. Hierin ist die *negative Ausdehnung* und Erweiterungsmöglichkeit unserer Begriffe begründet [1]. Als reine Denkobjekte können sie mit

[1] Näheres hierüber : La sintesi p. 412 ss.

allen Angaben verbunden werden, die der Verstand erfaßt. Damit ist allerdings nur der logische Wert der Bejahung oder Verneinung sichergestellt. Vom Standpunkte der logischen Gesetze aus ist gegen die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Aussage nichts einzuwenden. In diesem Sinne gilt das allgemeine Sein als Wegweiser der menschlichen Erkenntnis auch über das Gebiet der Sinnenwelt hinaus. Aus dem gleichen Grunde müssen wir in unseren Begriffen außer der positiven Reichkraft auch eine negative Reichweite unterscheiden. Die erste wird durch den wirklichen Inhalt begründet, die zweite durch die Verankerung desselben im allgemeinen Sein, also durch die Potenzialität der Begriffe. Die Erweiterungs- und Verbindungsmöglichkeiten unserer Begriffe sind unbegrenzt. Sie sind nur an eine Bedingung gebunden: daß *die Angaben, die aus der Sinnenwelt direkt nicht geschöpft werden können, dennoch unter deren Hülle, in ihren Analogien, als auf sinnlich begründete Erkenntnismittel zurückgeführte Bestände erscheinen.* Dies ist die allgemeine Forderung der reductio ad phantasmata.

Wenn also die Verbindung der natürlichen Begriffe mit den Angaben der Offenbarung keine verstandeswidrige Mißgeburten darstellt, so ist das im Seinsbegriff des Aquinaten begründet [1]. Dieser ist allerdings der Sinnenwelt entnommen, und hierdurch ist seine positive Reichkraft bestimmt. Infolge der streng nachweisbaren Verankerung der sinnlichen Realität im Ansichseienden muß aber die Reichweite des allgemeinen Seins auch negativ gefaßt und ausgedehnt werden. Denn über das höchste Sein gibt das allgemeine Sein positiven Aufschluß, wenn auch nur unvollkommen und keineswegs nach dessen ureigenen Seinsweise. Das leuchtet auch dem bloßen Verstand ein: *die ureigene Seinsweise Gottes ist nicht bloß wesentlich verschieden von dem beschränkten Sein, sondern sie ist schlechthin transzendent und überweltlich.* Von diesem transzendenten und überweltlichen Wesen offenbart die Sinnenwelt einige spärliche Züge, während die übrigen, da sie in keinem kausalen Zusammenhange mit ihr stehen, verborgen bleiben. Aus der Tatsache also, daß das allgemeine Sein zur sicheren und allseits begründeten Annahme eines transzendenten überweltlichen Wesens führt, folgt unbedingt, daß wir in ihm neben der positiven auch eine negative Reichweite unterscheiden müssen. In beiden Eigenschaften dient es bei der begrifflichen Gestaltung als Bindeglied (copula) zwischen dem transzendenten Wesen und den Einzel-Aussagen (Prädikate), die

[1] Die verschiedenen Formen des Seinsbegriffes werden p. 207, 271 in La sintesi besprochen.

über dasselbe gemacht werden [1]. Nach der positiven Reichkraft verbindet es mit ihm real-wirkliche Eigenschaften, Kennzeichen und Merkmale [2], nach der negativen mögliche, nicht unmögliche, oder unmögliche [3]. Für die real-wirklichen Züge finden wir die feste Grundlage nicht bloß in bezug auf das Sein (an est), sondern auch für das inhaltliche Sosein (quid est, Wesenszug, ratio) in der Sinnenwelt. Für die übrigen Merkmale vermag in bezug auf die reale Wirklichkeit keine geschaffene Erkenntnisquelle einzutreten. Hierzu reicht nur entweder die unmittelbare Einsicht in das Ansichseiende (visio beata) oder eine andere verläßliche Mitteilung von seiten dessen, der diese Einsicht besitzt. Ohne diese Quellen ist der Menschengeist, in dem das Verlangen nach einer genauen und völlig befriedigenden Kenntnis des Ansichseienden naturgemäß erwacht, nur Vermutungen und unverläßlichen, ja vermessenen Träumereien preisgegeben, aus welchen jener Zustand, den Xenophanes schildert, ohne weiteres folgt.

Das menschlich gebildete, allgemeine Sein besitzt demnach Geltung und Anwendbarkeit nicht bloß auf dem Gebiet der Sinnenwelt, sondern ist auch zur Gestaltung von Aussagen auf dem gesamten Seinsgebiet geeignet. Die Bindekraft ist in der Sinnenwelt selbst fest verankert, weil sie zum transzendenten, überweltlichen Ansichseienden führt. Das allgemeine Sein bleibt daher ein zuverlässiger Führer und Wegweiser auch dann, wenn das Ansichseiende in der Hülle menschlicher Begriffe erscheint, die die ureigene Seinsweise und die verborgenen Eigenschaften desselben, wenn auch dunkel und silhouettartig, darstellen. Aus diesem Grunde besitzt das allgemeine Sein allumfassende Universalität. Letztere ist nicht nach ihrer inhaltlichen Unendlichkeit, sondern nach ihrer logischen Beziehbarkeit zu denken. Die inhaltliche Leere desselben kann aus allen irgendwie möglichen oder tatsächlich gegebenen Erkenntnisquellen ausgefüllt werden. Der Seinsbegriff läßt jedwede inhaltliche Ergänzung zu, seine Aufnahmsfähigkeit ist unbegrenzt, sofern Einzelbestimmungen in Betracht kommen. Nur das in sich Unendliche vermag er nicht widerzuspiegeln [4]. Infolge der immanenten

[1] Über die Bedeutung der copula für das Dasein Gottes vgl. I 3, 4 ad 2. Dasselbe ist auf alle Aussageweisen über Gott auszudehnen.

[2] Beispiele von Aussagen, die durch die positive Reichkraft des geschaffenen Seins begründet werden: Gott ist gut, unendlich, allgegenwärtig. Unter der negativen Reichweite finden Platz Aussagen, wie: Gott ist dreieinig, Heiland usw.

[3] Hier tritt die negative Abstraktion und die via eminentiae in Kraft.

[4] In dieser Hinsicht ist er ein speculum materiale, in dem das Abbild jedes Gegenstandes erscheinen kann, der mit ihm in Beziehung tritt. Wie beim Spiegel

Beziehung jedes menschlichen Begriffes zum allgemeinen Sein sprechen wir von der Erweiterungsmöglichkeit unserer Erkenntnisse und von ihrer Eignung zur Aufnahme solcher Züge, die selbst die ureigene Seinsweite des Ansichseienden verständlich machen. *So können menschliche Begriffe den Stoff zur Gestaltung der Offenbarung bilden, sowohl für den göttlichen Künstler, der uns dieselbe mitteilt, als auch für den menschlichen Meister, der diese Angaben für weitere Gestaltungen benützt.* Von seiten der menschlichen Erkenntnismittel steht dieser Gestaltung kein Hindernis im Weg, ja sie befördern direkt dieselbe durch die beschriebene führende Rolle des allgemeinen Seins, besonders nach dessen positiven Reichkraft.

3. Gottes Möglichkeit und Wirklichkeit.

Hiermit sind wir bei der Gestaltungskraft unserer natürlichen Erkenntnis angelangt. Die Grundlage der gesamten Erkenntnis über Gott bilden die Gottesbeweise. Daß Gott denkbar ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Die *logische Möglichkeit* des höchsten Wesens ist an sich evident. Von seiten der Verstandesprinzipien steht einer solchen Anerkennung nichts im Wege. Objektiv erscheint die Verbindung des Seins mit dem Begriff des höchsten Wesens vereinbar. Die Erfassung dieser Denkmöglichkeit allein bildet für den Verstand kein Problem. Auch subjektiv wird das Gemüt von einer solchen Erfassung durch nichts abgehalten. Der Naturtrieb trägt es in irgendeiner Form zur Annahme eines allerletzten Abschlusses und einer Grenze jedes Denkprozesses. Etwas anderes bedeutet aber die logische Möglichkeit des Gottesbegriffes keineswegs [1]. Der einzige Prüfstein dieses Denkaktes ist das allgemeine Sein, das für jedwede Bestimmung geeignet ist und das als Bindewort (copula) nur für jenes Sein bürgt, wozu es schon im Subjekt und Prädikat den eigenen Seinsgehalt hergegeben hat [2].

die Widerspiegelung von den Reflexmöglichkeiten abhängt, so auch hier: nicht der Gegenstand ist für die Widerspiegelung hinderlich, sondern das Fehlen der Bedingungen und Voraussetzungen. Tritt etwas als speculum formale auf, so ist der Gegenstand in ihm enthalten. Das Endliche vermag aber das Unendliche nach ureigenen Wesenszügen nicht zu enthalten; doch das hindert durchaus nicht, daß es in schwachen Merkmalen in ihnen erscheinen könne. Über den Begriff des speculum bei Thomas vgl. Ver. XII 6.

[1] So bei Kant. Vgl. La sintesi p. 193.

[2] Daher sind solche Aussagen eigentlich Tautologien und haben nur Verstandeswert. Nur wenn die copula auch mit dem realen Sein verbindet, bzw. Vertreterin eines solchen ist, hört die Tautologie auf.

Handelt es sich jedoch um die reale Möglichkeit Gottes, so übergibt das allgemeine Sein die gestaltende Rolle einem bestimmten real Seienden, in unserem Falle eben dem in der Sinnenwelt begründeten Sein. Läßt auch dieses Sein eine Erweiterung bis zum höchsten Sein zu ? Von der Beantwortung dieser Frage hängt die reale Möglichkeit Gottes für unseren Verstand ab. Wie tritt uns das Seiende in der Sinnenwelt entgegen ? Als etwas durchwegs Beschränktes. Die Sinnenwelt ist in allen ihren Erscheinungen dem Wandel unterworfen. Sein und Tätigkeit ist daselbst durch das Gesetz der Potenzialität beherrscht. Movens motum, causa causata, ens contingens, ens imperfectum, ordo causatus : das sind die hauptsächlichsten Momente, die die Herrschaft der Potenz auf diesem Gebiet charakterisieren. Dieses Gesetz ist der Sinnenwelt immanent. Die Stofflichkeit, die in allerletzter Analyse aus einer Zusammensetzung aus Materie und Form besteht, läßt keine Ausnahme von diesem Gesetz zu. Sieht man vom Stoffe ab, so erleidet das Gesetz der Potenzialität allerdings eine Einschränkung, hört aber nicht vollends auf. Die übersinnliche Welt erscheint durch die Verneinung der Stofflichkeit real möglich, doch zunächst mindestens nach den sich oben angegebenen Gesichtspunkten dem allgemeinen Gesetz der Potenzialität unterworfen. *Innerweltliche Gegebenheiten können der Möglichkeit nach sinnliche und übersinnliche Bestände darstellen, sind aber notwendig an das genannte Gesetz gebunden.* Der Versuch des menschlichen Verstandes, aus den Angaben der Sinnenwelt den möglichen Begriff eines schlechthin überweltlichen Wesens zu gestalten, kann nicht erfolglos bleiben. Das reale Vorhandensein sinnlicher, mit Potenzialität behafteter Wesen bietet eine feste Grundlage für die Abstraktion von diesem Gesetz. Ist die erste Form des Seins real möglich (auf Grund der Wirklichkeit), so kann die reale Möglichkeit auch der zweiten Form nicht abgesprochen werden. Den Prüfstein dieses Versuchs bildet nicht mehr das allgemeine Sein, sondern die Tatsächlichkeit des sinnlich gegebenen Seienden. Ist eine Welt mit Zusammensetzung aus Potenz und Akt möglich, so steht der Annahme einer Realität, die darüber erhaben ist, nichts im Wege. Somit hätten wir in den Begriffen des movens non motum, der causa non causata, des ens necessarium, ens perfectissimum, der intelligentia ordinans, nicht bloß logische Gestaltungen, sondern reale Möglichkeiten vor uns, die aus der Absonderung der Potenzialität von wirklichen Begriffsbeständen entstanden sind. *Somit haben wir in der Sinnenwelt eine zuverlässige Führerin und sichere Wegweiserin zur Annahme eines transzendenten, überweltlichen Wesens.*

Logische und reale Möglichkeit des Ansichseienden, eines von dem Gesetz der Potenzialität völlig freien Wesens, stammen aus verschiedenen Erkenntnis- und Seinsquellen. Für die *Wirklichkeit* desselben müssen jedoch andere Überlegungen herangezogen werden. Ist das tatsächlich gegebene Sein, d. h. die Erscheinungen der Sinnenwelt, ohne das Ansichseiende erklärlich ? Von der Beantwortung dieser Frage hängt die Wirklichkeit eines transzendenten Wesens für den menschlichen Verstand ab. Wie Thomas diese Aufgabe in seinen klassischen Gottesbeweisen löst, ist bekannt. Das Resultat ist der Nachweis von fünf Eigenschaften, die weder der sinnlichen, noch der übersinnlichen innerweltlichen Wirklichkeit zukommen können. Die logische und die reale Denkmöglichkeit geht in Wirklichkeit über, da die bestehenden Tatsachen der Sinnenwelt ohne einen ersten Beweger usw. nicht erklärt werden können. Die Erkenntnismittel sind in dem Seinsgrund und in den Seinsbeziehungen derart verankert, daß an der Wirklichkeit der fünf Seinsbestände nicht gezweifelt werden kann.

4. Das beschränkte Sein als Prinzip der Gestaltung.

Über die Bedeutung der erzielten Resultate kann man sehr nüchtern denken [1]. Aber auch bei größter Vorsicht können wir uns der Einsicht nicht verschließen, daß alle diese Kennzeichen auf ein außer- und überweltliches, transzendentes Wesen hinweisen. Mögen wir auch kraft der einzelnen Gottesbeweise allein die Überzeugung nicht gewinnen, daß es sich hier um das gleiche, *eine, einheitliche* Wesen handelt, das in diesen Eigenschaften erscheint: an der Transzendenz und Überweltlichkeit desselben können wir nicht zweifeln. *Das Gesetz der Potenzialität ist von denselben nicht bloß begrifflich, sondern auch dem Sein nach ausgeschlossen.* Die Tatsachen der Sinnenwelt drängen uns zu dieser Einsicht. Einzeln betrachtet, stellen sie Eigenschaften dar, die in einem substanziellen Wesen verankert sein müssen, das als solches über das Gesetz der Potenzialität ebenso erhaben sein muß wie die nachgewiesenen Eigenschaften. Eine Unterscheidung ist aber nur dort möglich, wo Seinsgrundlagen dazu vorhanden sind. Die allerletzten Bestände für eine Unterscheidung bilden Potenz und Akt. Sind solche nicht bloß in einer Linie, sondern schlechthin ausgeschlossen, dann kann weder eine Unterscheidung, noch eine Vielheit gefunden

[1] Vgl. die Kommentare Cajetans zu den Gottesbeweisen.

werden. Es herrscht in diesem Falle eine absolute Einheit, Ungeteiltheit und Unteilbarkeit.

Die künstlerische Gestaltung des Gottesbegriffes beim Aquinaten kommt zunächst in dieser Hinsicht zum Vorschein. Daß der erste Beweger nicht bloß in einer Beziehung, sondern schlechthin über das Gesetz der Potenzialität erhaben ist, folgt daraus, daß « Bewegen », « Verursachen » Kraftäußerungen sind. Müssen sie subsistierend, also ohne die Prinzipien eines Möglich- und Wirklichseins gedacht werden, so ist ihre Identität mit ihrem substanziellen Seinsgrund ohne weiteres gegeben. Der erste Beweger kann weder ein Körper, noch ein aus Materie und Form zusammengesetztes Wesen sein. Er ist schlechthin Geist, dessen Bestand nicht bloß die selbst bei den reinen Geistern möglichen Seinsprinzipien ausschließt, sondern auch absolute Transzendenz besagt. Das ist das wichtigste Resultat der vier, auf die Gottesbeweise folgenden Artikel [1]. Bei dem Nachweis der Einheit Gottes beruft sich Thomas ausdrücklich auf diese Feststellungen [2]. Sollten also die Gottesbeweise noch irgendeinen Zweifel an der Zusammengehörigkeit der fünf Merkmale zurückgelassen haben, so kann nach einer näheren Entwicklung ihres samenhaften, eingeschlossenen Inhaltes ein solcher nicht mehr bestehen.

In dieser Beziehung enthalten die Gottesbeweise kostbare Behelfe für die Gestaltung des Gottesbegriffes. *Da die fünf Merkmale positiv nachgewiesen sind, so müssen weitere Wesenszüge entweder in ihnen enthalten sein, oder es können andere Kennzeichen in den Gottesbegriff nur dann eingefügt werden, wenn sie dem Seinsgehalt derselben nicht widersprechen.* Die unbestimmte und gleichsam ins Unendliche anpassungsfähige Führung, die wir bis jetzt dem allgemeinen Sein zuerkannt haben, übernimmt nunmehr ein anderes, in der Realität und Wirklichkeit begründetes Sein. Dies ist das innerweltliche Sein, dessen Wesenszug uns aus der Analyse der Gottesbeweise wohlbekannt ist, das beschränkte, aus Potenz und Akt bestehende, dem Gesetz der Potenzialität völlig unterworfene Sein, das esse participatum. Die unendliche Geschmeidigkeit und Gestaltungsfähigkeit des allgemeinen Seins bildet für unseren Verstand keinen Maßstab mehr. Das Wahre und Annehmbare wird darnach bemessen, was dem esse participatum in sich oder in seinen Folgeerscheinungen entspricht. Zu diesen Folgen gehören die Resultate der Gottesbeweise. Daher begleiten sie uns im

[1] I 3, 1-4. [2] I 11, 3-4.

Prozesse der Gestaltung des Gottesbegriffes bis in die kleinsten Einzelheiten.

Daß die natürlich erkennbaren Merkmale des Gottesbegriffes auf dem beschriebenen Weg gefunden werden, ist leicht einzusehen. Kraft der Gottesbeweise wird nicht das bloße Sein, sondern auch das Sosein Gottes mit den fünf Kennzeichen einleuchtend behauptet. Es ist demnach evident, daß in bezug auf das Wesen Gottes nur das feststeht, was in diesen Zügen inbegriffen ist. Gegenüber den Ausschweifungen der Einbildungskraft und den schrankenlosen Liebhabereien des Gemütslebens bilden sie den besten Schutzwall. Alles, was mit ihnen im Widerspruch steht, ist abzuweisen. Nichts darf als Kennzeichen in den Gottesbegriff eingefügt werden, was durch sie, die allein für die Realität des Gottesbegriffes bürgen, nicht empfohlen wird. Mag etwas noch so schön erscheinen oder dem Herzen naheliegen, es muß abgewiesen werden, wenn es die Probe durch den Seinsgehalt der genannten Merkmale nicht besteht. In dieser Beziehung sind also die Gottesbeweise das beste Heilmittel gegen die von Xenophanes beschriebene Krankheit und durch sie kann auch die Gefahr einer subjektiven Gestaltung fremder Götter gebannt werden.

5. Gestaltende Kraft der Gottesbeweise.

Die Gottesbeweise sind aber auch die besten Wegweiser zur Offenbarung und sie geben die geeignetsten Mittel zur Bearbeitung der Angaben derselben an die Hand. Aus ihnen schöpfen wir nicht bloß die positive Kenntnis über die fünf Merkmale, sondern auch darüber, daß *sie Gott nur in seiner Beziehung zur Welt, nicht aber in sich kennzeichnen.* Nimmt man die Gottesbeweise ernst, so ist man dem in sich, seiner ureigenen Natur nach, unbekannten und unerkennbaren Wesen gegenüber mit scheuer Ehrfurcht erfüllt. Das Verlangen nach dessen ureigenen Erkenntnisweise wird wach. Die Voraussetzung und Vorbereitung zur Aufnahme der Stimme des sich offenbarenden Gottes ist da. Die natürliche Gotteserkenntnis bietet die objektive Grundlage für die positive Überzeugung, daß Gott eine für die natürlichen Kräfte des menschlichen Verstandes unerkennbare und unnahbare Natur besitzt. Sie gibt auch die Versicherung, daß die Eigenschaften, die Gott in sich und in seinen Beziehungen zur Welt kennzeichnen, nicht zwei getrennte Seinsweisen, sondern verschiedene Erkenntnisformen des gleichen transzendenten Wesens sind. Kann Gott in seinen Beziehungen zur Welt

wirklich seinshaft auftreten und infolgedessen vom geschaffenen Geiste wahrheitsgemäß, wenn auch unvollkommen, erkannt werden, so steht nichts im Wege, daß auch weitere Eigenschaften auf einem anderen Weg uns mitgeteilt und dem Verstand nach ihrer Wahrheit dargestellt werden. Diese Erkenntnis ist nur eine Erweiterung des durch Beweise vermittelten Gottesbewußtseins. Wir finden in diesem Vorgang gar kein fremdes Element. *Der positive Inhalt der Gottesbeweise wird dabei nur nach seiner vollen Tragweite entwickelt. In diesem Sinne betrachten wir die Gottesbeweise als objektiven Ausgangspunkt der Offenbarung.* Hier greift sie ein, hier beginnt ihre erweiternde Aufgabe und hier muß die künstlerisch gestaltende Tätigkeit des menschlichen Geistes anknüpfen.

Wenn man also vom Aquinaten behauptet, daß seine Geistesarbeit im ersten Teil seiner Summa bis zur Quästion 44 nur in der Entwicklung der Gottesbeweise besteht, so ist dies keine Übertreibung, aber auch keine Herabsetzung seiner Verdienste, sondern die höchste Anerkennung seiner genialen Gestaltungskunst. Daß man diese Erweiterung der Gottesbeweise keineswegs als Entwicklung des positiven Inhaltes derselben denken darf, ist ohne weiteres klar. Dieser reicht nur für die Annahme der natürlich erkennbaren Eigenschaften aus. Für die Einfügung der Angaben, die aus der Offenbarung stammen, kommt die negative Reichweite der natürlichen Erkenntnisse in Betracht. Der natürlich erwiesene Gottesbegriff erscheint einerseits als letzter Abschluß unserer gesamten Verstandessynthese, anderseits aber auch als ein nur im Spiegel, mangelhaft, silhouettartig vorgestellter Gegenstand. Es erscheint in diesem Gottesbegriff eigentlich nur dasjenige in schrankenlos und unendlich gedachten Beziehungen, was in den natürlichen Begriffen beschränkt und dem Gesetz der Potenzialität unterworfen dargestellt wird. Daher erweist sich diese Ergänzung der Verstandessynthese als durchaus unvollendet und der Vervollkommnung bedürftig. Aus diesem Grunde trägt der Gottesbegriff den Samen der Erweiterungs- und Bestimmungsbedürftigkeit positiv, den der Erweiterungsmöglichkeit negativ in sich. Mit anderen Worten: *Der Verstand wird durch die Resultate der Gottesbeweise nur teilweise befriedigt und sucht weitere, nähere Bestimmungen über das ureigene Sein Gottes.* Die Resultate der Gottesbeweise selbst bilden allerdings den Gipfelpunkt der menschlichen Leistungsfähigkeit, stehen aber einer weiteren Bestimmung nicht feindlich gegenüber. Eine positive Eignung zur Erweiterung (kraft des eigenen Inhaltes) kann man ihnen nicht

zuschreiben. Aber auch einen positiven Widerstand, der eine nähere Bestimmung aus anderen Erkenntnisquellen und durch andere Erkenntnismittel ausschließen würde, findet man in ihnen nicht [1]. Sie verhalten sich also den erweiternden Bestimmungen gegenüber negativ-wohlwollend; früher bezeichnete man das als indifferentes Verhalten (permissive). In dieser Hinsicht haben wir behauptet, daß die Resultate der Gottesbeweise die besten Erkenntnismittel zur Gestaltung des geoffenbarten Gottesbegriffes an die Hand geben. Natur und Übernatur in ihrem vollen eigenen Glanz und klar voneinander unterschieden, stehen auf Grund der zweifachen Reichweite unserer Begriffe in ungetrübter Harmonie zueinander. In der Befolgung dieser Arbeitsweise bis zur Vollendung besteht die großartige, künstlerisch gestaltende Tätigkeit des hl. Thomas.

Die Grundlage und den objektiven Ausgangspunkt der Gestaltung bildet der Begriff eines transzendenten, überweltlichen Seins. Daß ein solches nicht bloß denkbar, nicht nur möglich, sondern auch wirklich ist, wissen wir aus den Gottesbeweisen. Was es ist, und wie es in sich beschaffen sein könnte, vermögen wir nur negativ zu bestimmen. Sein Wesen, ja selbst seine Existenz ist nicht so beschaffen, wie die der innerweltlichen Seinsweisen. Daß dies der Fall ist, wissen wir positiv als Endresultat der völlig entwickelten Gottesbeweise. Gott in seiner Realität, also Gott in sich, nicht bloß in unserer Erkenntnis, kommt diese transzendente Seinsweise zu. Nur die Ausdrucks- und Vorstellungsmittel, die uns zur Verfügung stehen, sind negativer Art, dem beschränkten Sein durch Verneinung der begrenzenden Unvollkommenheiten entnommen.

6. Das ersterfaßte und künstlich gestaltete Sein als Vorbild beim Aufbau des Gottesbegriffes.

Angesichts dieses Ansichseienden ist der Verstand vor ein ähnliches Problem gestellt wie bei der ersten Kenntnisnahme vom Sein, oder wie bei dem künstlich gestalteten Begriff des allgemeinen Seins. *Das Sein, als ersterfaßter Gegenstand, stellt ein inhaltsloses, in jeder Beziehung unbestimmtes, aber bestimmbares Objekt dar.* Die Quellen, aus denen es stammt, sind uns allein bekannt und damit auch die Mittel, mittels deren es in seinen Einzelzügen näher zu bestimmen ist. Der Ursprung

[1] Über die Einschluß- und Ausschließungs-Möglichkeiten vgl. La sintesi p. 381 seq., 418 seq.

ist die Sinnenwelt, die Erkenntnisquelle bilden die Sinne. Hier ist auch die nähere Bestimmung dieses Seins zu suchen [1]. In diesem Seinsbegriff erscheint gleichsam die Urform und der Grundtypus jeder menschlichen Erkenntnis. In ihm ist die Morgenröte des zur Hellsicht bestimmten Menschenlebens zu erblicken. Mit ihm fängt die Erkenntnis an und schreitet weiter bis zu den verschiedenen Höhepunkten der einzelnen allgemeinen Begriffe, die eine weite Aussicht auf die Welt und auf die Zusammenhänge der einzelnen Teile derselben gestatten. Für sich betrachtet, ist dieser Seinsbegriff für den Verstand inhaltslos, ein Problem, das durch schwierige Vorgänge gelöst und sinngemäß gestaltet werden muß. Beim Innewerden dieses Begriffes vermögen wir nichts zu denken, weil eine Bestimmung im privativen Sinne fehlt. Der Bewußtseinsvorgang ist an sich unvermögend etwas darzustellen, obwohl er kraft der ureigenen Bestimmung auf eine Darstellung hingeordnet ist. Die unbestimmte, gleichsam unendliche Unbegrenztheit des Verstandesvermögens erleidet allerdings insofern eine Begrenzung, als durch dieses ersterfaßte Sein die Aufmerksamkeit des Verstandes auf die Sinnenwelt und auf die Mittel hingeordnet wird, mittels deren sie erkannt wird. Nur der bestimmte Inhalt fehlt ; dieser muß erworben werden. In diesem Sinne ist das ersterfaßte Sein Ausgangspunkt jeder menschlichen Erkenntnis, gleichsam der Urstoff jeder möglichen Gestaltung auf diesem Gebiet. Außerdem ist es auch eine treibende Kraft für die weiteren Erkenntnisvorgänge. Es trägt den Reiz des Unbekannten, aber Erkennbaren an sich. Immer wieder erscheint es am Beginn eines jeden neuen Denkprozesses und läßt dem Verstande keine Ruhe, solange der genannte Prozeß nicht durch die vollständige Bestimmung des Unbekannten abgeschlossen ist.

Kommt in diesem Seinsbegriff nur ein Naturvorgang zur Geltung, so ist das hervorbringende Prinzip des allgemeinen Seins eine gestaltende Kunst [2]. Der Weg, auf dem wir zu diesem Seinsbegriff gelangen, ist jener der analytischen Abstraktion. Indem wir alle unterscheidenden Merkmale von den Einzelbegriffen absondern, aus ihrem Inhalt direkt ausschließen, gelangen wir zu einem völlig inhaltsleeren Gegenstand, dem nur eine unbegrenzte Beziehungsmöglichkeit gegenüber allen erkennbaren Gegenständen eigen ist. Inhaltlich wird der Verstand über

[1] Dies ist das ens concretum quidditati sensibili, von dem Cajetan in seinen Kommentaren zum Opusculum des hl. Thomas De ente et essentia spricht.

[2] Prinzipiell entwickelt dies Thomas I 85, 3.

ein bestimmtes Merkmal ebenso wenig unterrichtet, als es bei dem ersterfaßten Sein der Fall ist. *Das allgemeine Sein ist ein Grenzbegriff, der nur durch seine Ausdehnung den Verstand in Bann halten, ihn bestimmen kann.* Dies ist das einzige positive Moment an ihm ; alles übrige ist nur eine negative, völlig indifferente Eignung zu unbegrenzten Bestimmungen. Dazu kommt noch, daß dieser Seinsbegriff keineswegs einen solchen Antrieb zu weiterer Erkenntnis mit sich führt wie das ersterfaßte Sein. Er bildet den Abschluß der analytischen Abstraktion und somit den letzten Ruhepunkt der Verstandestätigkeit. Nach diesem Vorgang vermag der Verstand mit dem allgemeinen Sein nichts weiter anzufangen. Inhaltlich ist in ihm nichts wahrzunehmen, seine Ausdehnung ist nicht mehr zu erweitern. Aus diesem Grunde hat man das allgemeine Sein boshaft ein Symbol der Denkfaulheit genannt. Aber auch in vollem Ernste ist es ein Symbol im Sinne der Stellvertretung und Repräsentation eines jeden unbestimmten Gegenstandes, dessen Erkenntnisquellen unbekannt sind. Die Denkbarkeit und damit die Beziehung zum allgemeinen Sein leuchtet auf. Die Copula « ist », als Symbol der Seinsbeziehung, kann mit ihm verbunden werden ; nur müssen die Quellen einer weiteren inhaltlichen Bestimmung und mit diesen der realen Möglichkeit und eventuell der Wirklichkeit aufgesucht werden. In diesem Sinne ist das allgemeine Sein der Ausgangspunkt jedes logischen Vorganges, der Urtypus jeder begrifflichen Bestimmbarkeit und Bestimmung.

In dieser Hinsicht leistet das allgemeine Sein als alleiniges Hilfsmittel jeder bestimmenden und bestimmten Erkenntnis unschätzbare Dienste bei dem gestaltenden Aufbau des Gottesbegriffes. Die Transzendenz, in der Gottes Wesen vor uns erscheint, kann zweifach gefaßt werden.

a) *Als Resultat eines Naturvorganges,* den wir mit Thomas oben beschrieben haben. In diesem Sinne tritt Gott als Gegenstand des Naturtriebes ins Bewußtsein des Menschen. Völlig unbekannt sowohl in bezug auf das Sein als auch auf das Sosein. Wir sind in einer ähnlichen Lage, wie bei der ersten Erfassung des Seins. Im Vorhandensein des Naturtriebes besitzen wir die einzige Grundlage für die Haltbarkeit dieses Bewußtseinsinhaltes. Der Ansporn zur näheren Erkenntnis und Bestimmung desselben ist noch mächtiger als jener, den das ersterfaßte Sein in sich schließt. Denn hier ist das gewöhnliche Verlangen (admiratio) nach Erkenntnis die treibende Kraft, dort aber der Glückseligkeitstrieb, der auf die Vervollkommnung unseres ganzen Seins

abzielt. Die ganze Macht der Natur drängt uns deshalb zum Aufsuchen jener Erkenntnisquellen, aus welchen dieser Gegenstand bestimmt werden kann; sie führt und trägt uns bei der Benützung der hierzu geeigneten Erkenntnismittel.

b) *Die zweite Form, in der die Transzendenz Gottes erscheint, ist das Resultat der Gottesbeweise.* Die wohlbekannten Merkmale versichern uns über das Dasein Gottes, geben aber über sein Wesen nur den Aufschluß, daß es nicht so beschaffen ist wie das der innerweltlichen Dinge. Das ureigene Wesen Gottes erscheint als Abschluß dieses Denkvorganges auf einer Höhe der Seinsfülle, die den Verstand völlig blendet; er hat aber von derselben bloß eine unbestimmte Ahnung; sie kann in keiner faßbaren Gestalt ausgedrückt werden. Es entsteht hier ein ähnlicher Seelenzustand wie angesichts des allgemeinen Seins. Nur ist bei diesem die Seinsleere, bei der Transzendenz Gottes aber die Seinsfülle der objektive Seinsgrund des Unvermögens unseres Verstandes, etwas Bestimmtes zu denken, das Sein unter einem Merkmal vorzustellen oder dessen Inhalt wiederzugeben. In beiden Fällen ist der Verstand vermöge des inbegriffenen (implicitum) Inhaltes vor ein solches Problem gestellt. Beim allgemeinen Sein ist das inhaltliche Element nur der Möglichkeit nach vorhanden. Der Verstand vermag von ihm nur eine unbegrenzte Beziehungsmöglichkeit zu behaupten, jedes inhaltliche Merkmal muß er aus anderen Erkenntnisquellen schöpfen. Das einzige, was von diesen Kennzeichen behauptet werden kann, ist nur, daß ihre Einfügung in das allgemeine Sein nicht verstandeswidrig ist. Der Verstand hat durch die Erkenntnis der Beziehungsmöglichkeiten des allgemeinen Seins wohl darüber eine ganz allgemeine, unbestimmte Ahnung, wie diese Inhalte, die als Bestimmungen des allgemeinen Seins auftreten können, beschaffen sein dürften; aber die geformte, gestaltete Kenntnis entnimmt er immer anderen Quellen (Erfahrung, Zeugnis, Abstraktion usw.). In diesem Sinne sprechen wir vom möglichen inbegriffenen Inhalt (implicitum in potentia) des allgemeinen Seins, wie auch jedes anderen Begriffes, der ganz oder teilweise unbestimmt ist. Durch Einfügung von Kennzeichen aus anderen Erkenntnisquellen sind solche gestaltslose Bestände immer bestimmbar.

In einer ähnlichen gestaltslosen Form erscheint dem Verstand auch das Wesen Gottes als Abschluß der Gottesbeweise. Über die Wirklichkeit Gottes besteht kein Zweifel mehr; aber nur eine unbestimmte Ahnung erfüllt das Gemüt in bezug auf das Wesen Gottes.

Alles, was sich darauf bezieht, ist bloß ein möglicher inbegriffener Inhalt, so daß wir auf dieser Erkenntnisstufe uns mit der Einsicht begnügen müssen, daß wir vor einem transzendenten Wesen stehen, das zunächst durch kein bestimmtes Merkmal gekennzeichnet werden kann. Daß die Beziehungen dieser Transzendenz zum Sein anders geartet sein müssen als jene des allgemeinen Seins, leuchtet ahnungsweise ein ; aber das « Wie » derselben ist in Dunkelheit gehüllt und bedarf einer eigenen Bestimmung. Wir gelangen zu diesem transzendenten Gottesbegriff auf einem anderen Wege als zum allgemeinen Sein. Nicht die analytische Abstraktion, sondern die Feststellung des Kausalverhältnisses führt zum transzendenten Sein, dessen Seinsbeziehungen daher nicht bloß mögliche, sondern wirkliche sein müssen. *Diese Erkenntnis gehört zum ausdrücklichen Inhalt des aus den Beweisen ersterfaßten Gottesbegriffes, ist aber auf dieser Stufe so verworren und dunkel, daß sie in keinem bestimmten Merkmal hervortreten oder ausgedrückt werden kann.* Aus diesem Grunde sagten wir, daß der Verstand mehr von der Ahnung der Seinsfülle als von deren objektiven Aufleuchten « erdrückt » wird. Das Gemüt wird vom Bewußtsein erfüllt, daß der Verstand in den Besitz eines unschätzbar hohen Gegenstandes gelangt ist, dessen Inhalt ihm aber nur in der Möglichkeit nach bestimmbaren Kennzeichen aufleuchtet. Bezieht sich das implicitum potentiale beim allgemeinen Sein zunächst und hauptsächlich auf den Gegenstand, so ist dasselbe bei der ersterfaßten Transzendenz Gottes mehr auf die Rechnung des Verstandes zu schreiben, der völlig ratlos vor diesem Gegenstande steht. Die im Gegenstand eingeschlossene Lichtfülle nötigt den Verstand, diesen transzendenten Begriff ähnlich zu behandeln wie den des allgemeinen Seins und ihn so zu bestimmen suchen, wie der des allgemeinen Seins gestaltet zu werden pflegt.

Man kann daher sagen, daß *der Gottesbegriff auf der anfänglichen Erkenntnisstufe dem Verstande inhaltsleer entgegentritt und methodisch dementsprechend behandelt werden muß.* Nicht bloß alle einzelnen Merkmale, die dessen Eigenschaften bilden, sondern auch der Wesenszug muß durch strengen Nachweis aufgesucht und in denselben eingefügt werden. In der Lösung dieser Aufgabe besteht die Gestaltung des Gottesbegriffes. Am Ausgangspunkt des Aufbaues wird seine Transzendenz nach Art einer logischen Universalität aufgefaßt. Für diese sind die Beziehungsmöglichkeiten maßgebend : unbegrenzt für das allgemeine Sein, mehr oder weniger beschränkt für die einzelnen

Begriffe, je nach dem Reichtum ihres Inhaltes [1]. Der vorhandene Inhalt beeinflußt die Beziehungsmöglichkeiten: nicht jedes Merkmal kann eingefügt werden, sondern nur jene, die mit den schon gegebenen Kennzeichen vereinbar sind. Es wird somit durch die logische Ausdehnung und Universalität das Arbeitsfeld umschrieben. Von hier aus sehen wir die Ergänzungs- und Bestimmungsbedürftigkeit des Gegenstandes und erhalten auch einen Ausblick auf die Quellen, aus denen die neuen Erkenntnisse zu schöpfen sind.

Das einzige Merkmal, das die absolute Transzendenz und Überweltlichkeit Gottes kennzeichnet, ist dessen Erhabenheit über das Gesetz der Potenzialität. Nach dieser muß sich jede Aussage über Gott richten; durch sie werden die Seinsbeziehungsmöglichkeiten seiner Transzendenz geregelt und bestimmt. Die Transzendenz selbst, als Abschluß der Gottesbeweise, besteht nur in der allgemeinen Erkenntnis der Erhabenheit Gottes über das Gesetz der Potenzialität, ohne daß über die Tragweite, insbesondere aber über den Seinsgrund desselben etwas Bestimmtes ausgesagt werden könnte. Hiermit ist bloß das Arbeitsfeld umschrieben: die Transzendenz, diese dem Verstand entgegentretende absolute Leere muß unbedingt aufgehoben und es muß unserem Geist der Weg gezeigt werden, auf dem er die bestimmenden Merkmale findet. Sofern wir die Erhabenheit über die Potenzialität fassen können, besagt sie bloß eine Verneinung der Zusammensetzung aus den Prinzipien des Möglich- und Wirklichseins. Hiermit sind die Grenzen für die Leistungsfähigkeit des Verstandes angegeben. Wie dieser grundlegende Zug des transzendenten, überweltlichen Seins Gottes aus dem Begriffsbestand der Sinnenwelt stammt, so sind auch die übrigen Züge der gleichen Quelle zu entnehmen, oder mindestens nach den Angaben derselben zu gestalten. Wie das allgemeine Sein jeder Erkenntnisquelle gegenüber sich wohlwollend-indifferent verhält, so schließt auch das transzendente Sein Gottes keine Erkenntnisquelle aus. Jedwede Bestimmung kann in den noch leeren, dunklen und verborgenen Gottesbegriff eingefügt werden, mag sie aus Kausalbeziehungen erschlossen, oder eigens durch Gottes Offenbarung bezeugt sein. *Nur eines verlangt die Transzendenz Gottes gebieterisch: die bestimmenden oder einzufügenden Merkmale müssen über das Gesetz der Potenzialität erhaben sein.* Auf diese Weise besitzen wir im anfänglichen Gottesbegriff, bzw. in dessen richtig gefaßter Transzendenz, einerseits einen verläßlichen Wegweiser zur

[1] Crescente extensione minuitur comprehensio.

Beurteilung aller Angaben der Erkenntnisquellen, anderseits aber ein Merkmal, das infolge seines inbegriffenen Inhaltes von unbegrenzter Reichweite ist und so als Maßstab jedes partiellen Kennzeichens und jeder Teilsicht benützt werden kann. Die neuen Wesenszüge müssen aufgesucht werden. Sie sind in dem uns zunächst gegebenen Merkmal der Transzendenz nur der Möglichkeit nach enthalten. Auf diese Weise ist der ersterfaßte Gottesbegriff gleichsam der zu gestaltende Stoff, in den alle einzelnen Züge eingefügt werden, durch welche die ursprüngliche Unbestimmtheit aufgehoben wird. Kraft des ausdrücklich hervortretenden Merkmals (Erhabenheit über die Potenzialität) besitzt außerdem dieser Gottesbegriff das verläßlichste Erkenntnismittel, um den wirklich transzendenten Gegenstand nach menschlicher Faßbarkeit zu gestalten und dem Verstand näher zu bringen.

7. Überwertung, nicht Umwertung unserer Begriffe im Aufbau.

Daß der Aquinate nicht den Verzweiflungsweg der Privations-Theologie gewählt hat, daß er die flache Stellungnahme des Nominalismus und der damit verwandten, auf äußere Aussageweisen gegründeten Synthese vermieden hat, ist zunächst seinem natürlichen Seinsbegriffe und dann der glücklichen Anwendung desselben auf das transzendente Sein Gottes zu verdanken. Seine Theologie ist immer eine positive in bezug auf den Ausgangspunkt und bleibt eine solche während des ganzen Erkenntnisvorganges, in welchem die Seinsbeziehungen Gottes aufgesucht werden. Der Gottesbegriff wird ähnlich gestaltet wie das allgemeine Sein. *Nur real begründete Seinsbeziehungen bilden die Bausteine beim Aufbau des letzteren. Nur solche Aussagen werden Gott zugeeignet, die ihr Analogon in der menschlichen Begriffswelt besitzen.* Hier beginnt der negative Charakter der thomistischen Theologie. Dieser besteht darin, daß Irrtümer und ungeeignete Auffassungsweisen des Verstandes durch Verneinungen ausgeschlossen werden. Ist Gott in sich, nach seiner ureigenen Seinsweise dem Verstand nicht zugänglich, so kann unsere Theologie nicht schlechthin positiv sein. Alles, was vom Verstand positiv erfaßt wird, ist eine direkte Wiedergabe des beschränkten, an das Gesetz der Potenzialität gebundenen Seins. Diese Beschränktheit und Bindung durchdringen alle Einzelbestimmungen auf dem Gebiete des esse participatum. Der Wesenszug Gottes ist demgegenüber durch die Verneinung der Beschränktheit und der Bindung an die Potenzialität zu bestimmen. Sie muß das Sein Gottes in allen

partikulären Seinsbeziehungen durchdringen. Jede Aussage über Gott ist nach den Forderungen der Unendlichkeit und der Erhabenheit über die Potenzialität zu fassen. Kann das Grundmerkmal nur negativ durch Verneinung ausgedrückt werden, so können wir auch in bezug auf die weiteren Züge keine andere Kennzeichnung erwarten. Aber anderseits endet dieses negative Verfahren nicht bei voller privativer Unkenntnis. Schranken und Potenzialität haften immer einer positiven Wirklichkeit, einem Akte an. Nach deren Absonderung bleibt daher dieses positive Element in sich erfaßt, wenn es auch in bezug auf die Auffassungsweise durch Verneinungen, also nicht in sich, sondern im verneinten Seinsgehalt vermittelt ist. Mit anderen Worten: die Erkenntnismittel, durch welche der Verstand bestimmt und geleitet wird, sind negativer Art und der Sinnenwelt entnommen; aber der Gegenstand, den sie darstellen, auf den sie die Aufmerksamkeit des Verstandes hinlenken, wird in sich, nach einem positiven Zug, wenn auch sehr unvollkommen, in schwachen Umrissen und silhouettartig erfaßt. Es vollzieht sich daher in dieser neuen Gestaltung unserer Begriffe *nicht eine Umwertung schlechthin, die eine Aufhebung sämtlicher Werte bedeuten würde, sondern nur eine Überwertung, deren Abschluß eine Erhebung in den Bereich des Unendlichen bedeutet.* Ist ein solcher Vorgang in der Mathematik berechtigt, warum sollte er auf dem Gebiet der Metaphysik unstatthaft sein? Durch das Hilfsmittel der Verneinung ist der Verstand einerseits von der Irrtumsmöglichkeit verschont, da er Innerweltliches und Überweltliches nicht mehr verwechseln kann; anderseits aber ist er in die Lage versetzt, mit Hilfe der eigenen proportionierten Hilfsmittel einen Gegenstand zu erfassen, der sonst seiner Fassungskraft entginge. In diesem Sinne nennen wir die Verneinung und die aus derselben entstehenden Formeln, Begriffe und Gestaltungen ein Hilfsmittel beim Aufbau des Gottesbegriffes, wie auch der gesamten Theologie. Von seiten des erfaßten oder zu erfassenden Wesenszuges (ex parte rei vel rationis significatae) ist diese Erkenntnis positiv, von seiten der Erfassungsweise (ex parte modi significandi) ist sie aber negativ, weil sie immer in der Hülle des sinnlich gegebenen Seins und in den Aussageformen des menschlichen Erkenntnisvermögens (componendo et dividendo) erscheint.

8. Wege zum Aufbau.

Zur Gestaltung des Gottesbegriffes stehen *zwei Wege* offen: jener der Auffindung und Synthese (ordo inventionis) und der der Entfaltung

und Analyse (ordo iudicii) [1]. Den Unterschied beider Wege können wir darnach bestimmen, wie die für den Verstand bestehende Inhaltsleere der Transzendenz Gottes gefaßt wird. Den Abschluß der Gottesbeweise nach der anfänglichen Synthese der fünf Merkmale in ein einziges Kennzeichen dürfen wir keineswegs mit jener Deutlichkeit gegeben denken, wie wir sie beschrieben haben. Die Erhabenheit über die Potenzialität als der am meisten charakteristische Wesenszug der Transzendenz Gottes gehört wohl zum Inhalt dieses abschließenden Begriffes, aber auf der ersten Erkenntnisstufe nur als ein inbegriffenes Merkmal. Etwas anderes als ein allgemeines unbestimmtes Erst-Sein vermögen wir auf dieser Stufe von Gott nicht zu behaupten. Jeder weitere Zug muß eigens erschlossen werden. In diesem Sinne sprechen wir von der Inhaltsleere des Gottesbegriffes. Wenn wir das allgemeine Sein gestalten wollen, dann sind wir überzeugt, daß damit der erstmögliche Gestaltungsstoff vor uns steht, der uns zugleich den Weg weist zu den Erkenntnisquellen und zu den bestimmenden Merkmalen. Ein ähnliches Gebilde haben wir in dem anfänglichen Gottesbegriff vor uns. *Eine inhaltliche Allgemeinheit und umfassende Reichkraft ist in ihm nur in schwachen, kaum erkennbaren Umrissen vorhanden.* Wie beim allgemeinen Sein der Inhalt nur besagt, daß etwas sich eignet als Erkenntnisstoff (dies ist das positive Element, actu implicitum des Begriffs) für alle Seinskombinationen und alle *möglichen* Seinsbeziehungen in sich schließt (dies ist das negative Element, implicitum potentiale des Begriffes), so auch beim anfänglichen Gottesbegriff. Das Positive (implicitum actuale) in ihm ist das klar erkannte Erstsein, das Negative (implicitum potentiale) ist die allgemeine Eignung zur Gestaltung nach allen Seinsbeziehungen, die im Bereiche dieses Erstseins möglich sind. Aus diesen beiden Reichkräften entsteht eine dritte, die man positiv-negativ nennen kann. Das Erstsein ist auf dieser Erkenntnisstufe in seiner vollen Bedeutung noch nicht bekannt. Nur eine Ahnung (cognitio confusa) erfüllt uns über die Tragweite desselben, wie auch über die einzelnen Züge, die es näher kennzeichnen können. Etliche von diesen Merkmalen können aus dem Begriff des Erstseins ohne weitere bestimmende Erkenntnismittel erschlossen werden. Es genügt die einfache Entwicklung des inbegriffenen Inhaltes, um die in ihm samenhaft enthaltenen Merkmale in sich kenntlich zu gestalten und in die allgemeine Bestimmbarkeit des Begriffes einzufügen. Zu diesen Wesens-

[1] I 79, 9.

zügen gehört vor allem die Erhabenheit über das Gesetz der Potenzialität. Gleich bei der ersten Überlegung gelangen wir zur Überzeugung, daß das Erstsein nur dann eine wirkliche, vollwertige Seinsweise bedeutet, wenn es mit der Erhabenheit über die Potenzialität verbunden ist. Wollen wir noch weitere, ähnlich erschlossene Züge nennen, so müssen wir die Reinheit des Seins und Wirklichseins Gottes (actus purus), seine Unabhängigkeit und seine klar erkannte absolute Überweltlichkeit unbedingt unter diesen Merkmalen aufzählen. Um noch andere Züge in den inhaltsleeren Gottesbegriff einfügen zu können, benötigen wir weitere Erkenntnismittel, die dem Vergleich mit den Gegebenheiten der Sinnenwelt entnommen sind. Letzteren kommt das Erstsein in keiner Weise zu. Nach fünf verschiedenen Seinsbeziehungen wird dies in den Gottesbeweisen dargelegt ; dieselben geben auch den Grund an, warum das Erstsein kein Prädikat der Sinnenwelt sein kann. Alles, was demselben entgegensteht, ist vom Begriff Gottes auszuschließen.

Zu diesen Wesenszügen gehören die aus der Einfachheit Gottes abgeleiteten Eigenschaften, wie z. B. die Unkörperlichkeit, die Supersubstanzialität u. a. Bei der Erschließung dieser Merkmale beruft sich Thomas wiederholt auf die Resultate der Gottesbeweise : mit dem Begriff des Erstbewegers u. a. ist die Körperlichkeit oder eine Zusammensetzung aus Materie und Form nicht vereinbar. Der berühmte « Weg der Verneinungen » ist daher beim Aquinaten tief in den positiven Kenntnissen verankert. Keine Verneinung wird in unseren Gottesbegriff hineingetragen, die durch positive Kenntnisse nicht gestützt, oder nicht aus solchen stammen würde. Ähnlich geht Thomas vor bei der Bestimmung jener Ureigenschaften Gottes, durch die die inhaltsleere Transzendenz zuerst aufgehoben wird und der Gottesbegriff in seiner uranfänglichen Gestaltung vor unserem Geiste erscheint. Der Seinsordnung gehören die Einfachheit, Vollkommenheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und die Einheit Gottes an, der repräsentativen Ordnung aber seine Unbegreiflichkeit und Unnennbarkeit. Alle diese Aussagen sind nur Folgen des Erstseins Gottes, das die genannten Eigenschaften nicht bloß negativ, als Ausschluß des Gegenteiles, sondern auch positiv fordert, da der Begriff des absoluten Erstseins, der kraft der Gottesbeweise als eine reale Forderung begründet ist, ohne diese Prädikate undenkbar ist. Aus diesen Ureigenschaften werden nähere Wesenszüge abgeleitet, durch welche die Transzendenz Gottes in einzelnen Merkmalen dem Verstand nähergebracht wird. Erreichen wir auf diese Weise den Höhepunkt unserer Synthese, so gelangen wir zur

ausdrücklichen und in jeder Hinsicht klaren Erkenntnis, daß das Erstsein Gottes mit der Erhabenheit über das Gesetz der Potenzialität identisch ist und daß daher der Grundwesenszug des Gottesbegriffes, aus dem alle übrigen Merkmale folgen, das in sich bestehende Sein, das esse per se subsistens ist.

Den Abschluß unserer philosophischen Synthese bildet die inhaltliche Bestimmung des allgemeinen Seins nach dem Wert des esse participatum, des aus Potenz und Akt zusammengesetzten Seins. Dies ist die Grundlage unserer ganzen realen Weltanschauung, da die Grenzen unserer Erkenntnis durch die Reichkraft dieses Seienden gezogen werden. Kennen wir einmal das Gesetz der Potenzialität, so besitzen wir eine umfassende Kenntnis vom Wesen eines solchen Seins: es ist aus Potenz und Akt zusammengesetzt. Auch das Wirkmögliche, die Dynamik und jede Erscheinungsweise eines solchen Seins ist in dieser umfassenden Erkenntnis inbegriffen; eine Selbstverwirklichung ist unmöglich. Im Bereich des esse participatum herrscht das Gesetz der Abhängigkeit und Unterordnung der einzelnen Glieder unter sich und unter dem außerweltlichen ersten Beweger. Die Erkenntnis des genannten Wesenszuges vermittelt auch den Einblick in die weiteren äußeren Beziehungen dieses Seienden, sodaß wir aus der Entwicklung des wirklich inbegriffenen Inhaltes desselben alles erhalten können, was zur Festigkeit einer weltanschaulichen Beurteilung notwendig ist.

Der Abschluß der inhaltlichen Synthese (ordo inventionis) ist der Ausgangspunkt der Analyse (ordo iudicii). So auch beim Gottesbegriff. Die klare und wissenschaftlich erwiesene Erkenntnis, daß Gott das esse per se subsistens ist, vermittelt uns samenhaft jeden einzelnen Wesenszug Gottes. Wir besitzen in ihr einen Wertmesser für alle Aussagen, die der Verstand, sei es als logische oder reale Möglichkeiten, sei es als Angaben der Offenbarung finden und erfinden kann. Alles, was wir auf Grund der genannten Erkenntnisquellen vom Gottesbegriff ausschließen oder von ihm behaupten, gehört zum wirklich inbegriffenen Inhalt (actu implicitum) des esse per subsistens. Denn das theologisch wertvolle esse per se subsistens besitzt nur dem logischen Umfange nach die gleiche Reichweite wie das philosophisch erschlossene, dem Inhalte nach ist es indessen viel reicher. Dies führt uns zu der zweiten Art der Benützung des teilweise inhaltsleeren Gottesbegriffes, d. h. zu dessen vollständigem Aufbau und Gestaltung.

9. Wertunterschiede des philosophischen und theologischen Gottesbegriffes.

Das esse per se subsistens ist der äquivalente und in jeder Hinsicht gleichwertige Ausdruck für die Transzendenz Gottes. Unter diesem Begriff erscheint uns das Unnennbare, das Unaussprechliche und Unbegreifliche in einer Gestaltung, die wir, wenn auch nicht in sich, so doch als Verneinung des esse participatum fassen können. Ganz abstrakt, für sich (praecisive) genommen, bezeichnet es die Erhabenheit über die Potenzialität; dem Vollsinne nach aber ist es der Inbegriff aller Vollkommenheiten. Der mit dem esse per se subsistens bezeichnete Gegenstand ist das Seiende selbst, das Ansichseiende, der Vollbesitz des Seins. Für unseren Verstand ist indessen dieser Seinsgehalt nur teilweise gegeben, je nach der Reichweite und dem Reichtum der Erkenntnisquellen, aus denen wir diesen Begriff geschöpft haben oder auf deren Angaben hin wir denselben anwenden können. Nennen wir Gott esse per se subsistens im theologischen Sinn, so ist dies ein Prädikat des geoffenbarten Gottes. Gott in sich, als Gegenstand der Offenbarung, erscheint uns unter dieser Aussage und Eigenschaft so gestaltet, daß alle Wesenszüge, die aus der Offenbarung bekannt sind oder darin irgendwie enthalten sind, zu dem wirklich inbegriffenen Inhalt dieses Merkmals gehören. Gelingt es uns demnach, von dem Gott der Offenbarung als Subjekt der Theologie nachzuweisen, daß er das esse per se subsistens ist, und daß dieses Ansichsein wirklich gleichbedeutend ist mit der geoffenbarten Transzendenz Gottes, so ist die weitere Bestimmung « esse per se subsistens in tribus personis » — eine einfache Entwicklung und ausdrückliche Bestimmung dessen, was im Begriffe stillschweigend behauptet wird. In diesem Sinne vollzieht Thomas tatsächlich seine Synthese in der Summa, da, wie wir oben betont haben, jede theologische Folgerung oder jede erwiesene Eigenschaft ein Prädikat des geoffenbarten, aus der Offenbarung bekannten und kraft desselben angenommenen Gottes ist.

Man kann dies von dem philosophisch erschlossenen Ansichsein Gottes nicht behaupten. Das esse per se subsistens ist hier ein erkannter Gegenstand, dessen Subjekt nicht Gott, sondern das beschränkte Seiende, das esse participatum ist. Von letzterem wird behauptet, daß sein kausaler Erklärungsgrund das Ansichseiende sei. Es ist daher sowohl der Träger dieser Aussage, als auch der Erkenntnis-

grund derselben das esse participatum [1]. Deshalb enthält das philosophisch erwiesene Ansichsein Gottes nur dasjenige, was das beschränkte Sein als Erklärungs- und Seinsgrund fordert. Die Möglichkeit anderer Wesenszüge und Eigenschaften ist nicht ausgeschlossen; nur können solche nicht positiv auf Grund des beschränkten Seins, sondern bloß negativ, als aus anderen Erkenntnisquellen zu erschließende Merkmale angenommen werden. *Während also das theologisch erwiesene Ansichsein Gottes alle dem menschlichen Verstand tatsächlich zugänglichen Erkenntnisquellen und -Mittel umfaßt, schließt das philosophische bloß jene ein, die dem beschränkten Sein entnommen sind.*

In diesem Gottesbegriff haben wir demnach ein Analogon zum Begriff des esse participatum. In letzterem unterscheiden wir den positiven Seinsinhalt von dem negativen (wohlwollend-indifferenten) Umfang, also die metaphysische (inhaltliche) Allgemeinheit von der logischen Beziehungsmöglichkeit. Letztere ist ein Überbleibsel aus dem allgemeinen Sein, dessen Umfang durch das esse participatum nur teilweise beschränkt wurde und in eine inhaltliche Bestimmtheit übergegangen ist. Mit diesem Begriff des esse participatum können noch unbegrenzte Bestimmungsmöglichkeiten verbunden werden, falls entsprechende Erkenntnisquellen zugänglich sind. Das positive Element des Begriffes offenbart ein dem Gesetze der Potenzialität unterworfenes Sein. Alles, was auf dem Gebiete des beschränkten Seins wirklich oder möglich ist, muß nach diesem Gesichtspunkt beurteilt werden. Zusammensetzung aus Potenz und Akt im Sein, Verwirklichungsbedürftigkeit von außen her in der Dynamik sind unerläßliche Wesenszüge des esse participatum. Hierin besitzen wir die reale Synthese aller Merkmale, die das beschränkte Sein von anderen Seinsformen unterscheiden.

Ein ähnliches Gebilde steht vor uns in dem philosophischen Begriff des Ansichseienden. Dasjenige, was durch das beschränkte Sein am allgemeinen Sein nicht bestimmt wird, gehört zur Inhaltsmöglichkeit des Ansichseienden. Die philosophischen Erkenntnisquellen und -Mittel füllen indessen diese Inhaltsleere nur teilweise aus. Sie vermögen nur einige wenige Züge in dieselbe hineinzutragen: jene, die durch die Kausalverhältnisse gefordert werden. Diese bilden den wirklich inbegriffenen Inhalt (implicitum actu) dieses Begriffes. Weitere Züge gehören zu dem logisch möglichen Inhalt (implicitum in potentia) und

[1] Der Sinn solcher Sätze ist: das esse participatum setzt das esse per se subsistens als Seinsgrund voraus.

müssen von außen her, aus anderen realen Erkenntnisquellen hinzukommen. Die Theologie kann auch diesen philosophisch schon feststehenden Bestand zur Grundlage ihrer Synthese nehmen. Das Positive des Begriffes, die Erhabenheit über die Potenzialität ist in diesem Fall Wertmesser aller einzufügenden Merkmale. Die Angaben der Offenbarung können durch diesen Wesenszug nicht verbessert oder irgendwie korrigiert werden. Nur für die Bestimmung des wissenschaftlichen Gleichwertes der geoffenbarten Formeln können sie benutzt werden. Das Wort der Offenbarung gelangt zu uns oft in dunklen Bildern, in allen Fällen aber in der Hülle von menschlichen Begriffen. Diese müssen durch Ausschluß und Verneinung gereinigt werden, um in einer gotteswürdigen Form von dem Ansichseienden ausgesagt werden zu können. Hierbei leistet der genannte positive Zug unschätzbare Dienste. Die Gotteswürdigkeit der theologischen Wissenschaft hängt von ihm ab [1].

Wollten wir die Synthese des Aquinaten von diesem Standpunkte aus beurteilen, so wäre die Behauptung, daß die Gestaltung seines Gottesbegriffes die Entwicklung der Gottesbeweise darstellt, wahr; nur der Aufbau müßte nach anderen Gesichtspunkten beurteilt werden. Da die Reichkraft des Wesenszuges eine beschränkte ist, so müßten wir alle Eigenschaften, die der Offenbarung entnommen werden, als bloße Einfügungen in den möglichen Inhalt des philosophischen Gottesbegriffes betrachten. In diesem Falle wäre der Höhepunkt der einzufügenden Synthese (ordo inventionis) bei qu. 43 erreicht, wo auch der letzte Zug des Ansichseienden bestimmt wird. Der Abschluß in der Bestimmung des Subjektes der Theologie findet auch in diesem Falle im esse per se subsistens in tribus personis statt; nur der Weg, der dazu führt, ist ein anderer als bei der rein theologischen Arbeitsweise. Hier sind die philosophischen Hilfsmittel bloß sekundärer Art, dort besitzen sie eine größere, wenn auch untergeordnete Bedeutung [2]. In beiden Fällen spielen die Resultate der Gottesbeweise eine Rolle, von der der wissenschaftliche Charakter des Vorganges, aber auch das Verbleiben auf einer gotteswürdigen wissenschaftlichen Höhe abhängt. Nimmt man die Ausführungen des Aquinaten über das Subjekt der Theologie ernst, so unterliegt es keinem Zweifel, daß seine Synthese die rein theologische ist. Daß Anklänge an den philosophischen Aus-

[1] Dasjenige, was der Verstand auf diesem Weg der « Reinigung » aus eigenen Kräften leistet, verbürgt für das gläubige Gemüt die Gabe der Wissenschaft. II-II 9.

[2] I 1, 8.

gangspunkt und Prozeß vorhanden sind, beweist nur die innige, harmonische Verbindung der beiden Erkenntnisgebiete, die der Kunstsinn des Aquinaten zustande gebracht hat.

Wenn nämlich die Summa des hl. Thomas ein so hochgepriesenes Kunstwerk ist, so ist es nur dem Umstand zuzuschreiben, daß er im Gottesbegriff ein unerreichtes Kunstwerk gestaltet hat. Nicht umsonst nennt er seinen Traktat über Gott eine Ausführung über das Urbild — de exemplari. Dieser Satz des Aquinaten läßt eine mannigfache Deutung zu. In unserem Falle müssen wir daran denken, daß Gott Erkenntnissubjekt und -Grund der Theologie ist. So wie wir den Gottesbegriff gestalten, müssen wir auch bei den übrigen theologischen Fragen vorgehen. Den Ausgangspunkt bildet das inhaltlich Unbestimmte, aber aus sicheren theologischen Erkenntnisquellen Bestimmbare. Das Endresultat finden wir in einem inhaltlich vollends abgeschlossenen Ganzen, in einem Vollbegriff, der nicht bloß in sich klar vor uns steht, sondern auch in seinen sowohl absoluten, wie relativen Teilsichten aufscheint. In dieser Beziehung ist der Gottesbegriff ein Urbild jeder theologischen Erkenntnis. Alles muß in ihn verankert sein, mit ihm in Verbindung stehen, aus ihm folgen, falls man den eigenartigen wissenschaftlichen Charakter der Theologie, als einer scientia subalternata, wahren will. Dasjenige, was im Gottesbegriff in dieser Hinsicht gleichsam ungeteilt (per se primo, per essentiam) vorhanden ist, kommt den einzelnen theologischen Wahrheiten mitteilungsweise (per participationem) und durch passive Einfügung in das ganze theologische Gebäude zu. Durch die Abhängigkeit von einem gemeinsamen Mittelpunkt erhalten die einzelnen Wahrheiten auch untereinander eine passive Anpassung, so daß sie in diesem Zusammenhang etwas anderes und etwas mehr bedeuten, als wenn sie für sich, unabhängig von diesen Zusammenhängen betrachtet werden. *Dies ist die eigentliche Bedeutung des Subjektes einer Wissenschaft. In ihm besitzen wir gleichsam das Erst-Wahre auf einem bestimmten Gebiete, von dem aus die Erkennbarkeit und der Wahrheitswert in einer bestimmten Richtung auf andere Wahrheiten überströmt.* Auch hier gilt der Satz des Aquinaten: in omni genere oportet esse aliquid primum. Dieses Erste ist auf dem Gesamtgebiet der Theologie der Gottesbegriff. Die Reichkraft desselben ist so umfassend, daß es keine theologisch wertvolle Wahrheit geben kann, die ihre letzte, der Theologie eigene, überzeugende Kraft nicht aus dem Gottesbegriff schöpfen würde. Die ureigene ontologische Wahrheit jedes Satzes ist vom Gottesbegriff

unabhängig. Jede einzelne These ist für sich faßbar, in ihrem Wahrsein allen anderen Sätzen gegenüber selbständig. Es herrscht in dieser Beziehung unter ihnen keine Unterordnung (subordinatio); nur eine gleichwertige Nebenordnung (coordinatio) kann festgestellt werden. Wie aber in der Seinsordnung jedes Geschehen auf Gott als Urgrund zurückzuführen ist und nur in Abhängigkeit von ihm bestehen kann, so auch in der Erkenntnisordnung. Sowohl die direkt geoffenbarten Wahrheiten (revelata), als auch die von diesen abgeleiteten Sätze (revelabilia) hangen von einem gemeinsamen Prinzip als Erkenntnisurgrund ab. Denn nur so können sie ein widerspruchloses Ganzes darstellen. Hiermit ist die Unterordnung jeder Einzelwahrheit unter dem allgemeinen Urgrund gegeben und der relativen Erkennbarkeit nach bestimmt. Es ist daher nicht zufällig, daß Thomas seine Theologie mit der klaren Feststellung des Gottesbegriffes beginnt. Er hätte es auch anders machen können. Die Vorlage besaß er in den Sentenzen und in seinen Jugendversuchen, in den Kommentaren zu denselben. Er hat diesen Weg planmäßig verlassen. Er sah die Schwierigkeiten, die er im Prolog zu seiner Summa einzeln aufzählt. Nur eine einheitlich angelegte Theologie vermochte dieselben zu entfernen. Nachdem er das allgemeine Erkenntnissubjekt und den Erkenntnisgrund des theologischen Wissens gefunden hatte, konnte er zuversichtlich ans Werk gehen. Im Gottesbegriff der Summa erscheinen Natur und Übernatur in einer so vollendeten Synthese, daß man den Übergang von der einen Ordnung in die andere kaum wahrnimmt. Der theologisch aufgebaute Gottesbegriff besitzt in der natürlichen Ordnung alle Voraussetzungen, die für eine menschlich wertvolle Begriffsbildung, sei es logisch, sei es inhaltlich, vorbildlich sein können.

10. Zusammenfassung der Voraussetzungen des Aufbaues.

a) *Der Weg der inhaltlichen Synthese (ordo inventionis) beginnt mit dem inhaltsleeren Begriffsschema.* Es ist dies gleichsam ein Skelett, das nicht bloß ergänzt, sondern auch bestimmt werden muß. In ihm besitzen wir den Erkenntnisstoff, in den die einzelnen Wesenszüge und Merkmale eingefügt, gewissermaßen hineingewoben werden müssen. Den Endpunkt bildet der inhaltlich synthetische Begriff, der die ganze, dem Verstand irgendwie zugängliche Wahrheit umfaßt. In einem inhaltsreichen Wesenszug sind alle Teilsichten vereinigt, nicht in sich, nicht in ihrer eigenen Erkennbarkeit, sondern in der Reichkraft

(virtualitas) des Wesenszuges. Schon in der Reichweite (potentia) des inhaltsleeren Begriffes waren sie enthalten, aber bloß der Möglichkeit nach. Durch die Synthese mußten sie von außen her hineingefügt, gleichsam verwirklicht werden. Nach der Synthese bilden sie einen Bestandteil des Begriffes, dessen ganzer Reichtum in einem klar erkannten und ausdrücklich hervorgehobenen Wesenszug zusammengefaßt und dargestellt wird.

b) *Den Anfang der Analyse (ordo iudicii) bildet der Begriff als Resultat der inhaltlichen Synthese.* Hier tritt der allgemeine Wesenszug als Erkenntnisgrund auf, in dessen Licht wir über alle Erscheinungen auf dem Gebiet, das der Umfang des Begriffes umschreibt, urteilen. Dieser Weg beginnt in der Summa mit qu. 44.

c) *Den allerersten Ansporn zur bestimmten natürlichen Erkenntnis erhalten wir durch das ersterkannte Sein.* Dem entspricht in bezug auf die Gestaltung des Gottesbegriffes als ersterkannter Gegenstand Gott als Objekt des Glückseligkeitstriebes. In diesen ersten Erlebnissen sind samenhaft alle Bemühungen, Forschungen nach einem allseits bestimmten Gottesbegriff enthalten. In ihnen besitzen wir die Triebkraft jeder Bewegung und jeder Äußerung des Geisteslebens, sofern es theozentrisch ist oder so eingestellt werden soll. Daß Thomas in dieser erlebnisartigen Ersterfassung Gottes ein Analogon des ersterfaßten Seins gefunden und klar bezeichnet hat, trägt viel dazu bei, daß der Aufbau seines Gottesbegriffes so kunstgerecht ausfiel und aus ähnlich gestalteter Quelle stammt wie jede andere natürliche Erkenntnis.

d) *Das Symbol jedes inhaltsleeren, aber bestimmbaren Begriffes ist das allgemeine Sein.* Auch die Gestaltung des Gottesbegriffes beginnt bei einem ähnlichen Gebilde. Die Transzendenz, in der der Gottesbegriff als ein gestaltungsfähiger Erkenntnisstoff erscheint, ist ein Analogon der Transzendenz des allgemeinen Seins. Wenn daher Thomas den Gottesbegriff näher gestaltet, kunstgerecht aufbaut und hierzu die Hilfsmittel der Offenbarung benützt, stellt er den Verstand vor kein größeres Problem als es bei jeder anderen begrifflichen Bestimmung der Fall ist. Der Weg der Synthese ist in der Theologie der gleiche wie in jeder anderen natürlichen Wissenschaft. Daher fühlt sich der gläubige Verstand in der Theologie ebenso heimisch als in den übrigen Wissenschaften. Dies zustande gebracht zu haben, ist ein unsterbliches Verdienst des Aquinaten.

e) *Den Endpunkt der Synthese bildet in der natürlichen Ordnung der Wesenszug, der das Seiende in ein innerweltliches und überweltliches*

scheidet: Unterwerfung unter das Gesetz der Potenzialität und Erhabenheit über dasselbe. In dem einen besitzen wir den Begriff des beschränkten Seins, im anderen den Gottesbegriff. Werden diese Wesenszüge für sich (praecisive) genommen, so können sie als Ausgangspunkt der weiteren Synthese dienen, in der jede Teilsicht aufgenommen wird. In diesem Falle gehen wir von der mehr oder weniger klar erkannten Hypothese oder auch von der bewiesenen Tatsache aus, daß das wesentliche Merkmal des beschränkten Seins (esse participatum) die Zusammensetzung aus Potenz und Akt ist, währenddem der Wesenszug Gottes in der Erhabenheit über derselben liegt. Mit Hilfe dieses Erkenntnismittels suchen wir die einzelnen Eigenschaften und Merkmale auf, bis wir bei dem vollen synthetischen Begriff ankommen.

Hieraus sehen wir, daß der hl. Thomas zur Gestaltung und zum Aufbau seines Gottesbegriffes alle jene Hilfsmittel benützt hatte, die die Philosophie ihm an die Hand gab. Aufgabe der Metaphysik ist es, das allgemeine Sein möglichst vollkommen zu bestimmen und zu erkennen. Eine ähnliche Aufgabe stellt sich die Theologie, indem sie das unbekannte, anfangs ganz inhaltsleere, transzendente Sein menschlich faßbar gestalten will. Die materiellen Voraussetzungen sind in beiden Fällen die gleichen, nur die formalen Erkenntnisquellen und -Mittel sind verschieden. Für die Gestaltung des Gottesbegriffes muß die Theologie die Offenbarung unbedingt heranziehen. Da aber ihr Arbeitsplan und ihre Arbeitsmethode die gleichen Voraussetzungen hat wie jene der Philosophie, so ist diese Gestaltung nicht nur erleichtert, sondern ihr Resultat erscheint auch dem menschlichen Verstand so angemessen, daß das Gebiet der Theologie ihm durchaus nicht als wissensfremd und wissensfeindlich vorkommt.

III. Die einzelnen Wesenszüge und Merkmale des Gottesbegriffes.

1. Die Teilsichten als Eigenschaften der physischen Wesenheit.

Mögen wir die begriffliche Transzendenz Gottes in jener Inhaltsleere uns vorstellen, in welcher der bloße Erkenntnisstoff ohne jedes Merkmal gegeben ist — dies ist der Ausgangspunkt der synthetischen Gestaltung, oder mag er uns in jener Inhaltsfülle erscheinen, die den ganzen Seins-Reichtum Gottes enthält — hier beginnt der ordo iudicii, die Wertbestimmung aller einzelnen Aussagen über Gott: in

beiden Fällen steht unser Verstand vor der gleich schweren Aufgabe: *wir müssen das menschlich Unfaßbare unserm Verständnis näherbringen.* Dies geschieht dadurch, daß wir das allumfassende Sein Gottes in einzelnen Teilsichten und -begriffen auszudrücken suchen. Im folgenden werden wir die zwei oben beschriebenen Gesichtspunkte, den ordo iudicii und inventionis, nicht streng auseinanderhalten. Sie verhalten sich zueinander wie das Mögliche zum Wirklichen. Was der eine Gesichtspunkt dem reinen Umfange nach bietet, finden wir im andern in ganz bestimmten Wesenszügen und Merkmalen wieder. Beiden ist die Unendlichkeit eigen, nicht etwa die potentielle, sondern jene, die aus einem Akte, einem Wirklichkeitswerte stammt. Der Umfang des allgemeinen Seins ist bloß der Möglichkeit nach unendlich, jener des Gottesbegriffes aber in Wirklichkeit. Dort entnimmt man die Unendlichkeit einer absoluten Inhaltsleere von seiten des Bezeichneten, dem als reinem Verstandesgebilde (als Grenzpunkt, Abschluß der analytischen Abstraktion) kein inhaltliches Element entspricht; hier aber handelt es sich um einen nach menschlich-verstandesgemäßen Schemen unaussprechlichen, einfachen, unteilbaren Inhalt, dem nicht bloß unbegrenzte, sondern wirklich unendliche Seinsbeziehungen zukommen. Wohl ist der bestimmbare Inhalt des allgemeinen Seins unendlich, sofern das beschränkte Sein (esse participatum) den Grenzpunkt, die äußerste Grenzfläche der menschlichen Synthese bildet. Diese Unendlichkeit jedoch ist auch von seiten des Bezeichneten bloß eine inbegriffene, keimhafte (infinitum actu virtuale), indem die äußeren Seinsbeziehungen desselben nach Ursachenverhältnissen das Unendliche in sich schließen. Wir haben deshalb bloß eine relative Unendlichkeit vor uns, während jene des Gottesbegriffes von seiten des bezeichneten Gegenstandes eine absolute ist. Zur Zergliederung dieser wirklich unendlichen Seinsfülle drängt uns der beschränkte Verstand, der in der Gestaltung von Teilsichten eine unbegrenzte Fähigkeit aufweist. Jedes Seinsmerkmal kann ihm Grundlage sein, um aus ihm irgendeine Aufklärung über das Ansichseiende zu schöpfen [1]. *In der Bestimmung dieser Merkmale be-*

[1] Wir denken hier zunächst an die potentielle Unendlichkeit des menschlichen Verstandes, nach welcher er für jede Seinsverähnlichung geeignet ist. Hierzu kommt die schematische Gliederung der Verstandesakte. Das Einfache wird nach zusammengesetzten Formen erfaßt (componendo-dividendo), was die Notwendigkeit einer fortgesetzten Zergliederung bis auf schemenlose Begriffe (des allgemeinen Seins) mit sich führt. Ist dieser Vorgang bei dem natürlichen Erkennen erforderlich, so ist er noch mehr vonnöten, wenn es sich um ein Erfassen des Unendlichen handelt. Die Zergliederung muß sich auf das ganze Seinsgebiet

steht die Gestaltung des Gottesbegriffes, in der kunstgerechten Zusammenstellung derselben aber der Aufbau desselben.

Die Voraussetzung für den Aufbau bildet die Bestimmung der Denkbarkeit Gottes, oder die Entscheidung der Frage, in welchem Sinne Gott ein mögliches Wesen ist. Dieser Denkvorgang schließt mit dem Nachweis ab, daß Gott ein wirkliches Wesen ist. Der Beantwortung dieser beiden Fragen ist qu. II der Prima pars gewidmet. Wie kann mit dem Gottesbegriff das Sein verbunden werden ? Wir haben bereits oben betont, daß der hl. Thomas dieser Verbindung bloß den Wert einer Copula zuschreiben will [1]. Dieser ist aber sehr verschieden, je nach der Natur des Subjektes und Prädikates und der Grundlage ihrer Verbindung. Und Thomas konnte im Bewußtsein einer tüchtigen Leistung den Satz niederschreiben : « Scimus enim, quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus 'Deus est' vera est ; et hoc scimus ex eius effectibus » [2].

Die absolute Transzendenz Gottes, zu der uns die Gottesbeweise führen, stellt die Seinsfülle in ihrer unterschiedslosen Vollkommenheit dar. Jeder geschaffene Verstand muß vor derselben in ehrfurchts-

erstrecken, das einerseits dem Unendlichen eigen, andererseits dem Verstande zugänglich ist. Die Grenzen der Zugänglichkeit werden durch jenen Gegenstand gezogen, der die ebenmäßige Verstandestätigkeit regelt. Dieser ist das sinnenfällig gegebene Sein. Soweit dies eine feste Grundlage bietet, kann die Zergliederung des Unendlichen in verschiedene Teilsichten gefahrlos vorgenommen werden. Denn alles, was im beschränkten Sein vorhanden ist, muß gegenständlich in schrankenlosem Bestande auch im Unendlichen vorhanden sein. Hierin besteht ein unerreichter Vorzug der thomistischen Philosophie und Theologie gegenüber manchen Versuchen anderer Art auf dem Gebiete der Scholastik. Thomas sucht für jede Begründung und Ergründung Gottes und seiner Eigenschaften die Seinsgrundlage im proportionierten Gegenstand des Verstandes, und nur dasjenige will er auch von den verborgensten Eigenschaften und Tätigkeiten Gottes behaupten, was seine Analogie im beschränkten Sein der Geschöpfe hat. Hierdurch vermeidet er jene Spitzfindigkeit, die manche scholastische Bestrebungen in Verruf gebracht hat. Über seine Grundsätze in dieser Beziehung vgl. I 4, 3 ; I 13, 1, 4, 5.

[1] I 3, 4 ad 2.

[2] Ebd. Übersichtshalber möchten wir die verschiedenen Weisen darstellen, nach welchen das Sein Gott zugeschrieben werden kann :

- Deus est ens
  - possibile
    - possibilitate logica : secundum schemata logica.
    - possibilitate ideali vel conceptuali : secundum sociabilitatem subiecti et praedicati.
  - reale
    - essentiale : quoad actum primum : primum movens etc., ut fundatum in secundis moventibus etc.
    - actuale : quoad actum secundum exsistentiae.

voller Scheu, in sprachloser Erschütterung stehen bleiben. Jeder Versuch, diese Seinsfülle in einen Begriff hineinzuzwängen, muß scheitern. Dies bildet die *physische* Wesenheit Gottes, die als völlig unaussprechlich bezeichnet werden muß. Den allerersten Schritt zur Gestaltung tut der menschliche Verstand dadurch, daß er diese Transzendenz als *metaphysische* Wesenheit zu fassen sucht. Hierdurch gewinnt der Gestaltungsprozeß einen Anhaltspunkt. Der Verstand vermag die absolute Transzendenz als Wurzel aller jener Wesenszüge und Merkmale aufzufassen, die beim künstlichen und künstlerischen Aufbau des Gottesbegriffes als Teilsichten, gleichsam als Bausteine dienen. Hierdurch gewinnen wir einen, wenn auch noch unklaren, verschwommenen Ausblick auf das Gesamtgebiet unseres Arbeitsfeldes: *jede Teilsicht muß aus der absoluten Transzendenz, als aus ihrem Urgrund, abgeleitet werden und muß mit ihr so innig zusammenhängen, daß sie dieselbe keineswegs beeinträchtigt* [1]. Damit ist nur der allgemein anerkannte Grundsatz ausgesprochen, daß jede partikuläre Aussage über Gott die ganze Vollkommenheit und Seinsfülle der absoluten Transzendenz in sich schließt und daher von derselben keineswegs unterschieden werden kann. Nur weil die Teilsichten, miteinander verglichen, verschiedene Auffassungsweisen darstellen, können wir von ihrer gegenseitigen, formellen Unterscheidung sprechen. Daher die Formel: identificantur materialiter (ex parte esse Divini), distinguuntur formaliter (ex parte rationis significantis) [2].

Nichts hindert uns, jede Teilsicht der physischen Wesenheit Gottes als eine *Eigenschaft* Gottes zu bezeichnen. Aus diesem Grunde können wir schon die metaphysische Wesenheit Gottes eine proprietas in sensu latissimo nennen: Urgrund, Wurzel aller Teilsichten, Ausgangspunkt jeder weiteren Gestaltung [3]. Zu diesen Eigenschaften Gottes gehören

[1] Hiermit gewinnen wir einen Gesichtspunkt, der die Einheit unserer gesamten Synthese sicherstellt. Alle Teilsichten können nun organisch in den Gottesbegriff eingefügt werden.

[2] Vgl. I 13, 5.

[3] Es ist auffallend, wie viele Meinungen um die metaphysische Wesenheit Gottes unter den Theologen im Umlauf sind. Wenn wir einen Blick auf die Tabelle von den Eigenschaften Gottes werfen und deren mannigfache Wertung überlegen, so kann uns die erwähnte Tatsache nicht wundernehmen. Betrachten wir die absolute Transzendenz Gottes als eine durch keinen bestimmten Wesenszug bezeichnete Gegebenheit, so ist jedes Merkmal als eine Eigenschaft Gottes anzusehen und kann demnach je nach seiner mehr oder weniger zentralen Stellung als metaphysische Wesenheit Gottes angesehen werden. Infolge der realen Identität aller Merkmale und Eigenschaften mit dem Wesen Gottes kann es sich demnach

auch jene zwei Teilaussagen, in denen der Verstand die absolute Transzendenz Gottes in bestimmten Formen ausdrückt. Das Sein entfaltet sich vor dem Verstande als Wesenheit und Dasein, actus primus et secundus. Dies auf Gott übertragen, fassen wir seine Transzendenz als Ens (essentia, natura) imparticipatum und als Esse per se subsistens. Diese beiden Begriffe drücken jeder für sich dasselbe aus, was in der absoluten Transzendenz Gottes (als metaphysischer Wesenheit) verschwommen enthalten ist. Die Wesenheit schließt eine notwendige Beziehung zum Dasein ein, und umgekehrt. Sie können einzeln, für sich (praecisive) gefaßt werden ; daher stellen sie Teilsichten dar. Aber in ihrer allerersten Anwendung auf das Ansichseiende gehen sie derart ineinander über, daß sie das ansichseiende Wesen (actus primus) und sein Dasein (actus secundus) nur dann wahr darstellen, wenn auch ihre formelle Bedeutung völlig äquivalent gefaßt wird. Diese zwei Eigenschaften Gottes sind demnach nicht bloß ex parte rei identisch, sondern — in dieser ihrer Anwendung — auch ex parte rationis significatae gleichbedeutend. Immerhin gewinnen wir mit denselben sehr wertvolle Angaben und Teilsichten, um den Gottesbegriff weiterzugestalten.

In der Richtung des esse per se subsistens im Sinne des Daseins (actus secundus) gelangen wir zu jenen Bestimmungen, die aus den Beziehungen des Ansichseienden zu den äußeren Ursachen stammen. Für alle ist charakteristisch, daß sie jede Abhängigkeit, ja jegliche Beziehbarkeit auf äußere Ursachen ausschließen. Das gehört nicht so fast zum Wesen Gottes, sondern ist eine Folge jener Seinsfülle, die dem

bei diesen Streitfragen nur darum handeln, ob und welche Meinung ein Merkmal nach der meist zentralen Stellung gewählt hat. Daß die ungestaltete Transzendenz Gottes bloß die physische Wesenheit Gottes ausdrückt, dürfte ohne weiteres einleuchten. Die Gestaltung nach den völlig äquivalenten Merkmalen des Seins oder der Natur ist zweifelsohne geeignet, die metaphysische Wesenheit Gottes begrifflich zu vertreten. Auch jede andere Eigenschaft im weiteren Sinne (so z. B. besonders die Perseitas, Aseitas, die Geistigkeit der göttlichen Natur) kann als solche gelten und wurde tatsächlich von einer Anzahl Theologen als Ausdruck der metaphysischen Wesenheit Gottes gewählt. Bei der Kritik dieser Annahmen ist die genaue Begriffsbestimmung maßgebend (z. B. die der Aseitas) ; hiebei spielt auch dies eine Rolle, daß sie schon aus den eben genannten Wesenszügen abgeleitete Merkmale sind und dabei nicht einfachhin als Urgrund aller Eigenschaften gelten können. Andere steigen noch weiter zu den Eigenschaften im strengen Sinne herab und suchen unter diesen Merkmalen die metaphysische Wesenheit Gottes. Man wird auch diesem Vorgehen Verständnis entgegenbringen, wenn dabei vor Augen gehalten wird, daß das Sein dem Wirken, die Statik der Dynamik vorausgeht und daß infolgedessen die zentralste Eigenschaft Gottes das Sein ist und so im esse per se subsistens die absolute Transzendenz am besten ausgedrückt wird.

Ansichseienden zukommt. Diese Teilsicht Gottes stellt demnach eine Eigenschaft Gottes dar, die zwar noch nicht Eigenschaft im eigentlichen Sinne genannt werden kann, aber doch auch nicht so eng zum Wesen Gottes gehört wie die metaphysische Wesenheit und ihre zwei gleichbedeutenden Ausdrucksformen. Wir können sie infolgedessen als proprietas in sensu lato bezeichnen [1]. Dies ist die *Aseität*, das Aussichsein Gottes, das also nur die Selbstbegründung Gottes, mit Ausschluß jeder äußeren Ursache, ausdrückt, und keineswegs eine Selbstverursachung in sich schließt.

In diesem Rahmen gewinnen wir etliche Teilsichten, durch die das Ansichsein Gottes als Aussichsein noch klarer hervortritt. Vergleichen wir Gott mit den Wirkursachen, so tritt uns seine Ureigenschaft als *Nichthervorgebrachtsein* (improductibilitas) entgegen. Richten wir unsere Aufmerksamkeit darauf, daß Gott kein Urbild (causa exemplaris) besitzt, so erscheint seine völlige *Unabhängigkeit* (independentia) im Blickfelde. Denken wir endlich daran, daß mit Gottes Sein keinerlei Hinordnung auf etwas Höheres sich verträgt, daß also jede äußere Zweckursache (causa finalis) von ihm ausgeschlossen ist, so gewinnen wir die Teilsicht einer absoluten *Notwendigkeit* (necessitas). *Wie wir sehen, sind alle diese Ausdrücke vertauschbar und stellen nur Eigenschaften dar, die aus dem Ansichsein Gottes folgen, oder die dasselbe in verschiedener Weise beleuchten.* Was im esse per se subsistens verschwommen enthalten ist, wird im Aussichsein (aseitas), Nichthervorgebrachtsein (improductibilitas), in der Unabhängigkeit (independentia) und Notwendigkeit (necessitas) in einer neuen Form ausdrücklich gesagt. Der Verstand gewinnt durch diese Begriffe ein neues Licht, um das Ansichsein Gottes wahrzunehmen; er gewinnt aber andererseits neue Teilsichten, um die ungestaltete Transzendenz Gottes menschlich faßbar zu gestalten.

In der Richtung des Wesens oder der Natur kann das Ansichsein Gottes als Fürsichsein, Perseität, gefaßt werden. Daß Gott eine Substanz sein muß, folgt unmittelbar aus den Gottesbeweisen. Thomas bemüht sich in der Summa gar nicht, die Substanzialität Gottes eigens nachzuweisen. Sie ist mit den bekannten fünf Eigenschaften der Gottes-

[1] In I 44, 1 ad 1 sagt Thomas, daß das esse ab alio nicht das Wesen des hervorgebrachten Seins ausdrückt, sondern eine Folge (Eigenschaft) desselben bildet. Aus dem gleichen Grunde müssen wir dies von dem esse a se behaupten, das also nicht das Wesen Gottes bezeichnen kann, sondern nur eine Eigenschaft des Esse per se subsistens bildet.

beweise so innig verbunden, daß sie aus denselben unmittelbar folgt. Mag auch der erste und zweite Beweis bloß die erste wirkende Kraft klarstellen, so ist nach aristotelischen Prinzipien nur noch ein Schritt notwendig, um zur Substanz zu gelangen, der diese Kraftäußerungen eigen sind. Die Substanzialität drücken wir aber am anschaulichsten durch die Perseität aus. Deshalb bietet uns dieser Begriff das geeignete Hilfsmittel, um den am meisten charakteristischen Zug des Wesens oder der Natur Gottes zu veranschaulichen. Alles, was der Natur Gottes zukommt oder aus derselben folgt (wie Verstand und Wille), muß die substanzielle Vollkommenheit besitzen. Perseitas als Ausschluß der Inhärenz — im Unterschied von Akzidens —, völlige Reinheit, als Erhabenheit über die Potenzialität (über das Prinzip des Beschränktseins), Subsistenz als Identität mit dem transzendenten Sein, bezeichnen jene Forderungen, die an alle Teilsichten und Eigenschaften gestellt werden, die als Bausteine in den Aufbau unseres Gottesbegriffes aufgenommen werden können.

Die Perseität ist demnach einerseits eine wirkliche Eigenschaft Gottes (im weiteren Sinne), die daraus folgt, daß das Sein Gott nicht durch Teilhabe oder Teilnahme, sondern in voller Reinheit zukommt (Ens imparticipatum). Andererseits ist sie aber ein Wertmesser für alle Bestimmungen und Merkmale, durch welche der Verstand die absolute Transzendenz Gottes zu gestalten sucht. Nur substanzielle, von jeglichem beschränkenden Subjekte völlig reine und subsistierende, mit der absoluten Transzendenz Gottes und in derselben identische Aussagen können Gott zugeeignet werden und ihn nach Teilsichten bestimmen.

Die Seinsfülle der Substanz offenbart sich in zweifacher Richtung: statisch, dem Wesen nach, und dynamisch, in der Richtung der Tätigkeit. Nach diesen beiden Richtungen geht auch der gestaltende Verstand vor beim Aufbau des Gottesbegriffes. Die statische Ordnung bezieht sich entweder auf das reine Sein selbst (esse secundum se, Ding an sich) oder auf das dargestellte oder darstellbare Sein (esse repraesentativum). Welch reichen Ausblick wir hiedurch gewinnen, beweist das Verfahren des Aquinaten in der Summa, das genau nach diesen Gesichtspunkten eingerichtet ist. Das reine Sein kann uns entweder die Gesichtspunkte des Seins selbst oder der Seinsweisen nahelegen. Hieraus ergeben sich jene Teilsichten, durch die einerseits Gottes Einfachheit und Vollkommenheit als reine Seinsgesichtspunkte, andererseits aber seine Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und Einheit als Seinsweisen sich dem gestaltenden Verstand vorstellen.

Hiemit haben wir eigentlich den ganzen Arbeitsplan des Aquinaten dargelegt. Gott als Ens imparticipatum kann unter dem Begriff des Fürsichseins (perseitas) gestaltet werden. Dieses kann sich entweder auf seine Substanz oder auf seine Tätigkeit beziehen. Auf beiden Gebieten können wir sehr wertvolle Merkmale finden, die Gottes Transzendenz nach bestimmten, faßbaren Teilsichten gestalten und aus deren künstlerischen Zusammenstellung der großartige Gottesbegriff des Aquinaten ersteht. Verfolgen wir nun den hl. Thomas bei seiner Bautätigkeit.

2. Die Teilsichten nach Analogie der metaphysischen Seinsgrade.

Alle Eigenschaften, die sich auf die *Substanz Gottes* (statischer Standpunkt) beziehen, können wir unter einem Gesichtspunkte zusammenfassen. *Sie entstehen aus einer ähnlichen Betrachtungsweise, wie in den geschaffenen Dingen die sogenannten metaphysischen Grade dem betrachtenden Verstande entgegentreten.* Das eine, ungeteilte Wesen des Menschen vermögen wir nach Körperlichkeit, Vegetabilität, Sensibilität und Geistigkeit aufzufassen. Solange diese Aussagen bloß als logische Werte betrachtet werden, bilden sie im Begriffe des Menschen selbständige, gleichsam übereinander gehäufte, nebengeordnete Merkmale [1]. Faßt man sie aber als reale Werte, im Sinne einer metaphysischen Universalität, so laufen sie in einem Wesen zusammen, sind von ihm und voneinander untrennbar und stellen, *nur für sich (praecisive) genommen*, jene Seinsgrade getrennt vor, die einem Wesen, je nach dessen Seinsvollkommenheit, zukommen. Die Körperlichkeit im Menschen z. B. drückt infolgedessen einen Grad der Vollkommenheit aus, der vermöge der organischen Verbindung mit den übrigen Seinsgraden, insbesondere aber mit der Geistigkeit, viel höher steht als jener, der im reinen Körper vorhanden ist. So bieten die einzelnen metaphysischen Grade bestimmte partikuläre Teilsichten, welche einerseits die Vollkommenheit des Ganzen widerspiegeln, andererseits dessen Reichtum in näher faßbaren Formen darstellen. Sie sind von dem Ganzen und in demselben unterschiedslos ; und in ihrem gegenseitigen Vergleich weisen sie formale, virtuelle Unterschiede auf.

Nach dieser Analogie müssen wir die gestaltende Tätigkeit des Aquinaten auffassen, wenn er uns Gottes absolute Transzendenz unter den Begriffen der Einfachheit, Vollkommenheit, Unendlichkeit, Unver-

[1] Vgl. La sintesi p. 113 s.

änderlichkeit und Einheit in der reinen Seinsordnung, in der repräsentativen Ordnung aber als oberste Wahrheit darstellt und näher gestaltet. Alle diese Merkmale sind Eigenschaften Gottes im *weiteren Sinne*, da sie die substanzielle Vollkommenheit Gottes bezeichnen, gleichsam den Grad angeben, nach welchem dieselbe Gott als völliger Ausschluß von Zusammensetzung, Unvollkommenheit, Beschränkung, Veränderung und Geteiltsein zukommt. Wollen wir die Gott ureigene Vollkommenheit erfassen, so müssen wir dieselbe nach den genannten Gesichtspunkten ihm zuschreiben. Deshalb bieten uns die aufgezählten Merkmale sehr kostbare Teilsichten, um die absolute Transzendenz Gottes unserm Verstande näher zu bringen und um darüber richtig zu denken. Die Wesenszüge jedoch, die aus demselben abgeleitet werden, stellen die sogenannten ruhenden (statischen) Eigenschaften Gottes im *strengen Sinne* dar, die in ihrer formellen Bedeutung nicht mehr das Wesen Gottes bestimmen, mit ihm und untereinander keineswegs vertauschbar sind. Die aufgezählten Eigenschaften begründen sich nicht gegenseitig, ihr Wesenszug (ratio formalis) ist nur von der Transzendenz Gottes abhängig, und so können sie wenigstens nach ihrem verschwommenen Inhalte untereinander vertauscht werden; richtiger: sie schließen einander gegenseitig ein. Die absolute Einfachheit z. B. kann, wenn auch nicht nach der rein formellen Bedeutung, ohne weiteres Unendlichkeit, Einheit usw., wie auch umgekehrt, genannt werden. Die Ewigkeit aber und die Allgegenwart können nicht einmal in diesem Sinne miteinander vertauscht oder mit der Einfachheit, mit dem Wesen Gottes verwechselt werden. Daher dient auch zur begrifflichen Bestimmung der Eigenschaften im strengen Sinne nicht die Analogie der metaphysischen Grade, sondern jene des Hervorgehens der accidentia propria aus der Wesenheit in den geschaffenen Dingen [1].

[1] Man kann auch sagen, daß die Anordnung der verschiedenen Aussageweisen nach Art der logischen Allgemeinheit das Vorbild für die Bestimmung solcher Eigenschaften ist. Die Eigenschaften im weiteren Sinne schließen auch nach ihren formellen Merkmalen einander ein, jene im strengen Sinne hingegen schließen jedes andere fremde Merkmal aus. Aus diesem Grunde ist es gar nicht gleichbedeutend, wenn man Gottes Eigenschaften mit gleichlautenden Worten bezeichnet, darunter aber Eigenschaften verschiedener Ordnung versteht. So kann z. B. die metaphysische Wesenheit im oben angegebenen Sinne genommen werden. So verstanden ist sie nichts anderes als das Ansichsein Gottes (esse per se subsistens) als tiefste Wurzel aller Wesensmerkmale, sofern dieselben in ihm wirklich (actu implicite) eingeschlossen und miteinbegriffen sind. In sich gesehen, verhalten sich dieselben zum Wesen Gottes zwar als Erweiterung unserer Erkenntnis, aber auch als Erläuterungen, als nähere Bezeichnungen desselben

3. Die Teilsichten in sich und als Grundlagen der Eigenschaften im weiteren Sinne.

Das auffallendste Seinsmerkmal Gottes ist die Einfachheit. Deshalb beginnt der hl. Thomas mit derselben seine gestaltende Arbeit [1]. Die absolute Transzendenz Gottes ist nur unter Ausschluß jeder Zusammensetzung denkbar. Das allererste demnach, was als fruchtbringende Teilsicht sich dem gestaltenden Verstand bietet, ist der Begriff der Einfachheit. Hieraus leitet Thomas eine ganze Reihe von Merkmalen und Eigenschaften ab, die über Gott sehr wertvolle Aufschlüsse bieten, die Aufmerksamkeit des Geistes von den geschöpflichen Unvollkommenheiten abwenden und in die Gotteshöhe und -nähe erheben. Die absolute Überweltlichkeit [2] Gottes im transzendenten Sinne hat Thomas als Resultat der Gottesbeweise festgestellt. Jetzt handelt es sich darum, dieselbe in allen einzelnen Zügen annehmbar zu gestalten. Die Erhabenheit über die Potenzialität ist der hervorstechendste Zug der transzendenten Überweltlichkeit. Der Ausschluß der partikulären

Wesens. So gefaßt ist die essentia metaphysica eine Eigenschaft Gottes im weiteren Sinne. Man kann aber die Wesenheit auch in einem ausschließenden Sinne fassen, sofern der Verstand von jedem anderen Merkmale absieht und das Wesen für sich (praecisive) betrachtet. Ist der Ausschluß ein vollkommener, so daß darin selbst die Beziehung zu denselben im Sinne einer wirklichen Forderung des Miteinanderseins nicht enthalten ist, so steht die essentia logica praecisiva vor uns. Wird aber jedes fremde Merkmal zwar ausgeschlossen, die Forderung des Miteinanderseins, also eine aktuelle Beziehung zu denselben als notwendigen Folgen beibehalten, so sprechen wir von der essentia metaphysica im ausschließenden Sinne. So ist die metaphysische Wesenheit Gottes wieder das Ansichsein, zu dem aber die entsprechenden Eigenschaften aufgesucht werden müssen; sie stellen nicht mehr deren Erläuterungen, sondern bloße Erweiterungen dar. Die metaphysische Wesenheit ist in diesem Sinne Subjekt synthetischer Urteile, während sie im oben angegebenen Sinne Subjekt analytischer Urteile ist. Die eben besprochene Form der metaphysischen Wesenheit Gottes wird zu den Eigenschaften im strengen Sinne gerechnet; nur nimmt sie unter ihnen eine zentrale Stellung ein, da sie die Beziehung zur Forderung des Miteinanderseins mit sämtlichen Eigenschaften, kraft ihrer (materiellen) Identität mit der Transzendenz, mehr in sich schließt, als alle übrigen. In diesem Sinne können wir in I 3, 3-4 die Bestimmung der metaphysischen Wesenheit Gottes erblicken: ein Ansichsein, das die Identität mit beiden zweiten Akten (Subsistenz und Dasein) und daher die sämtlichen Folgen derselben fordert.

[1] I 3.

[2] Wie von vielen anderen, gilt auch von diesem Ausdruck, was wir von der metaphysischen Wesenheit gesagt haben. Sie kann als Eigenschaft im weiteren Sinne den Einschluß aller Merkmale darstellen, durch die Gott von der Welt unterschieden wird; sie kann aber auch im engeren Sinne die bloße Erhabenheit Gottes über die Schöpfung betonen.

Formen der Zusammensetzung bezeichnet die einzelnen Weisen der Überweltlichkeit. Sind von der Natur Gottes jedwede Prinzipien einer Zusammensetzung ausgeschlossen, so kann er nur als ein geistiges Wesen vor uns stehen im Sinne der *Unkörperlichkeit* und der Immaterialität [1]. Gott ist der reinste Akt, die reinste Form. Diese Gestaltung bringt uns Gott nahe durch Eigenschaften im strengen Sinne, die als Ausschluß der Körperlichkeit und der Materie, selbst einer geistig gefaßten Materie (materia spiritualis im Sinne der Zeitgenossen des hl. Thomas), sich darstellen. Ist ferner Gottes Wesen über alles Irdische so erhaben, daß es auch in die logischen Schemen nicht eingeengt werden kann, so erhalten wir jene Eigenschaft, die *Unfaßbarkeit* (incomprehensibilitas, incapabilitas) genannt wird [2]. Der Ausschluß jeglicher Zusammensetzung aus erstem und zweitem Akt ergibt die metaphysische Wesenheit Gottes im ausschließenden Sinne. Wird dies in der Richtung des Suppositums gedacht, so steht Gott als reine Subsistenz vor uns; wird aber das Dasein betont, so ist das Ansichsein Gottes als reine Existenz (Dasein) bestimmt [3]. Denken wir die Einfachheit Gottes als Ausschluß der Zusammensetzung aus Substanz und Akzidens, so können wir Gott nur als Überfülle der substanziellen Vollkommenheit (supersubstantia) bezeichnen; sofern aber keine Art der Zusammensetzung in ihm Platz haben kann, ist sein Name: *Absolute Reinheit* (puritas) [4]. Da ferner die Einfachheit Gottes derart überweltlich ist, daß er mit der Welt in keine Wesensgemeinschaft treten kann, so steht seine *Unvermischbarkeit* sowohl als supersubstantialitas, wie auch als supersubsistentialitas fest, insofern Gott in keiner Weise in eine höhere Subsistenz aufgenommen werden kann.

Mit all diesen Wesenszügen und Merkmalen wird unsere Kenntnis von Gott auf Grund der Einfachheit bereichert. Alle fließen aus der gleichen Quelle, aus der Erhabenheit Gottes über jegliche Potenzialität, aus der überweltlichen Einfachheit, und sind erweiternde und erläuternde Kenntnisse, welche die Gott zukommende Einfachheit in helleres Licht stellen und nach neuen Teilsichten darlegen. Die Art und Weise, wie Thomas diese einzelnen Züge aus dem gemeinsamen Grunde ableitet und mit denselben die absolute Transzendenz faßbar gestaltet, gehört zu den schönsten Kunststücken seiner Summa.

Dasselbe ist auch von dem *zweiten Merkmal* zu sagen, das wir nach Art der metaphysischen Grade Gott zuschreiben und womit wir

[1] I 3, 1-2.
[2] I 3, 5.
[3] I 3, 3-4.
[4] I 3, 6, 7.

eine Teilsicht seiner absoluten Transzendenz bezeichnen. Es ist dies seine Vollkommenheit. Aus der Erhabenheit über die Potenzialität folgt, daß Gott nicht bloß reiner Akt ist, sondern die ganze *Seinsfülle* besitzen muß, weil sein Wesenszug aus dem zweiten Akt des Seins entnommen ist [1]. Der Ausschluß jeglicher Unvollkommenheit gestaltet Gott zu einem überweltlichen Wesen in einem ganz besonderen Sinne. Alles, was wir in unserer Abhandlung über die formale und objektive Heiligkeit, von der Erhabenheit, Reinheit und Majestät Gottes gesagt haben, gehört hierher, folgt aus den Prinzipien, die der hl. Thomas hier niedergelegt hat.

Wird die Vollkommenheit als plenitudo essendi bestimmt, so kommt sie Gott uneingeschränkt zu. *Negativ* kann die Seinsfülle Gottes als notwendige *Fehlerlosigkeit* (indefectibilitas) bezeichnet werden, die in der Seinsordnung am besten *Festigkeit* (firmitas) genannt wird [2]. Je nachdem sich die Festigkeit auf die Seinsfülle des Wesens bezieht, also den Vollbesitz des Seins bezeichnet, oder die Oberhoheit des Daseins (existentia) und dessen Unverlierbarkeit betont, bestimmt sie Gottes Eigenschaft als *Wesensfülle* (superessentia) oder *Notwendigkeit* (necessitas). In der dynamischen Ordnung zeigt sich die Fehlerlosigkeit Gottes als *Unsündlichkeit* (impeccabilitas), die eine Teilsicht der formalen Heiligkeit Gottes bildet [3].

Nach der *positiven* Seite bedeutet Vollkommenheit die Seinsfülle, den Vollbesitz des Seins. Da aber das Sein Gott als ein subsistierender Bestand zukommt, wird er das *höchste Sein* genannt (summum Ens). In diesem Sinne kommt ihm die *Überweltlichkeit* als eine Eigenschaft im strengen Sinne zu, wie auch jenes Erst-Sein und die Majestät, welche mit seiner objektiven Heiligkeit identisch sind.

Die Betrachtung der allumfassenden Vollkommenheit Gottes führt uns zur Annahme jener Eigenschaft, die wir als überweltliche *Allgemeinheit* (universalitas) bezeichnen können. Die verschiedenen Formen der Allgemeinheit des menschlich erfaßbaren Seins haben wir bereits dargelegt. Die Allgemeinheit, die Gott auf Grund seiner Seinsvollkommenheit zukommt, ist ganz anderer Natur. In ihr ist alles, was irgendwie zum Seinsgebiet gehört oder gehören kann, auf Grund positiven Ein-

[1] I 4, 1-2.

[2] Die Fehlerlosigkeit, wie auch der positive Ausdruck der Vollkommenheit können mit der Schönheit formell nicht gleichgestellt werden, aber zweifelsohne bilden sie die Grundlage zur Bildung dieses Begriffes.

[3] I 53, 1.

schlusses (actu formaliter vel virtualiter) enthalten [1]. Deshalb nennen wir diese Eigenschaft Gottes Seinsallgemeinheit (universalitas in essendo), womit wir bloß den Vollbesitz des Seins unter einem neuen Gesichtspunkte veranschaulichen wollen. Nimmt man die Seinsvollkommenheit Gottes vergleichsweise, so gewinnt man zwei weitere Eigenschaften. Einmal die *ursächliche Allgemeinheit* (universalitas in causando), womit ausgedrückt wird, daß jede Seinsäußerung auf dem statischen und dynamischen Gebiete der Seinsvollkommenheit Gottes untergeordnet ist, aus ihr die Möglichkeit und Wirklichkeit im ganzen Umfange ihres Inhaltes und Gehaltes schöpft. Sodann die *Unzählbarkeit* (inconnumerabilitas) : Gott kann nicht zur Welt gerechnet werden oder mit den einzelnen Gliedern der Welt nach mehr oder weniger mitgezählt werden. Dies ergibt sich schon aus einem allgemeinen Gesetz solcher Analogien [2], weiters insbesondere aus der absoluten Überweltlichkeit Gottes. Nur homogene Bestände (vonseiten des numerus numeratus) können (nach dem numerus numerans) gezählt und nach einer formalen Einheit so bestimmt werden, daß ihr Geteilt- oder Ungeteiltsein einen sinngemäßen Ausdruck erhält. Gott hat aber mit der Welt keine formale Gemeinsamkeit. Das esse per se subsistens und das esse participatum sind derart verschiedene formale Bestände, daß sie nicht einmal unter dem Gesichtspunkt des Seins in eine formal-reale Einheit zusammengefaßt werden können.

Die Vollkommenheit kann nicht bloß *absolut,* sondern auch nach ihren *Beziehungen* betrachtet werden. So gelangen wir zum Begriff des *Guten* (bonum, bonitas). Darüber wurde schon viel geschrieben, und es ist bisher noch kaum gelungen, diesen Begriff ganz eindeutig zu bestimmen. Kann er mit dem Begriff der Vollkommenheit gleichgestellt werden, oder ist diese bloß eine materielle Voraussetzung des Guten ? Auch die besten Thomisten denken hierüber ganz verschieden. Eines aber unterliegt keinem Zweifel, daß im Begriffe des Guten eine Beziehung enthalten ist. Mag man darunter eine gewisse Expansivität (participabilitas) oder die Fruchtbarkeit verstehen, die aus dem naturgemäßen Streben, die eigene Vollkommenheit und Tüchtigkeit zur Geltung zu bringen (diffusibilitas) stammt : in allen Fällen ist von dem Begriff des Guten das Merkmal des Aussichheraustretens, der appetibilitas, nicht trennbar [3]. Man könnte also sagen, daß die Vollkommen-

[1] I 4, 2. [2] Vgl. *Cajetan,* De nominum analogia.
[3] Alle diese Ausdrücke wollen wir im transzendentalen Sinne genommen haben.

heit, synthetisch gefaßt, sowohl die statische als auch die dynamische Ordnung in sich schließt, nach analytischen, partikulären Gesichtspunkten aber die Vollkommenheit die Statik, das Gute hingegen die Dynamik des Seienden bezeichnet.

Wollen wir also die Seinsvollkommenheit Gottes unter dem Begriff des Guten gestalten, so erhalten wir folgende Eigenschaften im strengen Sinne: Als Objekt (obiectum appetibile) ist Gott das *höchste Gut* (summum bonum), in dem alles in überreicher Form vorhanden ist, was begehrenswert ist oder zur Seinsdynamik gehört [1]. Gott ist die *wesentliche Güte* (bonitas essentialis), die allein geeignet ist, für sich begehrt zu werden und von dem das Gutsein auf andere Wesen und Gegenstände überströmt (bona per participationem). Allein nicht bloß als Gegenstand (obiectum formale quod) ist Gott das höchste Gut, sondern auch als Beweggrund (obiectum formale quo). Gott ist um seinetwillen liebenswürdig, alles andere muß um Gottes willen, mit Beziehung auf Gott begehrt und geliebt werden. In diesen beiden Gesichtspunkten tritt die Seins-Majestät Gottes ganz besonders hervor. Er ist der letzte Zweck der gesamten Schöpfung; in ihm sind alle ordnenden Gründe und Prinzipien der ganzen geschaffenen Tätigkeit und des Weltgeschehens enthalten. Im einzelnen sind sie bloße Spiegelbilder seiner mitteilenden Güte und ordnenden Weisheit.

Eine weitere Teilsicht der Güte ist die *Fruchtbarkeit* (foecunditas). In dieser Beziehung kommt dem Seienden die Benennung « *Urgrund* », « *Prinzip* » zu. Nach diesem Gesichtspunkte unterscheiden wir in Gott die Eigenschaften nach Tätigkeitsprinzipien, also jene, die ihm als Subsistenz (principium quod) und als Natur (principium quo) zukommen. Die Bedeutung derselben für die Heiligkeit Gottes haben wir schon dargestellt. Hier möchten wir nur auf die Tragweite der unter dem Namen Vollkommenheit zusammengefaßten Eigenschaften für die Lehre von der *Dreieinigkeit* hinweisen. Denn hier knüpft Thomas an, um in seinem Gottesbegriff auch solche Züge hineinzutragen, die auf dem Wege der natürlichen Erkenntnis nicht erreichbar sind [2].

Für die Begründung der Dreieinigkeit ist von grundlegender Bedeutung, daß man das Prinzip oder die Prinzipien der Vielheit findet und genau bestimmen kann. Das formale Prinzip der Vielheit, also der Dreipersönlichkeit, kann keineswegs in der Natur oder in irgend-

[1] I 6, 2.

[2] Es dürfte am Platze sein, die Entwicklung des Traktates über die Trinität nach der Reihenfolge der Quästionen übersichtlich darzustellen. Vgl. Tabelle S. 210.

einer absoluten Eigenschaft Gottes gesucht werden. Dies würde die Vervielfältigung der Gottheit selbst mit sich führen, was an sich unmöglich und mit den Resultaten unserer natürlichen Weltanschauung unvereinbar ist. Als formaler Erklärungsgrund kann nur die *Relation* dienen, die kraft ihres charakteristischen Zuges eine Gegenüberstellung unbedingt mit sich bringt, ohne zur Wahrheit und Realität derselben eine Vervielfältigung der absoluten Werte notwendig zu erheischen [1]. Vermögen wir also auf Gott den Begriff der realen Beziehungen zu übertragen und finden wir innerhalb der Gottheit reale Relationen, so steht vonseiten des Verstandes nichts mehr im Wege, uns die Ureinheit Gottes der Natur nach, in untereinander verschiedenen Subsistenzen zu denken, und so eine bewunderungswürdige Synthese zwischen Eins- und Dreisein annehmen zu können. Nur die Aufmunterung und die Zusicherung von seiten der Offenbarung ist dazu nötig, daß wir den entscheidenden Schritt wagen und die absolute Transzendenz Gottes auch in dieser Hinsicht gestalten, oder in dieselbe jene Züge hineintragen, die eine solche wirklich überweltliche Erhabenheit Gottes bezeugen, wie sie im Geheimnisse der Trinität vor uns steht.

Zur Wirklichkeit der Relation ist ein reales Fundament unbedingt erfordert. Dies ist die materielle Voraussetzung, aus dem das formale Sein der Relation hervorgeht. Dieses Fundament in Gott zu finden, scheint eine aussichtslose Mühe zu sein. Vergleichsweise Beziehungen (Gleichheit, Ähnlichkeit usw.) können nicht real sein, da ihre Grundlage die unterschiedslose göttliche Natur ist ; so entstehen Beziehungen des gleichen Dinges zu sich selbst. Ebenso ist die Tätigkeit Gottes mit seiner Natur identisch ; deshalb kann sie reale Beziehungen nicht begründen. Hier tritt Thomas ein. Die Vollkommenheit Gottes ist derart überweltlich und transzendent, daß sie die ganze Fülle der Statik und Dynamik in sich schließt. Hiermit ist die Möglichkeit gegeben, daß die göttliche Tätigkeit trotz ihrer Identität mit der Natur auf einer solchen Höhe der *überweltlichen Vollkommenheit* steht, daß sie nicht bloß in außergöttlicher, sondern auch in innergöttlicher Beziehung Gegenüberstellungen nach göttlich hervorbringendem Prinzip und hervorgebrachtem Terminus mit einer Gott allein eigenen Wirklichkeit setzen kann. Hierzu ist nur erfordert, daß die Vollkommenheit Gottes auch unter dem Begriff des Guten eine überweltliche Fruchtbarkeit aufweise, daß also die überströmende Güte der göttlichen Natur

[1] I 28, 1-2.

eine Mitteilbarkeit aufweise, deren Grundlage die Tätigkeit, ihr abschließender Endpunkt aber die Subsistenz der gleichen göttlichen Natur nach Prinzip und Terminus (productus) sei. Deshalb beginnt Thomas die Begründung der Dreieinigkeit mit den processiones, die nichts anderes sind als die immanenten Tätigkeiten Gottes selbst, die auf Grund der transzendenten Dynamik und Fruchtbarkeit Gottes eine zweifache Mitteilung der göttlichen Natur, d. h. nach Zeugung und Hauchung, gestatten. Das Geheimnis bleibt. Aber bei Thomas merkt man kaum den großen Schritt, den er zur Gestaltung des Gottesbegriffes unternimmt, und auf der Grundlage der beschriebenen Seinsvollkommenheit Gottes auch dieses hehre Geheimnis zu einem ähnlich glaubwürdigen Satze formt, wie alle vorausgehenden Thesen seiner Summa, bei denen die natürliche Erkenntnis eine viel fühlbarere Stütze bietet.

Auf diesem Wege gelangen wir zur Annahme der relativen Eigenschaften Gottes, die, sei es als Hervorgänge (processiones, origines), sei es als Relationen, Gott nach solchen Merkmalen bezeichnen, die bloß ihm, dem überweltlich vollkommenen Wesen, eigen sein können [1].

Die absolute Transzendenz und Überweltlichkeit Gottes erscheint nirgendwo auf einer solchen Höhe, wie bei der gläubigen Erfassung der Dreieinigkeit. Die Mehrheit der Personen ist zwar auf Grund von Hervorgängen zu denken, jedoch ohne irgendwelche Zusammensetzung oder Vermehrung, die in das Sein Gottes hineingetragen würde. Sein und Tätigkeit sind in jedem Geschöpfe notwendig real verschieden. In Gott aber müssen sie identisch sein. Selbst wenn die Tätigkeit produktiv ist, muß zwischen dem hervorgebrachten Terminus und dem Sein Gottes jeder reale Unterschied ausgeschlossen bleiben. Es muß also von dem nach realen Person-Unterschieden bestimmten Sein Gottes die Einfachheit, Vollkommenheit, Unveränderlichkeit, ja selbst die transzendentale Einheit ebenso ausgesagt werden können, wie sie vom Wesen Gottes für sich, ohne Mehrheit von Personen gedacht, gelten würden. Hieraus folgt, daß die Transzendenz Gottes als Sein Statik und Dynamik umfaßt, so daß die beiden bloß zwei gleichwertige Teilsichten des einen, einfachen transzendenten Seins sind. Wie die Statik die ganze Dynamik umfaßt, schließt auch die Tätigkeitsordnung das Wesen vollkommen ein.

Hieraus folgt, daß auch die Personen so zu fassen sind, wie die übrigen Eigenschaften; nur gehört zu ihrem Begriff die produktive

[1] I 32, 2.

Dynamik, die vom Wesenszug der übrigen völlig ausgeschlossen ist. Demnach vertreten die Personen ähnliche Teilsichten wie Güte, Liebe, Wille usw., zu deren Vollinhalt nicht bloß der ausdrückliche Wesenszug, sondern auch das transzendente Sein Gottes gehört, ohne nach einer bestimmten Teilsicht bezeichnet zu sein. Im Wesenszug des trinitarischen Personseins ist die Natur Gottes nach ihrer produktiven Dynamik ausdrücklich enthalten, die Statik des göttlichen Seins aber ähnlich mitinbegriffen, wie es in allen absoluten Eigenschaften eingeschlossen ist. Zum formellen Merkmal dieses Personseins gehört die Relation, von der der reale Unterschied der Personen abhängt. Deshalb wird die Relation im eminenten Sinne Eigenschaft (proprietas) genannt, wodurch nicht so sehr das unterscheidende Merkmal (wie bei den absoluten Eigenschaften), sondern vielmehr der durch den Ursprung bedingte selbständige Besitz (das consortium in uno esse consubstantiali) des göttlichen Seins bezeichnet wird. Relation aber, als ein wirkliches Sein, ist ohne Mitbezeichnung absoluter Werte nicht denkbar [1]. Aus diesem Grunde gehört die produktive Dynamik des göttlichen Seins zum ausdrücklichen Teilinhalt des Personseins, während die absolute Transzendenz vermittelst derselben eingeschlossen wird [2]. Jede Person schließt demnach das volle, ungeteilte, transzendente Sein Gottes ein, fügt ihm nichts hinzu, vermindert dasselbe keineswegs; nur schließt sie kraft der gleichen Transzendenz und innerhalb derselben einen realen Unterschied von der entgegengesetzten Person ein, ohne hierdurch das transzendente Sein selbst irgendwie zu teilen oder aufzuteilen. Es ist also sowohl bei den absoluten, als auch bei den relativen Eigenschaften die gleiche Dinglichkeit die bezeichnete Realität (res significata). Nur der Wesenszug (ratio significata) ist verschieden. Denn die göttliche Transzendenz wird in den absoluten Eigenschaften unter einer Teilsicht ohne jedwede reale Unterscheidung bezeichnet, während dieselbe durch das Personsein (proprietates relativae) nach Teilsichten bezeichnet wird, die einen realen, wenn auch bloß relativen Unterschied innerhalb dieser Transzendenz nach Gegenüberstellung von Prinzip und Hervorgang in sich schließen.

[1] Die Relation ist nach ihrem formellsten Merkmale (ad ut quod) ohne absolute Werte denkbar. Deshalb ist sie kein konstitutives Prinzip des Personseins in Gott, sondern eine Folgeerscheinung des bestimmten Personseins.

[2] Wenn jede Person dies volle, ungeteilte, transzendente Sein Gottes in sich schließt, so ist die von Thomas (I 42, 5) beschriebene circuminsessio eine selbstverständliche Folgerung.

Das *dritte* umfassende Merkmal, unter welchem wir die absolute Transzendenz Gottes gestalten können, ist die *Unendlichkeit.* Das Sein Gottes ist mit der Einfachheit und Vollkommenheit hinlänglich umschrieben. Die Eigenschaften, die aus demselben abgeleitet werden, bieten dem Verstande derartige Anhaltspunkte, daß er Gottes Wesenszüge bis in alle zugänglichen Einzelheiten erfassen und nach überweltlichen Proportionen behaupten kann. Diese Werte vollendet Thomas durch die Aufzeigung zweier Merkmale, welche die Seinsweise Gottes bestimmen : die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit. Durch diese zwei Begriffe wird Gottes Seinsvollkommenheit in jeder Beziehung nach überweltlichen Proportionen bestimmt.

Die Unendlichkeit, welche Gott zugeschrieben werden kann, ist Seinsunendlichkeit [1]. Die Unbegrenztheit, die auf Grund der Materie oder durch Entfernung der quantitativen Grenze gedacht werden kann, ist auf Gott nicht anwendbar. Nur der uneingeschränkte Besitz des Seins nach allen formalen Wirklichkeitsweisen kann einen würdigen Begriff von der Unendlichkeit Gottes geben. Daher müssen alle jene Eigenschaften, die bisher Gott zugeschrieben wurden, wie auch jene, die in den nachfolgenden Thesen der Summa festgestellt werden, in dieser Seinsunendlichkeit behauptet werden. Die Tragweite dieses Satzes entwickelt Thomas in seiner hochwichtigen Abhandlung über die Namen Gottes [2], wo er die Unaussprechlichkeit Gottes damit begründet, daß kein Name ihm zugeeignet werden könne, der seine ganze Seinsvollkommenheit ausdrücken oder mit den geschöpflichen Namen völlig gleichbedeutend (univocum) wäre.

Die Seinsunendlichkeit Gottes bezeichnet Gottes Würde als *Größe* (magnitudo) und *Oberhoheit* (celsitudo). Sie kann für sich, absolut als infinitas essentialis, oder beziehungsweise als Unermeßlichkeit (immensitas) gefaßt werden. Wollen wir letztere als Erhabenheit über jedes Maß gestalten, das das geschöpfliche Sein als beschränkt bezeichnet, so erhalten wir die Eigenschaften Gottes, welche als incapabilitas oder incircumscriptibilitas und als ubiquitas bezeichnet werden. Zeit und Raum, wie auch andere begrenzende Weisen sind dem geschöpflichen Sein eigen. Durch die Entfernung dieser Schranken erhalten wir die genannten Eigenschaften Gottes, die ihm aus der Erhabenheit und aus der vollen Herrschaft über dieselben zukommen. Daher begründet Thomas die Allgegenwart Gottes aus der hervorbringenden

[1] I 7, 1. [2] I 13.

Tätigkeit Gottes, der nichts entgehen kann, was Sein besitzt [1]. Aus dieser Eigenschaft Gottes sind auch jene Teilsichten seiner Majestät abzuleiten, welche dieselbe als eine Herrschaft und Oberhoheit über die Geschöpfe bestimmen.

Das *vierte* Merkmal, womit Gottes Transzendenz gestaltet wird, ist die *Unveränderlichkeit* (immutabilitas) [2], wodurch die Erhabenheit Gottes über jeden Wechsel ausgedrückt wird. Ist die Unendlichkeit gleichsam der Widerschein der Seinsreinheit (puritas) Gottes, so ist die Unveränderlichkeit bloß eine Teilsicht der Seinsfestigkeit (firmitas), ein besonderer Glanz, der die absolute Transzendenz umgibt oder aus ihr hervorströmt. Die Seinsfestigkeit Gottes verträgt sich nicht mit dem Wechsel, ja nicht einmal mit dessen Möglichkeit. Daher können wir die Transzendenz Gottes nach allen Merkmalen gestalten, die aus der Verneinung (negatio) der geschöpflichen Veränderung entstehen. *Unverletzlichkeit* (incorruptibilitas), *Unsterblichkeit* (immortalitas) und *Unzeugbarkeit* (ingenerabilitas) sind nur einige Begriffe, unter denen wir das unwandelbare Sein Gottes uns vorstellen. Die Ewigkeit (aeternitas) erhebt endlich Gottes Sein für unsern ganz an das Zeitliche gebundenen Verstand auf eine Höhe, wo nur die reine Dauer, mit Ausschluß von « vor » und « nach » herrscht, und die das Bestehen des reichsten, unwandelbarsten Lebens als ein überweltliches Maß kennzeichnet [3]. Wie nur ein dem Sein nach unendliches Wesen unermeßlich sein und mit seiner Gegenwart alles erfüllen kann, so darf auch die Ewigkeit nur einem völlig unveränderlichen Sein als eigen zukommen ; nur ein solches kann mit seiner unveränderlichen Dauer jeden Wechsel, jede Dauer umfassen und auf Grund seiner Tätigkeit die Zeit und die zeitlichen Dinge messen, der Maßstab ihrer Dauer sein.

Das *fünfte* Merkmal endlich, das aus der absoluten Transzendenz Gottes folgt, oder umgekehrt dieselbe kennzeichnet, ist die *Einheit* (unitas). Die Überweltlichkeit Gottes birgt schon auf Grund der Gottesbeweise die vollkommene Unterscheidung Gottes von der Schöpfung in sich. Sehr sinnreich legt Thomas diese Einheit Gottes als Alleinsein und Einsamkeit (solitarius) in seinem Traktat über die Dreieinigkeit aus [4]. Es ist dies die Folge seiner Erhabenheit über die

[1] I 8, 1. [2] I 9.

[3] I 10. « ... apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio » (Jac. I 17).

[4] I 31, 3 ad 1.

Welt, mit der er nicht mitgezählt werden kann, aus deren Dasein er auch keinen Seinszuwachs erfährt. Diese Erhabenheit wird durch die Einheit Gottes ausgedrückt. Die Seinsfestigkeit Gottes zeigt sich darin, daß er sein ungeteiltes Wesen wahren kann. In völliger Transzendenz über die Welt ist Gott in sich *eins* und von der Schöpfung so unterschieden, daß diese mit seiner Erhabenheit gar nicht verglichen werden kann. Die Seinsfestigkeit Gottes ist ferner eine derartige, daß sie eine Vervielfältigung nicht zulassen kann. So bestimmt sich die Einheit Gottes zur *Einzigkeit* (unicitas) [2], womit eigentlich das letzte Wort über die Transzendenz Gottes ausgesprochen ist. Darum wird in der Summa als letzte Seinseigenschaft Gottes die Einheit und die Einzigkeit bezeichnet. Die gestaltende Fähigkeit des Verstandes endigt hier. Die Transzendenz als Einheit und Einzigkeit gefaßt und erklärt, zeigt das nach den schon aufgezählten Eigenschaften bestimmte Wesen Gottes auf einer Höhe, vor welcher das menschliche Gemüt nur in scheuer Ehrfurcht verweilen kann. Hier wird die Entfernung des Geschöpfes von Gott nicht mehr bloß erfaßt, sondern tief gefühlt und erlebt.

Für die *Vorstellungsordnung* kann die Transzendenz Gottes als *erste, oberste Wahrheit* (veritas prima) gestaltet werden. Dies ist die ontologische Wahrheit Gottes [3], die ihn in einer Lichtfülle zeigt, welche nicht von außen her abgeleitet wird, sondern nur aus Gottes ureigenem Wesen stammt, ja mit ihm identisch ist. Diese Lichtfülle ist so überweltlich, daß ein geschaffenes Wesen für ihre direkte Aufnahme gar nicht geeignet sein kann. Nur in abgeblendeter Form gelangen ihre Strahlen, indem sie durch die geschaffenen Dinge laufen, auch zu dem schärfsten Verstand. Daher ist Gott unfaßbar (incomprehensibilis); nur er kann die Erfassung dem Geschöpfe ermöglichen und vermitteln. Die Arten und Weisen dieser Vermittlung sind verschieden und zahlreich. Direkte Erkenntnisbilder (species) für die rein geistige Welt, die mühsam erworbenen Formen für den menschlichen Verstand bezeichnen die Hauptformen, in denen Gottes unwandelbare Wahrheit vermittelt wird. In sich aber kann Gott durch keine Vermittlung erkannt werden. Nur eine direkte Mitteilung seines Wesens selbst als Erkenntnisform vermag das Geschöpf mit ihm zu vereinigen. Aber auch dann bleibt Gott unbegreiflich (incomprehensibilis) in dem Sinne, daß kein Geschöpf zu einer völlig erschöpfenden Erkenntnis seines Wesens gelangen kann [3].

[2] I 11, 3-4. [3] I 16. [3] Über diese Sätze vgl. I 12.

Fortsetzung des Textes S. 208.

Conspectus particularium rationum, quibus esse transcendens Div. (ut essentia Dei physica) notificatur.

- Esse transcendens Divinum
  - Esse per se subsistens : *Firmitas*
    - in ordine ad alia : sec. exclusionem causarum extrinsecarum : *Aseitas*
      - causae efficientis : Improductibilitas
      - causae obiectivae
        - exemplaris : Independentia
        - finalis : Necessitas
  - Ens (essentia, natura) imparticipatum : *Puritas*
    - in se quoad principia intrinseca : *Perseitas*
      - quoad substantiam
        - in ordine essendi sec. se
          - in ratione entis
            - per exclusionem compositionis : *Simplicitas*, ut Puritas Div. esse
            - per exclusionem imperfectionis seu defectus : *Perfectio, Bonitas*, ut *Excellentia* Div. esse.
          - sec. modos entis
            - positive
              - per amotionem limitum : *Infinitas*, ut *Magnitudo* esse Div., *Celsitudo*
              - per amotionem mobilitatis : *Immutabilitas*
            - privative
        - in ordine repraesentativo : Veritas prima
      - quoad ea quae consequntur ad substantiam prout explicat Div. transcendentiam per nobilissimam notam praedicamentalem : Summa intellectualitas

- ab essentia vel natura
  - sec. principia substantialia
    - sec. se : Spiritualitas, Incorporeitas, Immaterialitas.
    - sec. schemata logica : Incomprehensibilitas (Incapabilitas).
  - in ordine ad alia
    - ad accidentia inhaerentia : Supersubstantia.
    - ut commixtibilia : Impermixtibilitas
      - sec. ordinabilitatem ad subsistentiam assumentem : Supersubsistentialitas.
      - sec. ordinabilitatem ad unam cum aliis naturam constituendam : Supersubstantialitas.
- a principiis essendi
  - ab actu I° : essentia metaphysica sec. particularem, praecisivam rationem.
  - ab actu II°
    - per modum independentiae et perseitatis essentiae : Subsistentia
    - per modum actus essendi (actualitatis essentiae) : Existentia.
- ut est plenitudo essendi esse subsistentis in se absolute : *Perfectio*
  - negative, ut exclusio defectus : Indefectibilitas
    - in essendo (statice) : Firmitas.
    - in agendo (dynamice) : Impeccabilitas.
  - positive ut est possessio esse, actus (perfectionis) : Summum ens : Superentitas : Überweltlichkeit
    - in se : Universalitas (in essendo).
    - in ordine ad alia : Natura naturans
      - Universalitas (in causando).
      - Innumerabilitas.
- ut est esse appetibile, communicabile, participabile, diffusibile ; ut est plenitudo essendi relative (sec. appetibilitatem etc. . . .) : *Bonitas*
  - ut obiectum appetibile : Summum bonum
    - ut quod
      - in se : Bonitas essentialis.
      - in ordine ad alia : ratio bonitatis Maiestas ordinatrix.
    - ut quo : Bonitas propter se volita, tum in se, tum ut ratio volendi aliorum : Ultimus finis.
  - ut principium : Foecunditas
    - quod : Dignitas, Auctoritas
      - absolute : Deus
      - distinctum per relationes
        - quoad dictionem : Pater, Paternitas.
        - quoad spirationem : Pater et Filius ; Spiratio activa.
    - quo
      - quoad actiones ad intra.
      - quoad actiones ad extra.

- ab esse sec. se : Infinitas essentialis (praecisive).
- ab esse in ordine ad alia
  - quoad mensurabilitatem : Immensitas.
  - quoad receptibilitatem in aliis
    - prout excludit quamcumque circumscriptionem : Incapabilitas, Incircumscriptibilitas.
    - prout infert praesentiam in omnibus rebus : Ubiquitas.

- in se : Immutabilitas essentialis (praecisiva), Incorruptibilitas, Immortalitas.
- sec. durationem : Aeternitas.

- sec. exclusionem divisionis : Unitas.
- sec. exclusionem multiplicabilitatis : Unicitas.

- quoad perceptibilitatem : Incomprehensibilitas
  - ut obiectum : Summa Veritas
    - in se.
    - ut ratio omnis veritatis.
  - ut ratio cognoscendi : per se cognoscibilis, per omnem creatam speciem incomprehensibilis.
- quoad significationem : Ineffabilitas.

- per modum principii
  - actionum formaliter immanentium
    - quoad conformabilitatem
      - in se : Intellectus.
      - sec. analogiam habituum : Sapientia, Scientia, Ars.
    - quoad tendentiam
      - in se : Voluntas.
      - sec. analogiam habituum : Amor, Iustitia, Misericordia, virtutes morales exemplares.
  - actionum virtualiter transeuntium : Potentia
- per modum actus II seu formalis possessionis obiecti : Beatitudo.

Als erste Wahrheit besitzt Gott die gleichen Eigenschaften wie als oberste Güte: er ist die Summa Veritas nicht bloß als Wahrheitsfülle in sich, sondern auch als Urgrund jeder Wahrheit. Gott ist nicht direkter Gegenstand der menschlichen Erkenntnis, wohl aber der letzte Wertmesser derselben. Die sinnfällige Wirklichkeit ist ein Abglanz der Ideen Gottes (rationes aeternae). Deshalb ist auch die geschaffene Erkenntnis, sofern sie auf Wahrheit Anspruch erhebt, eine neue Form der Verwirklichung der Ideen des Schöpfers [1]. Gott ist auch nicht unmittelbarer Erkenntnisgrund, aber jede Form desselben ist eine Teilhabe an seinem ungeschaffenen Lichte. Aus diesem Grunde müssen wir sagen, daß das Geschöpf nur in Gottes Lichte sehend wird; denn seine eigene Erkenntniskraft und Fähigkeit ist ein Geschenk Gottes, wie auch die Erkennbarkeit der Dinge auf Gott zurückgeführt werden muß.

Die Seinsfülle Gottes ist so überweltlich, daß sie weder in die logischen Schemen, noch in irgendeinen Begriff hineingezwängt werden kann. Diese Eigenschaft ist die Unfaßbarkeit (incapabilitas) Gottes in der Seinsordnung. In der Vorstellungsordnung (ordo repraesentandi) muß man dieselbe als *Unaussprechlichkeit, Unnennbarkeit* (ineffabilitas) bezeichnen. Auf die Bedeutung dieser Eigenschaft für die Gestaltung des Gottesbegriffes haben wir wiederholt hingewiesen. Das größte Interesse verdient in dieser Beziehung die Stellungnahme des Aquinaten zu den relativen Namen Gottes und die Gestaltung des Gottesbegriffes in dieser Hinsicht [2]. Eine Besprechung der Einzelheiten geht indes über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

Ein *letztes Merkmal*, nach welchem wir die absolute Transzendenz Gottes gestalten können und aus welcher alle tätigen Eigenschaften Gottes (proprietates operativae) abgeleitet werden können, ist *die überweltliche Geistigkeit Gottes, als substanzielles Lebensprinzip gefaßt.* Dies bespricht Thomas in seinem Traktat über das Leben Gottes [3]. Gott ist ein lebendiges Wesen, und weil er ein Geist ist, kann dieses Leben nur ein intellektuelles sein. Daher muß die überweltliche geistige Substanzialität Gottes als Urgrund seines Lebens (Summa Intellectualitas) zu den Eigenschaften Gottes gerechnet werden, die sein Wesen, als Natur, ähnlich gestalten wie die Einfachheit, Vollkommenheit usw. dasselbe in der Seinsordnung gestalten. Faßt man die Geistigkeit Gottes als Leben (in actu secundo), also, wenn wir so sagen dürfen, das vollkommene geistige Erleben und Bewußtwerden der Seinsfülle, so

[1] I 84, 5. [2] I 13, 7. [3] I 18.

erhalten wir die Teilsicht der *Seligkeit* (beatitudo) [1]. Fassen wir aber die Geistigkeit als Prinzip der Tätigkeiten, so fließen aus derselben der göttliche *Verstand* [2] und *Wille* [3] als nächste Prinzipien der immanenten Tätigkeiten, die *Macht* (potentia) aber als Prinzip der Wirksamkeit nach außen [4].

Die Gestaltung des Gottesbegriffes in dieser Sicht ist eine sehr reichhaltige. Die einzelnen Formen des geistigen Lebens und ihre Prinzipien sind uns leicht zugänglich und wohlbekannt. Die Übertragung derselben auf Gott ist daher naheliegend. Es kommen hierbei außerdem Fragen in Betracht, die uns am meisten interessieren. Wie ist es mit dem Vorherwissen Gottes und mit den Beschlüssen Gottes bestellt? Auf diesem Niveau der Aufbautätigkeit beginnt für die Theologie das gleiche Schauspiel, wie dies Xenophanes für die ganze Menschheit beschrieben hat. Der Gottesbegriff erhält eine Gestaltung je nach den Herzenswünschen der einzelnen theologischen Richtungen und je nach dem Gutdünken der Denker. Existimasti inique, quod ero tui similis, wähnt man aus dem Munde des Psalmisten zu hören, wenn man die Vielfältigkeit der menschlichen Gestaltung vor sich sieht. In bezug auf das Sein Gottes läßt sich eine gewisse Übereinstimmung erzielen. Die Darstellung der Tätigkeit Gottes aber weist eine solche Mannigfaltigkeit der Auffassungen auf, als ob es sich nicht um das gleiche, überweltliche Seiende handeln würde. Wenn man die Weisheit, Einfachheit und gläubige Einfalt des hl. Thomas je bewundern will, so soll man diese Partien seiner Summa und seiner übrigen Werke ohne Kommentare studieren. Alles, was zur Begründung unseres Glaubens notwendig und förderlich ist und was zur Beleuchtung unserer Weltanschauung beitragen kann, finden wir bei ihm. Er vergißt sodann nie, daß die Tätigkeit Gottes nur nach seiner überweltlichen Transzendenz richtig beurteilt werden kann. Daher bietet er die Züge derselben in einer Art und Weise, welche die Gesamtsynthese nicht nur nicht stört, sondern die Seinsvollkommenheit Gottes nur lichtvoller zum Vorschein bringt. Er vergißt ferner für keinen Augenblick sein Programm. Der Gottesbegriff ist für ihn das Vorbild (exemplar) des gesamten Weltgeschehens, Erkenntnismittel und Erkenntnisgrund für die Beurteilung alles Seienden, insbesondere aber für die Wertung des menschlichen Daseins, das ein Abbild des göttlichen Lebens sein soll [5].

[1] I 26. [2] I 14. [3] I 19. [4] I 25.

[5] Deshalb nennt er seine Moral die Lehre von dem Abbild (de imagine): motus creaturae rationalis in Deum.

Aus diesem Grunde finden wir bei ihm die Beschreibung der göttlichen Vernunft und des göttlichen Willens nach allen Arten der entsprechenden Ausrüstung mit den virtutes exemplares, die Gott auch in dieser Sicht auf seiner überweltlichen Höhe zeigen.

ANHANG

Übersicht über den Tractatus de Trinitate.

- Pluralitas in Divinis
  - quoad praesupposita : 27-28
    - materialia (processiones) : 27,
    - formalia (relationes) : 28.
  - in seipsa : 29-43
    - absolute : 29-38
      - in communi : 29-32
        - de esse personali, prout Deo attribuitur : 29-3
        - de cognitione esse personalis Dei
          - in communi : 32, 1.
          - sec. notiones : 32, 2-4.
      - in speciali (de singulis Personis Divinis) : 33-38.
    - comparative : 39-43
      - ad ipsa Divina
        - ad essentiam : 39.
        - ad relationes : 40-41
          - formaliter sumptas : 40.
          - materialiter, quoad actus notionales : 41.
      - ad Personas inter se : 42-43
        - quoad aequalitatem : 42.
        - quoad missiones : 43.