

**Zeitschrift:** Divus Thomas

**Band:** 2 (1924)

**Artikel:** Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit : Nachtrag

**Autor:** Gredt, J.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762648>

#### **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:** 21.02.2026

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

# Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit.

## Nachtrag.

Von P. Jos. GREDT O. S. B., Rom (S. Anselmo).

Einzig um ein zutage tretendes Mißverständnis zu beheben, sei es erlaubt diesen Nachtrag zu bringen.

Das Formalobjekt des menschlichen Willens ist das Gute im allgemeinen. Dieser Gegenstand bestimmt die Art, das Wesen des menschlichen Willens. Der menschliche Wille ist wesentlich zu definieren als Strebevermögen, dessen Gegenstand, auf den es sich unmittelbar bezieht, das Gute im allgemeinen ist. Aus diesem so bestimmten Wesen des menschlichen Willens ergibt sich aber also gleich als Eigenschaft dieses Willens, daß er nur vom unendlichen Gute befriedigt werden kann. Sum. theol. I-II q. 2 a. 8 leitet der hl. Thomas diese Eigenschaft des Willens aus dessen Wesen oder, was dasselbe ist, aus dessen Formalobjekt folgendermaßen ab: «Der Gegenstand des menschlichen Willens ist das Gute im allgemeinen, ebenso wie der Gegenstand des Verstandes das Wahre im allgemeinen ist. Hieraus ist klar, daß nichts den menschlichen Willen befriedigen kann als das Gute im allgemeinen, das nicht zu finden ist in irgend einem geschaffenen Dinge, sondern nur in Gott, da jedes Geschöpf an der Guttheit nur teilnimmt. Daher kann Gott allein den Willen des Menschen ausfüllen. »

Aus dieser Eigenschaft des menschlichen Willens führe ich den Gottesbeweis, den ich im 1. Heft laufenden Jahrganges dieser Zeitschrift gegen Angriffe verteidigte. Und da diese Eigenschaft spezifiziert wird durch Gott als Glückseligkeitsgegenstand, so ist mein Beweis ein Ursächlichkeitsbeweis aus der äußeren Formalursache, aus dem artbestimmenden Gegenstande. «Der menschliche Wille hat eine *notwendige* Beziehung zu Gott als zu seinem vollkommenen Glückseligkeitsgegenstande. Es liegt im Wesen dieses Willens, nur von Gott, vom unendlichen Gute befriedigt werden zu können. Denn die Eigentümlichkeit des Wesens wurzelt im Wesen, ist wurzelhaft eins mit dem Wesen. » So hatte ich mich a. a. O. p. 96 ausgesprochen. Es ist somit

bei mir nur «die Rede von der inneren Seinsordnung des Willens zu Gott, dem höchsten Ziele», die zugegeben wird<sup>1</sup> und von jedem zugegeben werden muß, und *gar nicht* ist bei mir die Rede von dem «irdischen faktischen Streben und Wollen hier auf Erden».<sup>2</sup> Es handelt sich nicht um den *appetitus elicitus*, sondern einzig um den *appetitus naturalis*, um eine in der Natur des Willens liegende Hinordnung, die unverändert verbleibt und von dem faktischen Streben und Wollen hier auf Erden gar nicht berührt wird. Diese Hinordnung verbleibt auch im Sünder, der tatsächlich nicht nach Gott strebt. Sie verbleibt sogar im Verdammten und bewirkt, daß diese ihre Ruhe nimmer finden: *Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* Dieser *appetitus naturalis*, von dem einzig hier die Rede ist und aus dem mein Beweis geführt wird, deckt sich auch mit dem «*desiderium naturale*», von dem der hl. Thomas S. theol. I q. 2 a. 1 ad 1 und Verit. q. 22 a. 7, spricht. Das *desiderium naturale* bedeutet an den angeführten Stellen die Naturhinordnung des Willens auf sein Formalobjekt und das aus dieser Hinordnung sich notwendig ergebende tatsächliche Streben, durch das der Mensch hier auf Erden Gott naturnotwendig, aber indirekt anstrebt in der *beatitudo in communi*. Es liegt eben im Willen eine doppelte Naturhinordnung: zuerst auf das Gute im allgemeinen als auf das naturnotwendig in allem zu Erstrebende, dann auf Gott, das unendliche Gut als auf den Gegenstand, der einzig geeignet ist, den menschlichen Willen auszufüllen. Dementsprechend lehnt aber der hl. Thomas S. theol. I q. 2 a. 1 ad 1 nicht den Gottesbeweis aus dem *desiderium naturale* ab, sondern er sagt nur, durch dieses *desiderium* sei das Dasein Gottes nicht *per se notum*.

Ich mache somit durch meinen Beweis keineswegs Gott zum Formalobjekt des menschlichen Willens. Ich behaupte nur, daß im Willen eine Hinordnung liegt zu Gott als dem höchsten Gute, das einzig den Willen des Menschen befriedigen kann, daß es eine innere Hinordnung im Willen gibt, die von Gott als dem unendlichen Gute spezifiziert wird. Einzig auf dieser, von jedem leicht einzusehenden Wahrheit beruht mein Beweis. Wenn dieses unendliche Gut, Gott, nicht existierte, läge ein innerer Widerspruch im Willen des Menschen. Der Beweis ist ganz zwingend und auch leicht verständlich. Er läßt sich somit auch volkstümlich verwerten. Eine Schwierigkeit bietet nur die Gleichsetzung des Nichtdaseins Gottes mit dessen Unmöglichkeit,

<sup>1</sup> Vgl. A. a. O. p. 101.

<sup>2</sup> A. a. O.

die vom metaphysisch geschulten Denken wohl leicht erfaßt wird, dem gewöhnlichen Denken jedoch ferner liegt. Diese Gleichsetzung muß aber gemacht werden, soll der Beweis als selbständiger, zwingender Beweis Geltung haben. Anders ist der Beweis entweder nicht zwingend oder er fällt in einen der andern Beweise zurück, wie II. I p. 94 dieser Zeitschrift gezeigt wurde: Wenn Gott, das unendliche Gut, das allein den Willen des Menschen befriedigen kann, nicht existiert, dann ist ein solches Gut auch unmöglich und widerspruchsvoll. Denn das unendliche Gut ist zugleich das unbedingt notwendige Seiende. Dieses ist aber entweder da oder es ist unmöglich und widerspruchsvoll. In letzterem Falle läge aber auch im Willen des Menschen, der wesentlich auf dieses Gut hingewandt ist, ein Widerspruch.

---

### Nochmals:

## Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes.

Von G. M. MANSER O. P.

---

P. Gredt hat sich soeben in einem wichtigen *Nachtrag* neuerdings zu unserem Probleme geäußert, angeblich nur, um ein Mißverständnis zu heben, in der Tat aber auch, um die Einwände, welche ich in meiner letzten Erwiderung<sup>1</sup> gegen seinen Gottesbeweis vorbrachte, zu entkräften. Dazu hatte unser verehrter Mitarbeiter das vollste Recht und die Leser des Divus Thomas werden ihm dafür mit mir dankbar sein. Unterdessen hat unsere Streitfrage in der best bekannten *Revue des sciences philosophiques et théologiques* durch P. Roland-Gosselin O. P. eine neue wertvolle Beleuchtung in einer liebenswürdigsten Form gefunden.<sup>2</sup> Beiden freundlichen Gegnern ein paar Bemerkungen als Antwort.

<sup>1</sup> Vgl. Divus Thomas. B. II. S. 100 ff.

<sup>2</sup> « Le désir du bonheur et l'existence de Dieu. V. 13. N. 2. (1924), p. 162 ff.

## I.

Wichtig nannten wir P. Gredts Nachtrag, weil er mehrere Punkte seiner Stellung, gelinde gesprochen, ganz neu präzisiert. « *Ich mache somit*, sagt er wörtlich, *durch meinen Beweis keineswegs Gott zum Formalobjekt des menschlichen Willens.* » Gott sei Dank ! Früher sprach er noch von zwei Formalobjekten des Willens : vom bonum in communi als dem unmittelbaren des Willens schlechthin, und von Gott dem mittelbaren Formalobjekt des Willens seiner besonderen Richtung nach, insofern er nur in Gott seinen wahren Glückseligkeitsgegenstand finden kann.<sup>1</sup> — Damit fällt nun jene merkwürdige Theorie von einem *Doppel-formalobjekt* ein und derselben Potenz.

Aber der vorliegende Nachtrag ist noch in anderer Hinsicht völlig neu orientierend. P. Gredt stellt jetzt seine Beweisführung einzig und allein auf die *innere Seinsordnung* des Willens ein, mit *Ausschluß des irdischen Wollens und Strebens*, das er früher nicht unberücksichtigt ließ<sup>2</sup> und aus dem ich vor allem argumentierte. Damit gräbt er mir, fast wie mit einem einzigen Spatenstich, eine Hauptquelle meiner Gegenargumentation ab. « Es ist somit bei mir nur die Rede, sagt er, von der inneren Seinsordnung des Willens zu Gott dem höchsten Ziele .... und gar nicht ist bei mir die Rede von dem irdisch faktischen Streben und Wollen hier auf Erden. Es handelt sich nicht um den actus elicitus, sondern einzig um den appetitus naturalis, um eine in der Natur des Willens liegende Hinordnung. » Ob diese Einschränkung sachlich möglich sei, ob sie dem Beweis mehr zwingenden Wert gebe, ob das Argument, bloß aus dem appetitus naturalis, wirklich populär verwendbar sei; das sind offene Fragen, die wir vorläufig offen lassen. Aber diese Einschränkung ist deshalb wichtig, weil sie P. Gredt jeder Gefahr des *Ontologismus*, auf den ich immer hinwies, mit einem Schlag entrückt. Da der Ontologismus nur das Gebiet der *menschlichen Tätigkeit*, die hier völlig ausgeschaltet wird, berührt und Gott keineswegs das Formalobjekt des menschlichen Willens ist, wird meine gehegte Furcht vor den *ontologistischen* Folgen des Beweises P. Gredts gegenstandslos. Ich hielt es für eine Pflicht der Gerechtigkeit, das hier offen hervorzuheben. Der Rückzug P. Gredts auf die bloße *Seinsordnung* ist in der Tat ein feiner Schachzug. Rettet er die Situation ?

<sup>1</sup> Div. Thomas. B. II. S. 95–96.

<sup>2</sup> Vgl. ders., S. 96. 97. 103.

Wie der Beweis nun, neu präzisiert, vorliegt, lautet er also :

I. Aus seinem innersten Wesen, — also entitativ —, ist der menschliche Wille zum bonum in communi seinem Formalobjekt notwendig hingeordnet und wird daher von ihm spezifiziert. — *Das ist absolut unanfechtbar und bildete immer meine Fundamentalthese.*

II. Da das bonum in communi nur im bonum infinitum — Gott — seine Verwirklichung finden kann, gehört es zur Eigentümlichkeit — proprium — des Willens, auch *entitativ — notwendig* zu Gott in sich als letztes Ziel hingeordnet zu sein ; also wird *der Wille auch von Gott selbst spezifiziert, also existiert Gott.* — Der Beweis ist nach P. Gredt *stringent* und *selbständige*.

Der Gedankengang ist in der Tat verführerisch. Wie der Wille *schlechthin*, weil er naturnotwendig zum bonum in communi hingeordnet ist, von diesem bonum in communi determiniert und spezifiziert wird, so wird er auch von Gott determiniert und spezifiziert, weil er seiner Eigentümlichkeit nach ebenfalls naturnotwendig zu Gott hingeordnet ist. Und doch liegt in diesem Gedankengange der Fehlschluß. Die innere notwendige Hinordnung des Willens zu Gott ist für sich noch kein Beweis für das Dasein Gottes. Das Argument : Der Mensch kann ohne Gott nicht glücklich sein, also existiert Gott, wird auch von P. Gredt zurückgewiesen. Daher hat er das *Spezifikationsprinzip* herangezogen. Alles spitzt sich also auf den Satz zu : **also wird der Wille von Gott spezifiziert.** Ja warum denn das ? Deshalb, weil er innerlich notwendig zu Gott hingeordnet ist und daher von ihm determiniert, respektive spezifiziert wird. Aber, wenn wir das Dasein Gottes nicht schon für den Beweis für das Dasein Gottes **voraussetzen**, woher wissen wir denn, daß diese *Naturnotwendigkeit* von Gott kommt und nicht vielmehr von der Seinsordnung im Willen selbst ? Im letzteren Falle ist keine determinatio und specificatio ex parte Dei erweisbar. Und so ist es in Wirklichkeit. Dazu folgendes :

1. Nie wird eine Eigentümlichkeit einer Art von einem anderen Objekte determiniert und spezifiziert, als vom Objekte der *Art selbst*, welcher das « Proprium » angehört, eben weil die Eigentümlichkeit in der Art wurzelt. Nun ist nach P. Gredt der Wille an sich die *Art*; sein *Objekt*, von dem er schlechthin determiniert und spezifiziert wird, ist das bonum in communi ; sein *Proprium* ist die notwendige Hinordnung zu Gott in sich ; also ist die letztere ebenfalls determiniert und spezifiziert vom bonum in communi, dem Objekte der Art. Und so ist es wirklich. Woher wissen wir, das Dasein Gottes nicht voraus-

gesetzt, daß der Wille notwendig zu Gott hingeordnet ist ? Woher ? Daraus : Die innere Natur des Willens ist innerlich notwendig zum bonum in communi hingeordnet, und weil das bonum in communi nur im bonum infinitum realisierbar ist, ist der Wille auch innerlich notwendig zu Gott hingeordnet. Die ganze determinatio und specificatio geht also hier in der Seinsordnung nicht von Gott aus, sondern vom bonum in communi und der unendlichen Potenzialität des Willens. Die Theorie, daß das Proprium einer Art nur vom Objekte der Art selbst spezifiziert wird, steht somit auch hier zurecht. Jene innere Naturnotwendigkeit der Hinordnung des Willens zum Infinitum in actu ergibt sich also für uns in der *Seinsordnung nicht ex parte Dei, sondern nur von seite des bonum in communi und folgerichtig auch die specificatio*.

2. Es handelt sich also hier gar nicht um eine specificatio des Willens *ex parte Dei*, und die *Seinsordnung*, auf die sich P. Gredt zurückgeflüchtet hat, zeigt das eigentlich noch viel evidenter, als die *Tätigkeitsordnung*. Mein Beweisverfahren ist übrigens vollends übereinstimmend mit dem Aufstieg von der Kreatur zu Gott überhaupt. Die innere naturnotwendige Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott, und die notwendige Hinordnung der ersteren zu einer prima causa ergibt sich für uns immer aus der *Potenzialität* der irdischen Dinge, die *innerlich notwendig* zu einem ens necessarium hingeordnet sind. Das ist der *Weg a posteriori*. Jeder andere bedeutet *platonischen Apriorismus*.

3. Unser Verfahren stimmt weiter überein mit einem anderen aristotelischen Prinzip : eine *specificatio findet nur von seite des Formalobjektes* statt. Nun gibt P. Gredt jetzt offen zu, daß nur das bonum in communi Formalobjekt des Willens sei ; also wird er nur vom bonum in communi spezifiziert ; also nicht von Gott ; also ist P. Gredts Argument unhaltbar !

4. Aber hat denn jene innere Seinshinordnung des Willens zu Gott keine Bedeutung ? Ja und nein. Sie beweist das Dasein Gottes *nicht direkt*, nicht für *sich allein*. Aber sie offenbart wunderbare *Zweckmäßigkeit* und gehört somit in die Ordnung, — nicht der *causa formalis* — sondern *finalis* und damit zur *quinta via des hl. Thomas*.

Nach wie vor halte ich daher P. Gredts Beweis für das Dasein Gottes aus dem Glückessehnen *weder für zwingend, noch für selbständig*.

## II.

Anders als P. Gredt geht P. Roland-Gosselin O. P. vor, um dem Glückseligkeitsbeweis selbständigen stichhaltigen Wert zu verleihen.<sup>1</sup> Er ist also auch gegen mich. Nur darin gehen wir beide einig: Thomas hat das Dasein Gottes nie aus dem Glückesstreben des Menschen zu beweisen gesucht. Allwo der Aquinate vom letzten Ziel des Menschen handelt, setzt er das Dasein Gottes schon als bewiesen voraus (162). Aber aus der thomistischen Theorie von der Liebe des menschlichen Willens zum Guten läßt sich vielleicht doch der Beweis erbringen, daß das bonum in communi real in einem infinitum actuale existieren muß und damit wäre die Existenz Gottes bewiesen. Wie so das?

Groß ist der Unterschied zwischen dem Erkenntnisrealismus und Wollensrealismus (163–67). Zwischen beiden ist kein Parallelismus; vielmehr geradezu ein Gegensatz, «une opposition flagrante» (164). Die Liebe geht an sich auf das reelle Gut hin, «de soi l'amour se porte vers un bien réel» (163). Der Verstand nimmt den Gegenstand in sich auf, der Wille bewegt sich nach außen zur Sache selbst hin. Der Realismus des Willens ist daher viel direkter, viel absoluter als der des Verstandes (164); die Erkenntnis tendiert zur Idee, die Liebe zur Sache, deren Bild die Idee ist; zur Liebe bedarf es außer der Erkenntnis einer besonderen Einwirkung von seite des Gegenstandes als *vervollkommnendes* Objekt, was ohne die Realität desselben unfaßbar wäre (165). Daher auch die viel größere *Abhängigkeit* des Liebenden vom Geliebten, als des Erkennenden vom Erkannten. Sowohl in der Liebe als Streben zu einem noch nicht besessenen Gegenstand, als auch und noch vielmehr in der Liebe als Besitz ist der Realismus der Liebe viel größer, als der des Erkennens (166–67). Freilich — und hierin besteht eine gewisse Schwierigkeit — die Liebe selbst hängt wieder von der Erkenntnis ab (167–69), welche die Liebe erst ermöglicht, die Wahl des Gegenstandes leitet und spezifiziert (168). Aber die Liebe geht darüber hinaus: ihr ganz eigenständliches Ziel ist die *Sache selbst*, weshalb sie das die *Existenz der Sache affirmierende Urteil* des Verstandes voraussetzt. Nur dann ist daher die Liebe auch eine *wahre*, wenn ihr Gegenstand wirklich existiert (169).

<sup>1</sup> Revue des sciences philosophiques et théol., v. 13., p. 162–172.

Bis hier reicht der *Unterbau* des Gottesbeweises. Jetzt setzt P. Roland-Gosselin mit seinem Beweise selbst ein (169–172). Wir können den Gedankengang in folgende Sätze zergliedern :

1. Der Akt, in welchem der Wille sein Formalobjekt, das bonum in communi erstrebt und liebt, ist der *wesentliche Akt* des Willens überhaupt, « l'acte essentiel du vouloir » (169).

2. Diese wesentliche Liebe des Willens kann unmöglich eine illusorische sein, sie muß also eine *wahre Liebe* sein, denn sonst würde die Natur sich selbst verleugnen und zerstören (169–170). « En son acte primitif une nature ne peut se nier, se detruire elle même. Pas plus, que l'intelligence ne peut se tromper en ses premières conceptions, la volonté ne peut être illusoire en son premier amour » (170).

3. Nun aber wäre die Liebe zum bonum in communi *ohne die Existenz Gottes* keine wahre Liebe, denn der abstrakte Inhalt der Idee des bonum in communi kann, so objektiv er sein mag, unmöglich das Objekt jener wesentlichen Liebe des Willens sein, weil ihm, ohne das Dasein Gottes, die Existenz abgeht ; ja mehr, damit jene wesentliche Liebe eine wahre sei, muß ihr Gegenstand in seiner ganzen Weite real existieren ; ihr Gegenstand ist aber nur das bonum infinitum, d. h. Gott, also muß Gott existieren (170).

Zum *Unterbau* der Beweisführung nur wenige Worte ! Ich unterschätze sicher nicht die feine Analyse über den Akt des Verstandes und Willens, die P. Roland-Gosselin uns gegeben. Aber in mehr als einem Punkte könnte ich ihm nicht zustimmen. Gewiß der *Art* und *Weise* nach — psychologische Seite — gehen die beiden Tätigkeiten des Willens und Verstandes weit auseinander, und da gibt es sogar Gegensätze. Aber ontologisch gibt es, und zwar vor allem nach Thomas, einen *Parallelismus* zwischen Verstand und Wille. Der Realismus des Verstandes ist so *direkt*, wie der des Willens und der letztere wegen des ersteren. Nicht die Idee des Dinges ist ja das erste direkte Ziel des Erkennens, sondern das in der Idee erkannte Ding. Wie die *wahre* und *falsche* Liebe von der Realität und Nichtrealität des geliebten Gegenstandes abhängt, so auch die wahre und falsche Erkenntnis. Es gibt also einen Parallelismus des Erkennens und Wollens. — Wahr aber ist es, — und da stimmen wir überein —, der Realismus des Wollens und Liebens geht über den Realismus der Erkenntnis *hinaus*. Das ist aber kein Gegensatz — opposition —, sondern nur Verschiedenheit. Das Reale ist bekanntlich nicht identisch mit dem Existierenden, da auch das Potenzielle real ist. Hinaus geht

nun der Realismus des Wollens und Liebens über den des Erkennens, insofern die Liebe ein *Wohlgefallen* an einer Sache bedeutet, « amor .... est complacentia boni » (I-II. 25. 2); Wohlgefallen erregt das, was als *vervollkommend* aufgefaßt wird (I. 16. 4); als vervollkommend wird nur das aufgefaßt, was entweder faktisch *existiert* (I. 16. 1) oder wenigstens als künftig Existierendes gefaßt wird (I. 5. 2. ad 2). Die Liebe tendiert also zum *existierenden* Dinge hin, d. h. zur Sache selbst, wie sie in der Natur ist, « secundum conditionem ipsarum rerum » (II-II. 27. 4). Damit läßt sich auch die *wahre* Liebe näher determinieren. Der Wille folgt dem Verstande: « bonum autem non est objectum appetitus nisi prout est apprehensum » (I-II. 27. 2). Liegt also von Seite des Verstandes *keine Täuschung* vor und ist der Gegenstand der Liebe wirklich vervollkommend entweder insofern er bereits existiert oder existieren wird (III. C. G. 20), dann ist die Liebe wahr. Dann wird die Sache so aufgefaßt wie sie *in sich* ist, weshalb Thomas sagen kann: « ad perfectionem amoris sufficit, quod res prout in se apprehenditur, ametur » (I-II. 27. 2. ad 2). — Nun zum Argumente von P. Roland-Gosselin!

Zu 1. Die Liebe des Willens zum bonum in communi ist die grundlegend *wesentlichste* Liebe des menschlichen Willens auf Erden. Dieser Satz ist unanfechtbar!

Zu 2. Jene wesentliche Liebe des Willens zum bonum in communi muß eine *wahre Liebe* sein, kann keine illusorische sein, sonst würde sich das Vermögen, die Natur des Willens selbst verneinen, auch dieser Satz ist unleugbar, weil es sich um die Hinordnung des Willens zu seinem Formalobjekt handelt, das direkt, naturnotwendig erstrebt wird. Thomas sagt dazu: « sicut cognitio naturalis semper est *vera*, ita dilectio naturalis semper est *recta*, cum amor naturalis nihil aliud sit, quam inclinatio naturae indita ab *auctore naturae* » (I. 60. 1. ad 3). Merkwürdig, daß Thomas auch da noch die Existenz Gottes als bewiesen *voraussetzt*!

Zu 3. *Ohne die Existenz Gottes* wäre die Liebe des Willens zum bonum in communi *keine wahre*; der abstrakte Inhalt des bonum in communi kann unmöglich der Gegenstand jener wesentlichen wahren Liebe des Willens sein; nur das aktuell Unendliche, d. h. Gott kann das sein, also existiert er.

Diesen ganzen dritten Punkt bestreite ich und erlaube mir folgendes dazu zu bemerken.

I. Der Beweis ruht auf einer Verwechslung zwischen **wahrer**

**Liebe und vollkommener Liebe.** Zur wahren Liebe genügt es, wie wir bei Thomas sahen, wenn ein Ding ohne Täuschung, so wie es in sich ist, geliebt wird. Das Gut mag ein unvollkommenes sein und dann ist es auch die Liebe; aber wird das Gut so erfaßt und geliebt wie es in sich ist, so ist die Liebe eine wahre. Setzt jemand das höchste Glück in ein Ding, wo er es nicht findet, so ist die Liebe illusorisch, weil er das betreffende Ding nicht so faßt, wie es in sich ist, nämlich bloß ein Teilgut. Liebt er aber ein Teilgut als Mittel zum Ziel, das wirklich ein solches ist, so faßt er es, wie es in sich ist, und die Liebe ist eine wahre. Kein Mensch wird behaupten, daß nur vollkommene Erkenntnis wahre sei; dann wäre unsere Erkenntnis Gottes, und nicht bloß Gottes, immer falsch. Ich bestreite also in erster Linie den Begriff, den P. Roland-Gosselin von der «wahren Liebe» gab. Er ist eine Verweichslung von *wahrer* und *vollkommener* Liebe.

II. Die Liebe des bonum in communi ist als solche eine wahre Liebe.

Das ist sie, wenn sie, abgesehen von der Existenz des göttlichen Gutes, zu einem real existierenden Gute ohne Täuschung hingeordnet ist, denn dann ist ihr Gegenstand ein Ding in sich. Beides ist der Fall.

a) Der *real existierende Gegenstand*: der Gegenstand dieser Liebe ist eben nicht die abstrakte Idee des bonum universale, sondern der reale Inhalt des bonum in communi, und das ist die beatitudo in communi, die eigene Glückseligkeit, wie Thomas immer sagt, und das ist die eigene Vollkommenheit, und das ist in erster Linie und grundlegend das *eigene Sein des Strebenden*, das existiert, sonst würde er nicht streben können; das eigene substanzial existierende Sein des Liebenden ist das *primum*, das erste und das *nächste* und das *intimste* Gut des Strebenden. Deshalb ist der erste terminus jener Liebe zum bonum in communi das *eigene Sein* des Liebenden, es ist *Selbstliebe*: «Unde et angelus et homo *naturaliter* appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare *seipsum*» (I. 60. 3). Und wie real diese erste Liebe ist, zeigt sich weiter dadurch, daß diese Selbstliebe die Ursache aller weiteren Bestrebungen ist: «Omnis enim homo *naturaliter* vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates» (I. 60. 2). Sie ist auch die Ursache alles Gottsuchens! Ja in ihr liebt der Mensch indirekt und confuse Gott selbst und mehr noch als sich selbst (I. 60. 5), weil sein eigen Sein Gottes ist: «quia omnis creatura *naturaliter* secundum id, quod est, *Dei est*».

b) *Keine Täuschung möglich*: Im Streben zur eigenen Glückseligkeit ist eine Täuschung nicht möglich, weil es *naturnotwendig* ist (I. 60. 1 ad 3), deswegen ist es auch in *allen* Menschen und *immer* vorhanden, so oft der Mensch überhaupt etwas will. Dann und nur dann würde diese erste Liebe einen *inneren Widerspruch* bedeuten, wenn der Wille das bonum in communi, seine Glückseligkeit, seine eigene Vollkommenheit, sein eigenes Sein zugleich wollen und nicht wollen müßte oder könnte. Aber er will es eben naturnotwendig und kann es nicht nichtwollen. Es ist sein Objectum formale. Dagegen wenn die Liebe zum bonum in communi nur dann eine wahre wäre, wenn sie auf Gott in sich, insofern er die volle Verwirklichung des bonum universale ist, hinzielte, dann wäre sie *nicht unfehlbar sicher wahr*, denn Gott in sich erstreben auf Erden nicht alle und niemand notwendig, weil viele sich irren. In diesem Falle wäre eine Illusion möglich und wenn das, würde gerade der Satz Roland-Gosselins: « Die erste Liebe des Willens muß eine *wahre* sein » in Frage gestellt. — Die Liebe des Willens zum bonum in communi ist also als solche, abgesehen von der Existenz Gottes, eine *wahre, reale, notwendig irrtumsfreie* Liebe. Damit fällt der ganze dritte Punkt des Beweises von P. Roland-Gosselin mit der Conclusio des Argumentes überhaupt.

Die ganze Controverse hat mich nur um so fester überzeugt, daß ein *selbständiger, zwingender* Gottesbeweis aus dem Glückessehnen des Menschen nicht erbracht werden kann. Die Ansicht meines verehrten verstorbenen Lehrers P. del Prado O. P., daß alle Gottesbeweise schließlich auf die quinque viae des hl. Thomas zurückgeführt werden müssen, scheint mir sicherer als je. Was Scharisinn zur Begründung des Glückseligkeitsbeweises sagen konnte, das haben die P. Zimmermann S. J., Gredt O. S. B. und Roland-Gosselin O. P. geleistet. Und doch, es stimmt nicht ! Schließlich ist es immer wieder ein Gedanke, der bewußt und unbewußt durchblickt: *ohne Gottesdasein kein Menschenglück, also existiert Gott*. Das ist aber eine absolut unhaltbare These, die keinen Atheisten, geschweige denn einen Pessimisten überzeugen wird. Wahr aber ist, tief wahr, was Thomas gesagt: « *voluntas nostra non est causa bonitatis rerum* » (I. 20. 2), und deshalb garantiert unser Wille nie die Existenz unseres Glückgegenstandes !