

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 18 (1940)

Artikel: Der analytische Wert des Gottesbegriffes
Autor: Horváth, Alexander M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762440>

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: 02.04.2026

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

Der analytische Wert des Gottesbegriffes.

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

1. Analyse und Synthese um den Gottesbegriff: Deus « ut qui est ».

In nicht weniger als 233 Artikeln der prima pars seiner Summa vollzieht der hl. Thomas die Synthese um den Gottesbegriff. Zweifellos ist diese Synthese nicht vollständig. Neben den großen Hauptlinien kommen allerdings zahlreiche, bis ins kleinste Detail ausgearbeitete Einzelzüge zur Darstellung, die nicht bloß dazu dienen, den Gottesbegriff plastischer zu gestalten, sondern die auch über Gottes transzendentes Sein und seine überweltliche Wesenheit ganz kostbare Aufschlüsse enthalten. Kein einziges Merkmal ist in den inhaltsleeren Gottesbegriff eingefügt worden, das nicht Abglanz der absoluten Transzendenz wäre und nicht deren ungeteilte Seinsvollkommenheit an sich trüge. Betrachtet man diesen Denkvorgang rein vom logischen Standpunkt aus, so besagt er eine Analyse¹, in der ein Ganzes (totum potentiale) in seine Teilsichten zergliedert wird. Die Einzelmerkmale sind ganz bestimmte Ausdrucksformen des unbestimmten, inhaltsleeren Ganzen, das bloß in der Eigenschaft eines logischen Trägers auftritt und die verschiedenen Teilaussagen vereinigt. Auch die Einheit und die Vereinigung der Teilsichten im Ganzen ist eine lose und durchaus noch keine seinsorganische. Das Subjekt (das Ganze) vermag auf dieser Stufe von der Ordnung oder dem Grade der Seinszugehörigkeit der einzelnen Züge noch keinen Aufschluß zu geben. Durch dasselbe ist lediglich die Aussage- und Zueignungsmöglichkeit bestimmter Merkmale sichergestellt. In ihrer Gruppierung und gegenseitigen Beziehung sind sie nebengeordnete Bezeichnungen, die je einen Zug des Ganzen hervorheben, ohne es auch dem Seinswerte nach in verschiedenen realen Graden auszudrücken. Es sind *logische Grade*, die nach ihrer Aus-

¹ Über die Verwendung dieser Begriffe haben wir ausführlich in unserem Werke: *La Sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino* p. 340 sq. geschrieben. Hier möge der Hinweis genügen, daß die Benennung Analyse und Synthese nach umgekehrten Verhältnissen geschieht, je nachdem man von dem *ordo primae* oder *secundae intentionis* spricht.

dehnung ein Mehr oder Weniger des Ganzen umfassen, richtiger : dessen potenzielle Allgemeinheit einschränken oder als dessen Einschränkungen gelten. Aus ihrer Zusammenfassung erhalten wir etwa die gleiche Allgemeinheit, wie sie der Umfang des Ganzen umschreibt, sodaß wir am Ende unseres Denkvorganges und der mühsamen Untersuchung eine erschöpfende Erkenntnis des Ganzen aus dessen Teilen erhalten.

Der analytische Wert des Gottesbegriffes für diesen logischen Denkvorgang besteht demnach darin, daß wir die absolute begriffliche Transzendenz Gottes als eine *essentia logica* im Sinne eines bestimm- baren Subjektes fassen, dessen Inhaltsleere wir zunächst durch Aus- sagen verschiedenen Umfanges aufzuheben suchen. Da aber diese Transzendenz das Gesamtgebiet der Aussage- und Bestimmungsmöglich- keiten positiv und negativ (auf dem Wege der Ausschließung) umfaßt, ist das Ergebnis dieser Analyse die klare und bestimmte Erkenntnis, daß Gottes Transzendenz jede andere Allgemeinheit, auch die Trans- zendentalität des allgemeinen Seins in einer Weise übersteigt, daß sie im wahrsten Sinne des Wortes die *Unfaßbarkeit* darstellt. Sie kann weder durch geschaffene und noch weniger durch menschliche Begriffe umschrieben, auch gar nicht durch Häufung derselben irgendeinem künstlichen Begriffsgebilde gleichgesetzt werden. Jedes geschaffene Sein kann in dieser Beziehung durch die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes auf ein Gleichmaß gebracht werden. Selbst das allgemeine Sein kann sein logisches Aequivalent erhalten. Wenn wir behaupten, daß letzteres als in logische Schemata (*genus, species* usw.) differenzierte, oder auf sie zurückführbare und als über dieselben erhabene Seinsform denkbar und bestimmbar ist, so haben wir seinen vollen Umfang erschöpft. In dieser Beziehung kann über das allgemeine Sein nichts weiter bestimmt werden. Noch eher können jene Seinsformen ihren äquivalenten Ausdruck erhalten, die nach logischen Schemata geordnet werden können. Die einzelnen logischen Grade sind nicht zahlreich, auf alle Fälle sind sie endlich, sodaß der Verstand sie alle aufzufinden und die Faßbarkeit des Gegenstandes zu erschöpfen vermag. Die absolute Transzendenz und Überweltlichkeit Gottes als Erhabenheit über jegliche erschöpfende Analyse wird vom hl. Thomas eindeutig festgestellt, wenn er beweist, daß Gott nach logischen Schemata nicht gefaßt und bestimmt werden kann¹. Dies ist auch der Grund, warum

¹ I 3, 5.

er beim Aufbau des Gottesbegriffes nie die Zusammensetzung aus Gattung und Art u. ä. als Analogie benützt, sondern nur die Seinsgrade für geeignet hält, um unserer Erfassungsweise die richtige Linie vorzuschreiben.

Der logisch-analytische Wert des Gottesbegriffes, als einer inhaltsleeren begrifflichen Transzendenz, ist demnach bloß richtunggebend. Für unsere inhaltliche Seins-Synthese bildet diese Transzendenz den Fingerzeig, wo die inhaltlichen Merkmale zu finden sind und wie dieselben in ein organisches Seinsganze zusammengefaßt werden müssen. Eine derartige Analyse und ein solcher inhaltsleerer Begriffsbestand ist ein unerläßlicher Behelf für das menschliche Denken und eine ersprißliche Forschung. Jedenfalls ist eine wissenschaftliche Begründung der Wahrheit ohne dieselbe nicht möglich, weil die Denkbarkeit und die Anordnung nach logischen Schemata hier vor sich geht, und somit die Annehmbarkeit nach den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Denkens auf diesem Wege der Analyse gestaltet wird¹.

Betrachtet man diese Untersuchung vom seinsinhaltlichen Standpunkte aus, so ist der ganze Vorgang als Synthese, als Weg der Bestimmungsarbeit (via inventionis) zu bezeichnen. Die inhaltsleere, begriffliche Transzendenz wird als Vertreterin der Seinstranszendenz und als metaphysische Wesenheit Gottes gefaßt, welche nach Seinsgraden bestimmt werden soll. Das ganze Feld der Bestimmbarkeit dieser absoluten Transzendenz vermag der Verstand nicht zu übersehen. Auf Grund der oben beschriebenen Analyse erhält er allerdings eine weite Übersicht über dieses Gebiet, aber die Einzelmerkmale müssen erst aufgesucht und als seinsorganische Teilsichten in das Ganze eingefügt werden. Bei diesem Vorgehen wird die göttliche Transzendenz nach Analogie eines totum actuale betrachtet, dessen Teile oder Teilsichten zwar actu vorhanden, hingegen in sich und in ihrem Verhältnis zum Ganzen unbekannt, aber bestimmbar sind. In der Verwirklichung *dieser* begrifflichen Ganzheit, im Zusammenfassen aller Teilsichten in ein organisches Seins-Ganze, in der Einfügung derselben in die begriffliche Bestimmbarkeit Gottes besteht die Synthese, der synthetische Aufbau des Gottesbegriffes. Dieses Vorgehen ist Synthese, nicht bloß weil dabei Merkmale zusammengesetzt und eingefügt werden, sondern auch wegen der Art, wie dieselben aufgefunden werden. Sie müssen von

¹ Ob man auf diesem Wege je eine Wahrheit entdeckt hat, oder ob dies durch Intuition geschehen ist, so daß bloß die Begründung der logischen Analyse vorbehalten blieb, mag hier dahingestellt bleiben.

außen her in den inhaltsleeren Gottesbegriff eingefügt werden, nicht weil demselben die repräsentative Kraft abginge, sondern weil der Verstand die volle Bedeutung der aus den Gottesbeweisen geschöpften absoluten Transzendenz Gottes nicht zu erfassen vermag. Tatsächlich ist diese Transzendenz kein inhaltsleeres Gebilde; nur methodisch wird sie vom Verstande so gefaßt. Eine Art Beklemmung und Verlegenheit vor dem überwältigenden Ergebnisse zwingt den Verstand, diese absolute Transzendenz zunächst als einen völlig unbekanntem Bestand zu betrachten. Hierbei ist er sich aber klar bewußt, daß dieser Gegenstand aus den nämlichen Quellen, aus denen sein Dasein erkannt wurde, wenigstens nach den hauptsächlichsten Merkmalen auch in seinem Wesen bestimmbar sein muß¹.

Unter dieser Voraussetzung tritt der menschliche Verstand an den inhaltsleeren Gottesbegriff, als den Repräsentanten der absoluten Seinstranszendenz, heran. In der oben beschriebenen Analyse kann man die Transzendenz nach Analogie eines totum potentiale und einer logischen Universalität behandeln. Bei der inhaltlichen Synthese jedoch hat sie nur als Seinstranszendenz, also nach der Analogie eines totum actuale und einer metaphysisch-inhaltlichen Universalität Bedeutung. Das Aufsuchen jener Merkmale, welche die Teilsichten eines für den Verstand noch ungestalteten Gottesbegriffes darstellen, nennen wir *ordo inventionis* der Erkenntnistätigkeit; die organische Einfügung derselben in die absolute Transzendenz, als metaphysische Wesenheit Gottes, heißt Synthese. Daher gehört der Aufbau des Gottesbegriffes der bestimmenden Erkenntnisordnung an; als fertiger, vollkommener Begriffsbestand ist er das Ergebnis eines besonderen synthetischen Verfahrens.

Mit dem Ausdruck « Synthese » wollen wir aber nicht bloß die äußere Gestalt des Denkvorganges, sondern hauptsächlich den inneren, organischen Seinswert des Resultates bezeichnen. Hierbei kommt in erster Linie das Verhältnis der einzelnen Teilsichten zum Ganzen in

¹ Dies gilt von dem natürlich erwiesenen Gottesbegriffe ebenso wie von jenem, dessen Kenntnis aus der Offenbarung geschöpft wird. Die Offenbarung zeigt Gott in einer noch höheren Transzendenz und Überweltlichkeit, als die Gottesbeweise. Die Dreipersönlichkeit bedeutet für unseren Verstand eine größere Erhabenheit über die Welt und deren Seinsweisen, als die bloße Einheit dem Wesen nach. Daher weist der durch die Offenbarung ergänzte Gottesbegriff oder die durch denselben geforderte Transzendenz Gottes zwecks näherer Bestimmung außer zu den natürlichen Quellen auch zu denen, aus welchen die Offenbarung quillt und zu uns geleitet wird.

Betracht¹. In ihrer Anordnung kommt der Gesichtspunkt nach der Akt- und Potenzbeziehung nicht nur nicht zum Vorschein, sondern ist völlig ausgeschlossen. Die Teilsichten können auch für den suchenden, gestaltenden und aufnehmenden Verstand nur als aus dem innersten Wesen der Seinstranzendenz hervorbrechende Strahlen gelten. Diese einzelnen Lichtstrahlen sind leichter wahrnehmbar als die ganze Lichtfülle; sie bringen aber die letztere voll und ungeteilt zum Bewußtsein, wenn auch nur in mehr oder weniger heller Beleuchtung. *In dieser Anordnung der Teilsichten nach mehr oder weniger umfassendem Inhalt können wir von der sogenannten organischen Seins-Synthese des Gottesbegriffes sprechen.* Daß beispielsweise die Unveränderlichkeit und die Unermeßlichkeit vom Sein Gottes inhaltlich weniger umfassen, als die

¹ Wie jeder andere Begriff, so ist auch der der Ganzheit auf Gott nur im analogen Sinne anwendbar. Daß die Einfachheit Gottes jede Teilung, selbst im Sinne einer Zergliederung nach logischen Schemata, von Gott ausschließt, folgt aus I 3, 5. Es werden indessen Seins-Teilsichten nicht bloß nicht ausgeschlossen, sondern durch die Seinsfülle Gottes, in der alle partikulären Seinsweisen enthalten und durch dieselbe begründet sind, direkt gefordert. Diese allumfassende Seinsvollkommenheit, als realen Grund aller Teilsichten, nennen wir die metaphysische Wesenheit Gottes, und diese betrachten wir nach Analogie einer Ganzheit, eines totum actuale. Sie kann mit Recht wegen ihrer allumfassenden, auf alle Teilsichten sich erstreckenden und sie nach der göttlichen Transzendenz bestimmenden Allgemeinheit eine Ganzheit genannt werden. Diese Ganzheit ist ferner nach Analogie eines totum actuale zu fassen, da die Teilsichten in ihr nicht bloß etwa kernhaft begründet, sondern in ihr und mit ihr der vollen Seins-Identität nach enthalten sind. Aus diesem Grunde ist sie eine vollständige, vollkommene Ganzheit (*totalitas perfectionis*), da sie ihre Einheit und ihre Seins-Festigkeit nicht aus den Teilsichten schöpft wie etwa ein aus Materie und Form entstandenes Seins-Ganze (*totalitas imperfectionis*). Sie ist endlich eine metaphysische Ganzheit (*totum metaphysicum*), da die Teilsichten nur nach Analogie der gradus metaphysici und nach deren nächsten partikulären Folgen gefaßt und bestimmt werden können. Der meist charakteristische Unterschied der metaphysischen Teile von den übrigen ähnlichen Seinsformen besteht aber darin, daß sie untereinander nach einem Wesenszug zwar völlig getrennt, auf einander nicht zurückführbar sind, aber in ihrem Seinsgrunde eine ungetrennte Seins-Identität darstellen. Das Vorzügliche bei der Betrachtung einer solchen Seins-Ganzheit ist, daß die Teile weder in ihrer Beziehung zum Ganzen, noch untereinander nach den Gesichtspunkten von Potenz und Akt aufgefaßt werden müssen. Deshalb ist diese Analogie auf Gott übertragbar. Vom totum physicum, wie auch von der logischen Ganzheit, sofern die Teile nach logischen Schemata bestimmt werden, ist die Beimischung der Potenzialität nicht trennbar. Die Wesensteile des physischen Ganzen sind Materie und Form, die sich als Potenz und Akt ergänzen. Die logischen Teile sind aber potenziell ineinander eingeschlossen, sodaß jeder logische partikuläre Grad eine Bestimmung des allgemeinen gibt. Die einzelnen Arten (*species*) sind im Gattungsmerkmal nur nach der aufnahmefähigen Potenzialität identisch. Deshalb kann die Analogie der physischen und logischen Ganzheit auf Gott nicht übertragen werden.

Einfachheit und die Vollkommenheit, erhellt ohne weiters daraus, daß letztere Seinsbestimmungen, die ersteren aber Seinsweisen Gottes darstellen. Noch mehr gilt dies von den Eigenschaften Gottes im strengen Sinne des Wortes, wie z. B. von Vernunft, Wille, Liebe usw. Obgleich also in allen Wesenszügen und Merkmalen das ungeteilte Sein und die absolute Transzendenz Gottes enthalten ist, so doch nicht auf gleiche Weise, sondern nach strenger Ordnung und Anordnung. Das Prinzip derselben ist in der metaphysischen Wesenheit Gottes selbst zu finden, deren Lichtstrahlen durch die einzelnen Begriffsgebilde mehr oder weniger klar durchdringen und zum Verstand gelangen. Jede Wesenheit ist ordnendes Prinzip aller Eigenschaften und Subjekt jeder Aussage. Die Subsistenz kann von ihr nur als *actus secundus* und doch als Substrat des Daseins ausgesagt werden. Ebenso können die notwendigen akzidentellen Eigenschaften ihr als einem subsistierenden und existierenden Bestande zukommen. Die einzelnen metaphysischen Seinsgrade selbst innerhalb der reinen Wesenheit können nur in ihrer Beziehung zum Seinsganzen bestimmt werden. Den höchsten metaphysischen Grad des Menschen stellt die *rationalitas* dar, da in ihr das wesentlichste Merkmal des Menschen am anschaulichsten ausgedrückt wird. Die übrigen Seinsgrade sind mehr oder weniger vollkommene Vertreter des menschlichen Wesens, je nachdem sie in näherer oder entfernterer Beziehung zum intellektiven Leben stehen und ihm dienen. Ähnlich ordnet auch die metaphysische Wesenheit alle Eigenschaften, Wesenszüge und Merkmale, sodaß aus ihrer Zusammenfassung wirklich eine organische, wohlgeordnete Einheit entsteht.

Das Werk dieser Synthese vollendet Thomas in 43 Abhandlungen seiner *Prima Pars*. Den Reichtum seiner Untersuchung veranschaulicht die im Anhang abgedruckte Tabelle, welche die einzelnen Merkmale des Gottesbegriffes der Reihe nach, dem Aquinaten folgend, aufzählt und somit auch eine Übersicht dieses Teiles der *Summa* bietet. Wie die von Thomas festgestellten Merkmale eine weitere Ableitung und Benennung gestatten, haben wir anderswo gezeigt¹. Alles, was den hauptsächlichsten, aus den Quellen der natürlichen Erkenntnis oder der Offenbarung erreichbaren Inhalt des Gottesbegriffes ausmacht, wird in klaren und jedes Mißverständnis ausschließenden Merkmalen vorgelegt. Die Wesenszüge Gottes, die unterscheidenden Person-Merkmale (*notiones*), alle Folgen der Wesenseinheit und der Personen-Vielheit, werden erörtert,

¹ Divus Thomas, Jahrg. 1940, S. 206 f.

so daß der Gottesbegriff in widerspruchloser Wahrheit und Schönheit vor uns steht und mit seinen Strahlen unsern Verstand nunmehr ungehindert beleuchten und erleuchten kann. Hier beginnt die analytische, führende Rolle des Gottesbegriffes, seine Erhabenheit und Herrschaft über das gesamte theologische Material, und endlich die Belebung desselben durch jene Heiligkeit, die der *doctrina sacra* eigen sein soll ¹. *Das Endergebnis der Synthese ist ein Wertbegriff, der für die Analyse, für die Ordnung und Beurteilung der einzelnen Wissensobjekte geeignet ist.* Durch die Synthese ist alles Wissenswerte über einen Gegenstand gleichsam in den Begriff desselben hineingetragen worden. Die einzelnen Wesenszüge und Merkmale erscheinen in einem solchen synthetischen Begriffe in sich selbst nicht. Sie laufen in einem Seinswesenszug zusammen. Wenn es sich um eine unvollkommene Ganzheit handelt, oder wenn der Wesenszug das Ergebnis einer Verstandes-synthese, der Bildung eines inhaltreichen Begriffes aus dessen Inhaltsleere ist, dann erhält dieses synthetische Merkmal durch die Teilsichten einen solchen Reichtum, daß es als Seins- oder Erkenntnisgrund aller Eigenschaften und Erscheinungen auf dem ganzen Gebiet gelten muß, das die reale, inhaltliche Allgemeinheit (*virtualitas actualis*) des Begriffes umfaßt. Da es sich in unserm Falle um eine vollkommene Ganzheit handelt, müssen wir sagen, daß der durch die Synthese des Verstandes vollentwickelte Gottesbegriff den in ihm (*actu virtualiter*) enthaltenen Teilsichten eine solche inbegriffene Seinsweise verleiht, daß sie in der Kraft des synthetischen Wesenszuges zu jeder Zeit in sich selbst aufleuchten und dem Verstande gegenwärtig sein können. Die Lichtstrahlen des synthetischen Gottesbegriffes vermögen das gesamte Seinsgebiet derart zu beleuchten, daß der Verstand befähigt wird, alles vom Standpunkte Gottes aus theozentrisch zu beurteilen und zu werten ². Auf diese Weise tritt der synthetische, inhaltlich volle und reiche Gottesbegriff in den Mittelpunkt unserer gesamten Weltanschauung; die *sacra doctrina* aber gestaltet sich zu einer wirklichen Weisheit, die weit über der Weltweisheit steht, ja eine ganz

¹ Vgl. Divus Thomas, Jahrg. 1939, S. 257; S. 378; Jahrg. 1940, S. 75

² Aus diesem Grunde ist ein jeder wahrhaft synthetische Begriff ein Abbild der realen Wesenheit der Dinge. Ein ungeteiltes Seins-Ganze vertritt auch in der physischen Ordnung die Dinglichkeit, aus welcher die Vielheit der Erscheinungen und die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften ihr zeitweises Aufleuchten und ihre Wirklichkeit erhält. So vertritt auch die in einem Wesenszuge eingeschlossene Wirkkraft jene begriffliche Dinglichkeit, in der alle Teilsichten und Erscheinungen ihren Erkenntnis- und Erklärungsgrund haben.

andere Ordnung der sapientia darstellt. *In der Verwendbarkeit des synthetischen Gottesbegriffes bei der Beurteilung des gesamten inner- und außergöttlichen Seinsgebietes nach einzelnen Teilsichten besteht der analytische Wert desselben. In der Entwicklung des kernhaften Inhaltes (virtualitas actualis) und in der Anwendung der Leuchtkraft des Gottesbegriffes auf einzelne Seinserscheinungen besteht die Analyse als inhaltlich-dingliches Verfahren und als ein wirkliche Seinsbeziehungen offenbarender Denkvorgang.*

Es ist zweifelsohne wahr, daß, je vollständiger die Teilsichten in den gemeinsamen Wesenszug eingeschlossen wurden, die Synthese um so vollendeter ist und der analytische Wert des Begriffes sich um so reicher erweist. Denn es handelt sich in solchen Fällen nicht um den Wert des Ansichseins (esse secundum se, des Dinges an sich), sondern um den inhaltlichen Begriffswert (esse repraesentativum) einer Sache, dessen Reichtum je nach der Schärfe der Verstandestätigkeit größer oder geringer sein kann. Im Sinne einer Gleichheit (comprehensio) vermögen wir diese Synthese nur selten zu vollziehen. Das Ansichsein ist reicher als das begriffliche Sein. Völlig unmöglich ist ein solcher Ausgleich zwischen dem Ansichsein Gottes und jedem geschaffenen Begriffe. Auch die reichste Synthese vermag nur den Schattenriß des Antlitzes Gottes zu bieten, und auch das vollendete Kunstwerk des Aquinaten ist nur dazu geeignet, daß unser Verstand auf dem Gebiete der absoluten Transzendenz eine Orientierung, etliche gangbare Wege finde, und die hauptsächlichsten Momente inne werden, die sie vom beschränkten Sein unterscheiden. Von diesem Standpunkte aus haben wir den Abschluß der thomistischen Synthese mit der Q. 43 der Prima Pars. Thomas hat in diesen 233 Artikeln alles zusammengetragen, was das Gebiet der absoluten Transzendenz gangbar gestaltet; er hat alle Teilsichten mit der Geschicklichkeit eines Bildhauers so scharf und genau herausgearbeitet, daß ein Zweifel über die unterscheidenden Merkmale und über die Wesenszüge Gottes nicht mehr bestehen kann.

Im Wesentlichen ist indeß die Synthese schon in der Q. 3 abgeschlossen, wo Thomas das Ergebnis der Gottesbeweise unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der Einfachheit zusammenfaßt und die metaphysische Wesenheit Gottes als das esse per se subsistens oder ens imparticipatum eindeutig bestimmt. Bei der Begründung der übrigen Teilsichten der absoluten Transzendenz Gottes benützt Thomas tatsächlich den hier gewonnenen synthetischen Gesichtspunkt: « quia Deus est suum esse », lautet seine ständige, oft wiederholte Formel. Die

Vollkommenheit Gottes leitet er direkt aus diesem Satze ab¹. Die Seins-Unendlichkeit Gottes ist mit diesem Wesenszuge innigst verbunden, die Unveränderlichkeit, besonders als Erhabenheit über jedes beschränkte Maß des eigenen Seins, ist nur dann verständlich, wenn Sein und Sosein in Gott identisch sind². Bei der Begründung der Einheit³, und selbst der Unbegreiflichkeit Gottes⁴, finden wir wieder unseren Satz, so daß man sagen kann, die analytische Wertung des Gottesbegriffes durchziehe die ganze Synthese des Aquinaten, sofern darunter die Feststellung der einzelnen Teilsichten zu verstehen ist.

Die Detailsynthese ändert demnach an diesem Wesenszuge Gottes nichts. Die einzelnen Teilsichten stellen dieses Merkmal nur in ein helleres Licht, so daß wir *am Ende der erreichbaren Synthese in der Überzeugung voll bekräftigt werden, daß das Wesen Gottes das esse per se subsistens ist und daß die absolute Transzendenz Gottes in diesem Wesenszuge aufleuchtet, durch ihn die Lichtstrahlen auf die übrigen Teilsichten und Merkmale wirft und zu unserem Verstande sendet*. Nur mit einem Zuge wird dieses Kennzeichen Gottes im Laufe der Synthese noch bereichert, daß nämlich nach der Offenbarung dieses überweltliche Ansichsein Gottes in drei Personen zu denken sei. Auf diese Weise gelangen wir zur Einsicht, daß die absolute Transzendenz Gottes als esse per se subsistens in tribus Personis zu fassen und als Erkenntnis-mittel der theozentrischen Betrachtung zu bestimmen sei.

Hiermit sind wir bei I 1, 7 angelangt, wo Thomas den Gottesbegriff, sofern er das aus der Offenbarung bekannte Ansichsein Gottes vertritt, als den Mittelpunkt, das Subjekt seiner Theologie erklärt. Wir können daher auch sagen, daß *der analytische Wert des Gottesbegriffes in dessen Subjekt-Sein bestehe, wenn wir dies nur im Sinne oder nach Analogie der analytischen Urteile nehmen und verwerten wollen*.

Das Subjekt eines analytischen Urteils ist vor allem Erkenntnisgrund aller Aussagen, die mit ihm notwendig zusammenhängen. In dieser Eigenschaft erscheint zunächst auch der analytische Wert des Gottesbegriffes. Die zwingende Kraft, gewisse Eigenschaften und Aussagen mit ihm zu verbinden oder von ihm zu trennen, ist demselben als Ergebnis der Gottesbeweise immanent. Die absolute Transzendenz, zu der wir gelangen, ist nicht eine Begriffs-Transzendenz, sondern eine Seins-Erhabenheit, die mit allen Forderungen eines Erstseins auftritt

¹ I 4, 2.

² I 7, 1 ; 9 ; 10.

³ I 11, 3-4.

⁴ I 12, 2.

und nur die Einfügung solcher Wesenszüge und Merkmale gestattet, die diese Erhabenheit und dieses Erst-Sein in helleres Licht stellen und nach einer neuen Teilsicht beleuchten. Erreichen wir demnach jenen vollen, synthetischen Erkenntnisgrad, *daß wir in unserm Gottesbegriffe alle jene Züge, die Thomas aufzählt, psychisch unterbewußt mitdenken, objektiv aber als in ihm wirklich enthaltene, von ihm unzertrennliche Bestandteile setzen, so ist ohne weiteres klar, daß wir bei eventueller Entwicklung nach Teilsichten oder beim Bewußtwerden der einzelnen Merkmale keine weitere Begründung oder keinen neuen Erkenntnisgrund benötigen, als den im Gottesbegriff ausgedrückten Wesenszug des absoluten Ansichseins.* Bei der Synthese ist oft eine ziemlich schwierige Ableitung und Begründung nötig, um unsere Einsicht fesseln zu können. Ist aber einmal die Tragweite und die inhaltliche Tiefe der Seinserhabenheit Gottes erfaßt, so benötigt der Verstand keine weiteren Hilfsmittel, um sich auf dem Gebiete der absoluten Transzendenz auszukennen und gangbare Wege zu finden. Es ist demnach eine rein analytische Theologie, in der alle, sowohl die absoluten als auch relativen Eigenschaften aus dem Wesenszuge Gottes abgeleitet werden, möglich. Nur muß dieser Wesenszug als umfassende, metaphysische Wesenheit Gottes entweder durch eine wissenschaftliche Synthese nachgewiesen werden, oder wir müssen denselben als einen fertigen Bestand aus der Offenbarung erhalten. Tatsächlich müssen aber beide Erkenntnisquellen und -Wege benützt werden, damit wir zu jenem fruchtbaren Gottesbegriff gelangen, der als Erkenntnisgrund für jene Teilsichten dienen kann, die das innerste Wesen Gottes kennzeichnen.

2. Die Macht Gottes als Erkenntnisgrund der Hervorgänge: Deus « ex quo omnia ».

Unter den absoluten Eigenschaften zählt Thomas an letzter Stelle die Macht auf¹. Über die Macht Gottes gibt Thomas in eigenen Quaestiones Disputatae kostbare Aufschlüsse. In der Anordnung derselben fällt der analytische Wert dieses Begriffes viel mehr auf als in der Summa, wo er die Beschreibung der Werke Gottes im einzelnen einschaltet und wo infolgedessen der unmittelbare Zusammenhang zwischen dem Wesenszuge der Macht und seinen einzelnen Äußerungen nach verschiedenen Betätigungsweisen nicht so sehr zum Vorschein

¹ I 25. — Wir nennen sie absolut im Gegensatz zu den subsistierenden Relationen.

kommt, als in den Quaestionen. Auf alle Fälle können wir in den Quaestionen gleichsam die Skizze des zweiten Teiles der Prima Pars, und in der Artikelreihe derselben die genaue Entwicklung des analytischen Wertes dieser Eigenschaft Gottes erblicken.

Die Macht Gottes kann vor allem die Substanz Gottes selbst, richtiger die absolute Seins-Transzendenz unter dem Gesichtspunkte der Dynamik bezeichnen. Die absolute Transzendenz ist die Seins-vollkommenheit, die nur dann als solche gelten kann, wenn der actus secundus essendi, von dem Thomas die Seinsfülle ableitet¹, die Statik und Dynamik vollends umfaßt. Die Wesenheit als Urgrund aller ruhenden, und die Macht als Quelle aller tätigen Eigenschaften sind demnach zwei Teilsichten, unter welchen wir das Ansichsein Gottes näher bezeichnen und ausdrücken können. *Weil aber die Tätigkeit Gottes sich als geistige Kraftäußerung kundgibt, so stellt die Macht, als Substanzbezeichnung Gottes, die Geistigkeit, den summus gradus intellectualitatis dar.* So hat die Ansicht einiger hervorragender Thomisten, daß die metaphysische Wesenheit Gottes in der transzendenten Geistigkeit bestehe, einen unverkennbar guten Sinn. In dieser Fassung ist jene Gefahr vermieden, der später Herm. Schell zum Opfer gefallen ist. Denn in diesem Falle wird das Wesen Gottes bloß unter zwei völlig gleichartigen Teilsichten bezeichnet, deren beide die ganze Seinsfülle Gottes ausdrücken, ohne daß eine Selbstverursachung, ja auch nur eine dynamische Selbstbegründung als Seinsgrundlage Gottes gesetzt würde.

Nach dieser Auffassung ist alles, was zur Dynamik gehört, eine Folge, eine Eigenschaft der so gestalteten Natur Gottes. Vernunft, Wille und selbst die Macht als nächstes Tätigkeitsprinzip, samt allen Aussagen, die kraft derselben Gott zukommen (wie Schöpfer, Weltregierer, Erlöser u. ä.) gehören zu den Eigenschaften der Dynamik Gottes im strengen Sinne. Eine ganz besondere Stelle nehmen unter den Eigenschaften dieser Art die Personbestimmungen ein (proprietas relativae), die die höchste, wirklich überweltliche Vollkommenheit der Dynamik Gottes offenbaren. Nehmen wir also in unsere Synthese diese Doppelgestaltung der absoluten Seins-Transzendenz Gottes auf, so begleitet uns der überreiche Wert der dynamischen Teilsicht des Gottesbegriffes auf dem ganzen Wege der Analyse von Q. 14-119 der Prima Pars. *Demnach gibt es im ersten Teile der Summa zwei leitende*

¹ I 4, 2.

Gedanken, um die sich alle Fragen gruppieren und aus welchen sie ihre Lebenskraft schöpfen : das Ansichsein und das Ansichtätigsein Gottes, als Teilsichten seiner absoluten Transzendenz.

Es ist indes leichter, die Macht Gottes als eine Eigenschaft im strengen Sinne zu fassen und an ihrer führenden Rolle den analytischen Wert des Gottesbegriffes zu messen. Man bekommt ein anschaulicheres Bild von dem Vorgehen des Aquinaten, wie auch eine bessere Übersicht über den Zusammenhang der einzelnen Fragen.

Die Macht ist nach dieser Auffassung das nächste Prinzip aller dynamischen Äußerungen der inner- und außergöttlichen Hervorgänge. Die Beschreibung und Begründung dieser Hervorgänge (*processiones*) in sich selbst (als *termini producti*), wie auch nach ihrem formalen Grund (die hervorbringende Tätigkeit nach ihrer inneren Beschaffenheit) bildet den Inhalt nicht bloß des ersten Teiles der Summa, sondern auch aller übrigen Teile derselben. Die Dynamik kann sich entweder im prinzipartigen Verhalten oder nach Kausalbeziehungen äußern. In beiden Formen gibt es eine lange Reihe von Möglichkeiten, insbesondere nach den vier Arten der Ursächlichkeit, die die Grenzen des « Ausschehens », der Kraftäußerung eines Dinges umschreiben. Denn solange das Ausschehen im transzendentalen Sinne genommen wird, ist jeder Hervorgang ein Außersichsein, womit gar nichts anderes bezeichnet wird, als das Ausgießungsvermögen der Güte (*bonum est diffusivum sui*) und das Eingehen in Verhältnisse, deren Grundlage die Dynamik, das Resultat aber eine Gegenüberstellung nach unvertauschbaren Beziehungen ist. Die verschiedenen Weisen des « Ausschehens » müssen auch in Gott vorhanden sein, sofern sie eine Vollkommenheit bezeichnen. Deshalb gehen wir nicht fehl, wenn wir annehmen, daß Thomas alle Arten des Hervorganges genau untersucht, auf Gott angewandt und dieselben als Grundlage seiner Lehre über die Dynamik Gottes und seiner entsprechenden Eigenschaften verwendet hat.

Die Dynamik offenbart sich im allgemeinsten im Prinzip-Sein und in der Begründung von Prinzip-Verhältnissen. Das hervorbringende Prinzip und das Hervorgehende können nach ihrem Sein durch eine tiefe Kluft getrennt sein und auch in bezug auf die Beeinflussung kann man von der losen Verbindung bis zur innigsten Seinsmitteilung hinauf viele Grade unterscheiden. *Das Wesentliche hierbei ist indessen die Wahrung der Ursprungsbeziehung. Das Prinzipsein hängt nur von der letzteren ab und wächst dem Werte nach umsomehr, je klarer das Ur-*

sprungsverhältnis zum Vorschein tritt, während alle übrigen Unterscheidungen in den Hintergrund treten, ja verschwinden. Reine Beziehungen, die nach Ursprungsverhältnissen gegenübergestellt bestehen und den absoluten Werten nach völlig identisch sind, können nur in einem überweltlichen Sein, bei der absoluten Transzendenz gedacht werden. Diesen Gedankengang spiegelt der Traktat des Aquinaten über die Dreieinigkeit wider. Derselbe ist auf die Macht Gottes gegründet, sofern sie Prinzip immanenter Tätigkeit ist und auf Grund der überweltlichen Seinsfülle und Güte Gottes als Zeugung und Hauchung in zwei Hervorgängen auch fruchtbar ist. Dieser Traktat ist demnach eine Beschreibung der genannten fruchtbaren Tätigkeiten Gottes und der nach Ursprungsverhältnissen gegenübergestellten Bestände (Subsistenzen). Die ersten zwei Fragen (Q. 27-28) enthalten keimhaft eigentlich alle Sätze des ganzen Traktates. Die rein immanenten Tätigkeiten Gottes in ihrer überweltlichen Fruchtbarkeit (als *dictio* und *amor*) sind die Grundlage — somit die materielle Voraussetzung —, daß die Natur Gottes in drei Subsistenzen ungeteilt besteht, die nach reinen Ursprungsbeziehungen gegenübergestellt sind. Letztere bilden den formalen Grund der Vielheit in Gott. Alle nachfolgenden Fragen dienen bloß zur Erläuterung und Erweiterung dieser Sätze. Aus diesem Grunde sagen wir, daß der analytische Wert der Macht Gottes in innergöttlicher Beziehung geradezu in transzendenter Beleuchtung zum Vorschein kommt und bei der Beurteilung aller einzelnen Fragen dem Verstande die Stütze bietet.

Die zweite Form, in der sich die Hervorgänge offenbaren, ist die der Ursächlichkeit. Bevor wir jedoch die volle Bedeutung derselben für die Summa darlegen, wollen wir versuchen, einen Überblick über die Hervorgänge, bzw. über alle einzelnen Teilsichten zu bieten, unter welchen sie aufgefaßt und ausgedrückt werden können. Um dies richtig zu verstehen, müssen wir vor Augen haben, daß die Hervorgänge vor allem eine zweifache Betrachtungsweise, eine rein dynamische und eine statische, zulassen. Die dynamische Teilsicht können wir uns nur unter dem Begriffe der Bewegung (*motus*) vorstellen, von der die Veränderung untrennbar ist, wenn sie auch nicht im strengen Sinne eine solche zu sein braucht. Die einzelnen Merkmale müssen daher den Elementen der Bewegung entnommen werden. Die statische Betrachtungsweise bietet uns das hervorgegangene Sein oder die Seinsweise, deren einzelne Bestandteile durch die Seinsbeziehungen des Terminus zum Prinzip, wie auch durch jene der konstitutiven Elemente des Terminus zu-

einander bestimmt werden. Alle diese einzelnen Züge können an der Benennung des Hervorganges je nach ihrer Bedeutung und Tragweite teilnehmen. Dies gilt insbesondere vom hervorgehenden Terminus (princiatiatum, Wirkung), der als Endpunkt und auch als Ziel des ganzen Vorganges den Namen desselben zu tragen pflegt¹. Der Terminus wirkt artbestimmend, da von seiner Beschaffenheit auch die Benennung des Vorganges, als eines Werdens, einer Bewegung, abhängt². Die Merkmale der dynamischen Teilsicht werden nach der Art, allenfalls aber nach der Analogie des Tuns und Leidens (actio-passio) bestimmt, jene aber des statischen Gesichtspunktes teils nach dem absoluten Seinsgehalt des Terminus, teils nach den Beziehungen, die aus dem ganzen Vorgang folgen. Letztere spielen bei der Beurteilung der relativen Einheit beider Extreme, wie auch bei jener des ganzen Vorganges eine bedeutende Rolle. Man kann sagen, daß die Kraft des ganzen, oft sehr verwickelten Vorganges in diesen Relationen fort dauert, gleichsam in ihnen zusammengefaßt wird. Tatsächlich urteilen wir über das Endergebnis der Hervorgänge nach diesen Beziehungen. Man denke nur beispielsweise an die Frage des Aquinaten anläßlich der Behandlung der hypostatischen Vereinigung: *utrum haec unio sit relatio?*³. Es ist daher in der folgenden schematischen Darstellung aller Teilsichten dem letzten Gliede eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu widmen, wenn man die einzelnen Arten des Hervorganges richtig beurteilen will. Dies vorausbemerkt, wird die Übersicht leicht verständlich⁴.

¹ Deshalb heißt beispielsweise der Heilige Geist einfach Processio.

² Aus diesem Grunde nennen wir den Hervorgang des Wortes eine Zeugung, im Gegensatz zum Hervorgehen des Heiligen Geistes durch Hauchung.

³ III 2, 7.

⁴ Die Anwendung der Teilmerkmale dieser Übersicht bei der theologischen Besprechung der einzelnen trinitarischen Probleme zeigt uns den reichen analytischen Wert der Macht Gottes als Prinzip der Hervorgänge. Wir verstehen vor allem, warum und in welchem Sinne man selbst in den innergöttlichen Beziehungen von aktiven und passiven Hervorgängen (generatio, spiratio activa et passiva) sprechen muß; daß die formale Grundlage der Ausgänge eine rein immanente Tätigkeit ist; daß diese Tätigkeit, sofern sie produktiv ist, unbedingt zwei Substanzen als gebende und empfangende Bestände bestimmt. In bezug auf den eigentlichen überweltlichen Seins-Wert der Ausgänge werden wir unterrichtet, daß die Produkte selbst ihrem Prinzip nach, in der Eigenschaft des Wortes (proprietas im trinitarischen Sinne) Sohnes, Ebenbildes einerseits, der Liebe, Gabe und des Geistes andererseits, gegenübergestellt sind; daß durch die aktiven und passiven Ausgänge weder zwischen dem Prinzip und dem Produkte noch im hervorgehenden Terminus selbst neue Verbindungsmittel (nexus formalis) geschaffen werden, sondern daß dies einzig die mitgeteilte göttliche Natur nach verschiedenen Beziehungen vertritt, so daß das abschließende Resultat der Hervor-

Processio, origo	$\left\{ \begin{array}{l} \text{in fieri : ratio ma-} \\ \text{terialis processionis} \\ \text{declarata ex princi-} \\ \text{piis vel causis ; mo-} \\ \text{tus (in sensu lato)} \\ \text{inter duo extrema} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ut actio : proces-} \\ \text{sio active sump-} \\ \text{ta, ratio formalis} \\ \text{motus} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{immanens} \\ \text{transiens} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{formaliter} \\ \text{virtualiter} \\ \text{transiens} \end{array} \right.$	
		$\left\{ \begin{array}{l} \text{ut passio : pro-} \\ \text{cessio passive} \\ \text{sumpta} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{materialiter : designatio ex-} \\ \text{tremorum (principii et ter-} \\ \text{mini) processionis} \\ \text{formaliter : immutatio ex-} \\ \text{tremorum ex actione proce-} \\ \text{dente et recepta} \end{array} \right.$		
		$\left\{ \begin{array}{l} \text{in facto esse : ratio} \\ \text{formalis processio-} \\ \text{nis ; id ad quod ten-} \\ \text{dit, et in quo termi-} \\ \text{natur processio} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{formaliter : esse} \\ \text{termini producti} \\ \text{ex consequenti :} \\ \text{relatio} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ipsum esse procedens, ut} \\ \text{terminus processionis} \\ \text{nexus formalis coniungens} \\ \text{principia essendi termini} \\ \text{relatio inter extrema} \\ \text{relatio inter principia es-} \\ \text{sendi termini.} \end{array} \right.$	

Nach einer näheren Entwicklung der einzelnen Teilsichten gelangen wir nun zum überraschenden Ergebnis, daß das Vorgehen des Aquinaten in seiner Summa nach den Gesichtspunkten dieser Teil-Merkmale bedingt ist. Betrachten wir zunächst die allgemeine dynamische Beschaffenheit der Hervorgänge, die wir nicht anders als nach Art eines Werdens fassen und uns vorstellen können. Wir sind nach einer analytischen Abstraktion uns dessen bewußt, daß die Dynamik der Hervorgänge nicht unbedingt an ein Werden im strengen Sinne gebunden ist. Hervorgang ist bei Wahrung des Ursprungsverhältnisses ohne Werden, ohne ein — nicht bloß zeitliches, sondern auch im Sein irgendwie begründetes — Nacheinander logisch möglich, dinglich aber an ein überweltliches Sein gebunden, das über das Gesetz der Potenzialität erhaben ist. Über die Wirklichkeit einer solchen produktiven Dynamik kann uns nur die direkte Erkenntnis dieses Seins unterrichten, und weil dies uns nicht möglich ist, so kann die Aufklärung nur durch die Offenbarung an uns gelangen. Unter dieser Voraussetzung erscheint uns die Tätigkeit Gottes in der Summa als eine Dynamik ohne Werden und als eine solche mit Werden. Die erste tritt uns in den trinitarischen Ausgängen, die zweite in den Werken

gänge bloß die relative Gegenüberstellung der Subsistenzen bildet. Wir kommen auf diese Weise durch die analytische Zergliederung des Begriffes zur gleichen Übersicht, die wir oben auf Grund des Vorgehens der Summa gegeben haben.

Gottes nach außen entgegen. Damit haben wir den Arbeitsplan des Aquinaten nach diesen zwei synthetischen Gesichtspunkten bestimmt, die, aus dem analytischen Werte der Macht Gottes abgeleitet, die Gruppierung aller Fragen beherrschen ¹.

Für die nähere Gruppierung sind die einzelnen Arten der Ursächlichkeit maßgebend. Daß die Wirkursächlichkeit Gottes die Schöpfung in allen ihren Beziehungen durchdringt, unterliegt keinem Zweifel, und *Thomas selbst beginnt die analytische Betrachtungsweise seiner Summa mit der hochwichtigen Feststellung: *necesse est dicere, omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse** ². Dies ist der Gesichtspunkt, welcher die Behandlung aller Fragen seiner Theologie beherrscht. Das Sein ist eine ureigene, unveränderliche Wirkung Gottes, denn er allein besitzt das Sein als eine Natur, nur in ihm ist dasselbe ein naturhaft wirkendes Prinzip. Deshalb hängt jedes Sein von ihm nicht nur im Werden, sondern auch in seinem Bestehen ab ³. Wo ein Sein ist, da ist Gott tätig und somit seiner Substanz nach gegenwärtig ⁴.

Die Wirkursächlichkeit Gottes offenbart sich vor allem als Schöpfung (creatio). In ihr tritt die Macht Gottes in einer staunenswerten Überweltlichkeit dem Verstande entgegen. Ihre Erhabenheit über das Gesetz der Potenzialität ist eine allseitige. Selbst eine vorausgehende Potenz nach Art der Materialursache ist hierbei ausgeschlossen ⁵. Die Schöpfung ist, wie Thomas sagt, *ex parte modi agendi* das höchste, wirklich Gottes würdige Werk ⁶. Der Bestimmung und Beschreibung dieses Ausganges (als Tätigkeit) widmet Thomas eine ganz besondere Aufmerksamkeit. Wir finden dabei die Hellsicht des Philosophen gepaart mit der demütigen Ergebung des Gläubigen bei der Behandlung von Problemen, zu deren Lösung die Kräfte des menschlichen Verstandes nicht ausreichen ⁷.

¹ Zum gleichen Resultate gelangen wir nach der Entwicklung der beiden Teilsichten des Werdens. Wird das formale Prinzip desselben, die Tätigkeit, betrachtet, so erhalten wir die Ausgänge nach den Gesichtspunkten der *actio formaliter immanens* (Dreieinigkeit) und der *actio virtualiter transiens* (die Schöpfung). Achten wir aber auf das passive Element der Dynamik, so tritt uns Gott bei der Wahrung seiner völligen Unveränderlichkeit nach gleich ewigen Subsistenzen (Dreieinigkeit) und als außergöttliche Subsistenzen und Bestände schaffend (in der Schöpfung) entgegen. Bei der letzten Form kommt die passive Veränderung des hervorgebrachten Terminus als *creatio, conservatio und motio* (nach allen Arten, die die Philosophie als *alteratio, generatio, corruptio* und im allgemeinen als *eductio de potentia in actum* kennt) klar zum Vorschein.

² I 44, 1.

³ I 104, 1.

⁴ I 8, 1.

⁵ I 45.

⁶ I-II 113, 9.

⁷ I 46, bes. 2.

Nach der Bestimmung des Ausganges gemäß der Teilsicht der schöpferischen Tätigkeit wendet Thomas seinen Blick auf die hervorgebrachten Termini derselben, auf die geschaffenen Subsistenzen. Daß die Schöpfung nur subsistenzuelle Bestände hervorbringt, und daß dieselben wegen ihrer wesentlichen Abhängigkeit (als *relativa secundum dici*) das Korrelat der Schöpfungstätigkeit als *creatio passiva* bilden, hat er im allgemeinen festgestellt¹. In dieser Eigenschaft beschreibt er dieselben zunächst nach allgemeinen Gesichtspunkten, dann aber bis in alle Einzelheiten. So interessiert ihn vor allem, ob und warum eine Vielheit der Geschöpfe notwendig ist. In den innergöttlichen Ausgängen offenbart sich sowohl die Fruchtbarkeit, als auch die Macht Gottes in der Hervorbringung eines einzigen Produktes je nach Spruch und Liebe. Die ganze ungeteilte göttliche Natur wird durch diese Tätigkeiten mitgeteilt, so daß eine weitere Betätigung in dieser Hinsicht gar nicht möglich ist². Handelt es sich aber um die außergöttlichen Ausgänge, so wird zwar die Allmacht nach ihrer Wirkungsweise (*ex parte modi agendi*), nicht aber von seiten der Wirkung hinlänglich

¹ I 45, 3-4. Die *passio* im eigentlichen Sinne bedeutet die Aufnahme der von außenher stammenden Tätigkeit in einem Subjekte und deshalb auch die Unterwerfung desselben unter die tätige Subsistenz. Letzteres wird durch eine entsprechende Relation ausgedrückt. Die *passio* ist daher die wirkende Kraft selbst, sofern sie im aufnehmenden Subjekte ist. Ist die *actio* formaliter *transiens*, so ist sie das Verbindungsmittel zwischen beiden Subsistenzen und unterscheidet sich nach *actio* und *passio*, je nach der Beziehung zur einen oder zur anderen. Fehlt aber eine so beschaffene Tätigkeit, so daß die *actio* formaliter *immanens* und bloß *virtualiter transiens* ist, so entbehren wir des oben erwähnten Verbindungsmittels, und die *passio* ist nur als hervorgebrachte Wirkung und als deren Beziehung zur tätigen Subsistenz vorhanden. So ist es bei der Schöpfung, die als *creatio activa* eine immanente Tätigkeit Gottes ist und keineswegs ein Bindeglied zwischen Gott und dem Geschöpfe bildet. Die *creatio passiva* kann demnach nur durch die hervorgebrachte Subsistenz und durch deren Beziehung zu Gott vertreten sein. Und weil das Geschöpf unter dem ersten und fundamentalen Gesichtspunkt Gott wesentlich, also nicht nach einer hinzukommenden, akzidentellen Teilsicht unterworfen ist, so ist auch seine Beziehung zu Gott eine wesentliche, in der Seinsgestaltung des Geschöpfes begründete, transzendente Relation. Die geschöpfliche Subsistenz nach ihrer wesentlichen, transzendentalen Beziehung zu Gott ist demnach die *creatio passiva*, wozu eine *relatio praedicalis* nach anderen Gesichtspunkten hinzutritt. Denn neben der wesentlichen Abhängigkeit werden im Geschöpfe auch Seinsweisen verwirklicht, die nicht auf Gott nach seiner absoluten Majestät hinweisen, sondern bloß seine ursächliche Beeinflussung erheischen. Diese Beziehungen als zeitlich, räumlich, oder nach anderen Beschränkungen bedingt, sind die prädikamentalen Relationen des Geschöpfes zu Gott. Diese Sätze sind maßgebend auch für die übrigen Beziehungen des Geschöpfes zu Gott, wie z. B. für die *conservatio passiva*, *unio passiva* usw.

² I 27, 5.

geoffenbart. Das Sein ist in unendlich mannigfachen Formen der Verwirklichung fähig, weil die Seinsfülle, als vorbildliche Ursache der Seinsbeschränkung, einer solchen keine Grenzen zieht. Damit auch *diese* Fruchtbarkeit Gottes und die unbeschränkte Ausdehnung seiner Macht offenbar sei, war es für seine Weisheit geziemend, von seiner mitteilenden Güte aber wurde es direkt — wenn auch nicht notwendig — gefordert, daß er das Sein einer zielentsprechenden Vielheit mitteile, und an dessen Segnungen nicht bloß ein Geschöpf, sondern eine wohlgeordnete Mehrheit nach allen Seinsgraden teilnehmen lasse¹. Es entspricht also der Weisheit Gottes, daß die Schöpfung (*creatio passiva*) in einer Vielheit und in spezifischer und individueller Differenzierung erscheine; die gleiche Weisheit erfordert aber auch, daß von seiten des Zweckes bloß eine Schöpfung bestehe, welche nach einem einheitlichen Gesichtspunkte die Ehre Gottes verkünde und das Sein und Leben bloß als Teilhabe an der Güte Gottes besitze².

Zum weiteren allgemeinen Gesichtspunkte gehört die Betrachtung der Schöpfung nach ihrer Fehlerlosigkeit. Ist die Schöpfung selbst und die Vielheit der hervorgebrachten Geschöpfe gleichsam eine Apotheose der Allmacht Gottes, so ist die Besprechung des Übels als Apologie derselben gedacht. Die Schöpfung ist nicht fehlerlos. Gar manches scheint daran etwas anderes ahnen zu lassen, als die Hand der allgütigen Allmacht. Schon bei der prinzipiellen Besprechung der Macht Gottes wirft Thomas die Frage auf, ob Gott sein Werk auch besser hätte machen können³. Die Weltordnung geht aus einer Weisheit und Güte hervor, die nicht größer sein, und die Welt demnach nicht besser gestalten könnte. Thomas wiederholt darum eine oben ausgeführte Unterscheidung: die Weltschöpfung ist *ex parte modi faciendi*, besonders mit Rücksicht auf den letzten Zweck, die beste; *ex parte rei factae* könnte sie allerdings noch besser bestellt sein: ein mehr oder weniger an Güte bzw. Übel könnte das Angesicht der Welt noch verbessern. Muß nun Thomas die Werke Gottes in sich selbst beschreiben, so kann er die Augen vor den Mängeln der Schöpfung nicht verschließen. Darum mußte er die allgemeinen Prinzipien zur Beurteilung der Mängel und des Übels zwischen der Behandlung des Schöpfungsaktes und der Beschreibung der Produkte nach allen Teilsichten einschalten. Seine Lösung ist aus dem allgemeinen Schatze des Christentums geschöpft und ist ein Gemeingut aller Theologen. In diesem Traktate haben wir

¹ I 47, 1-2.² I 47, 3.³ I 25, 6.

ein Gegenstück zu Qu. 5-6 der Prima Pars, wo die Güte Gottes besprochen wird. Für das Übel brauchen wir weder ein oberstes Prinzip des Bösen anzunehmen, noch sei netwegen Gott der Ohnmacht zu zeihen. Die gegenwärtige Weltordnung ist ohne Zulassung des Übels nicht möglich. Unter den einzelnen Gliedern gibt es solche, die im Dienste der höheren Seinsweisen stehen¹ und daher, im Interesse der Zweckbestimmung derselben, einer Veränderung unterworfen sind, die vom partikulären Standpunkte aus ein Übel bedeutet. Will daher Gott das allgemeine Wohl des Weltalls, so ist mit diesem Wollen das partikuläre Übel per accidens als ein nicht an sich und für sich Gewolltes unbedingt verbunden. In dem an sich gewollten allgemeinen Wohl erhalten demnach die einzelnen Übelstände, sofern sie nicht Mängel der freien Tätigkeit bezeichnen, durch ihre Zweckbestimmung den Ausgleich nach dem Wesenszug des Guten. Selbst die Strafe gehört hieher. Nur eines kann diesem Ausgleich nicht unterzogen werden: die Sünde. Ist deshalb Gott per accidens Ursache des physischen Übels, so kann die Sündenschuld auf ihn keineswegs zurückgeführt werden².

Nachdem Thomas die zwei allgemeinen Gesichtspunkte zur Beurteilung der Schöpfung festgestellt hat, unternimmt er die Beschreibung derselben nach einzelnen Gruppen und Merkmalen. Die Teilung der Schöpfung in rein geistige, rein körperliche und gemischte Bestände bezeichnet die großen Züge seines Arbeitsplanes. Die nähere Beschreibung derselben ist für den Augenblick nicht unsere Aufgabe. Wir wollen nur im allgemeinen darauf hinweisen, wie der analytische Wert des Gottesbegriffes nach der Teilsicht der Macht sich in ihnen bestätigt, und infolgedessen, wie diese Fragen zur Theologie gehören.

Die gesamte Schöpfung findet in der Summa Platz, als ein Werk Gottes, als ein terminus connotatus (passive productus) der schöpferischen Tätigkeit (creatio activa) Gottes. *Sie ist, wenn wir so sagen dürfen, gleichsam der äußere Gegenwert der innergöttlichen Tätigkeit, eine Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, ja seine äußere Ehre selbst. Sie verkündet die Macht Gottes, nicht bloß dem Können nach (productio ex nihilo), sondern auch gemäß der ordnenden Weisheit und der sich ergießenden Liebe.* Diese Gesichtspunkte allein reichen aus, um jeden profanen Einschlag von diesen Gegenständen fernzuhalten und sie zu heiligen Objekten, theologisch erfaßbaren Seinsbeständen der sacra doctrina zu gestalten. Für sich betrachtet, mögen die einzelnen Fragen

¹ II-II 66, 1.

² I 49, 2.

auch in den Profanwissenschaften behandelt werden ; durch die genannten Gottesbeziehungen aber erhält jeder Satz eine höhere Weihe, wird zu einem scibile in scientia Dei et beatorum umgestaltet. Will man die subalternatio der Theologie ernst nehmen, so muß man dieselbe auf alle Teile und auf alle Gegenstände dieses Wissenszweiges ausdehnen. Die Erkennbarkeit (scibilitas) eines Gegenstandes hängt von dessen Sein und seiner ontologischen Wahrheit ab. Wir können ihn zergliedern, nach allen seinen Teilsichten und Merkmalen vollkommen erkennen. Er bleibt aber doch immer ein Gegenstand und bloß ein Gegenstand, solange man ihn nicht nach seinen Beziehungen zu untersuchen und zu erkennen sucht. Hierin zeigt sich der Seins-Reichtum eines Gegenstandes. Zu dieser Erkenntnis der Beziehungen ist nämlich unbedingt erforderlich, daß die Gegenstände des Hinweises auch in sich erfaßt werden. Denn nur in dieser Form vermögen sie über die gesuchte relative Stellung Aufschluß zu geben. Je reicher also die Beziehungen sind, eine um so vollkommeneren Erkenntnis ist aus der Betrachtung der relativen Umgebung zu erwarten. Mögen einzelne nächste Beziehungen die Erkennbarkeit des Gegenstandes noch nicht wesentlich beeinflussen, je weiter wir aufwärts steigen, um so mehr weitet sich unser Blick, um so einheitlicher und umfassender ist unsere Schau, so daß wir auf einmal gewahr werden, daß die erste (an sich) Erkennbarkeit des Gegenstandes nebensächlich geworden und, in eine höhere Sphäre erhoben, einer vollkommeneren Erkennbarkeit und Wissenswürdigkeit teilhaftig geworden ist. *Es gibt demnach Gegenstände, die durch ihren reichen Seinsgehalt viele Einzelobjekte in ihren Bannkreis ziehen, sich gleichsam unterordnen und in ihrer Erkennbarkeit wesentlich beeinflussen können.* An der eigenen Erkennbarkeit solcher untergeordneter Gegenstände wird dabei nichts geändert. Denn diese hängt von deren unveräußerlichen ontologischen Wahrheit ab. Aber die Wissenswürdigkeit (scibilitas), die Fähigkeit, den Verstand gefangen zu nehmen ¹, die Einstellung in die Gesamt-Wahrheit, mit einem Wort : die relative Erkennbarkeit wird eine andere. Der Gegenstand für sich ist isoliert. Er besitzt ein beschränktes Sein. Daher ist auch der Verstand, solange er *nur diesen* Gegenstand betrachtet, beschränkt in seiner Sicht. Nach der relativen Einstellung (auf die Werte des Sichverhaltens) erweitert sich die Seins-Bedeutung des Gegenstandes und somit auch das Blick-

¹ Captivatio intellectus nach dem Apostelwort : in captivitatem redigentes omnem intellectum. II. Cor. 10, 5.

feld des Verstandes : derselbe Gegenstand wird in einem helleren Lichte und nach festeren Seins- und Wahrheitsgesichtspunkten geschaut. Diese reichen Seinsinhalte werden Subjekte (*subiecta scientiae*) genannt, denen gegenüber die einzelnen Gegenstände bloß als Objekte, in der Wahrheit des Subjektes erfaßte Gegebenheiten gelten. Ist das Subjekt seiner Erkennbarkeit nach (*ratio formalis qua cognoscendi*) nicht bloß umfassend, sondern gehört dasselbe auch einer höheren Ordnung an als die einzelnen Gegenstände, so ist dessen Verhältnis zu den Objekten als eine qualifizierte Unterordnung (*subalternatio*) zu bestimmen, die eine spezifisch neue Erkennbarkeit der Gegenstände mit sich bringt. Nur muß die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt immer festbegründet sein¹.

Eine solche feste Begründung ist zwischen dem Geschöpfe und Gott vorhanden. Für die natürliche Erkenntnis Gottes ist das Geschöpf, das allgemeine Sein, das Subjekt, Gott in seinen Eigenschaften aber das Objekt, als im Geschöpfe nach kausalen Verbindungen und Zusammenhängen enthalten. Daher erhalten wir aus der Erkenntnis der relativen Stellung des Geschöpfes eine bedeutend erweiterte Welt-Einsicht und -Übersicht. Wird diese Gotteserkenntnis durch die Offenbarung erweitert und vervollkommenet, so wächst der analytische Wert des Gottesbegriffes und erhöht sich seine Eignung zur Beurteilung der Schöpfung geradezu ins Unbegrenzte, so daß wir in ihm ein universelles, allumfassendes Subjekt vor uns haben. Die Schöpfung ist mit diesem Gottesbegriff nicht bloß nach unserer natürlichen Erkenntnis, sondern auch durch die Offenbarung verbunden. Letztere fügt ganz neue Gesichtspunkte hinzu, ergänzt unsere Erkenntnis über das Schöpfungs-

¹ Diese Begründung kann vor allem auf Ähnlichkeit beruhen. In diesem Falle ist das Subjekt-Sein auf die vorbildliche Ursächlichkeit (*causa exemplaris*) zurückzuführen. In seinen Analogien oder in seinem Lichte erscheinen die Objekte klarer und gleichsam als Ausstrahlungen einer gemeinsamen Lichtquelle. Noch fester sind die wirk- und zweckursächlichen Beziehungen, da die Gegenstände im Subjekte ihrem Sein nach unverkennbar mehr verankert und enthalten sind als bei der bloßen Ähnlichkeit. Die festesten sind indes die Beziehungen nach der inneren formalen Ursächlichkeit, da in diesem Falle das Subjekt, wenn nicht dem Sein, so doch der Erkennbarkeit nach, entweder ein gemeinsames inneres Prinzip der Objekte ist, oder letztere sich zu ihm als Gattung (*genus*) zur Art (*species*) verhalten. Thomas benützt in seiner Theologie alle diese Quellen, um aus dem Geschöpf die Erkenntnis Gottes abzuleiten, oder, in umgekehrter Richtung, durch das Licht des Gottesbegriffes die Schöpfung zu beleuchten. Diese Erkenntnisquellen und deren Anwendung nach den Grundsätzen der Analogie bilden den Kern der theologischen Prinzipienlehre des Aquinaten.

werk mit solchen Zügen, die wir mit den natürlichen Kräften des Verstandes nicht gewinnen können. Für die Schöpfung selbst aber erheischt die Offenbarung eine Einstellung, nach welcher dieselbe direkt als ein Abbild (nach den verschiedenen Abstufungen als vestigium, imago) Gottes gelten und ihren eigentlichen Wert behaupten muß. *Die Schöpfung wird in sich nach den natürlichen Wissenszweigen erkannt. Ihre relative Stellung hellt sich in überweltlicher Beleuchtung durch die geoffenbarten Gottesbeziehungen auf.* Aus diesem Grunde kann selbst die einfachste, natürlichste Erkennbarkeit der Schöpfung durch die Einfügung in die genannten Gottesbeziehungen eine ganz überweltliche Beleuchtung und Erkennbarkeit erhalten, so daß die eigene Erkennbarkeit dieser höheren qualitativ untergeordnet und damit von der ersteren spezifisch verschieden ist. Auf diese Weise wird die Schöpfung Gegenstand der Theologie. Es handelt sich hierbei nicht darum, wie die Schöpfung als Ganzheit und in ihren Teilen beschaffen ist, sondern wie sie als Werk Gottes, als Verkünderin seiner Ehre aussieht und was sie dem Verstande in dieser Eigenschaft sagt. Sie ist — so werden wir unterrichtet — ein Abglanz der ewigen Wahrheiten, eine Zeugin der Güte Gottes und seiner überfließenden Mitteilsamkeit, so daß jede bis ins kleinste Detail gehende Erkenntnis der Schöpfung schon aus dem Grunde notwendig ist, damit dadurch unsere Gotteserkenntnis bereichert, das unvollständige Wissen über das Geschöpf aber durch das Wissen um seine Gottesbeziehungen vervollkommenet wird. Deshalb besitzen alle Sätze der Summa, die der äußeren Form und Sprache nach auch in der Psychologie, Kosmologie oder in anderen Wissenszweigen ihren Platz haben könnten, einen inneren Wert, den sie in den profanen Wissenschaften nicht haben. Denn nur als Abglanz der Herrlichkeit Gottes oder als Wegweiser zu Gott kommen sie in der Summa in Betracht, während ihnen diese Beziehung in den profanen Wissenschaften gänzlich fehlt. Deshalb ist z. B. die Erkenntnis des Menschen nach allen Teilsichten gar nicht Selbstzweck, wie in den natürlichen Wissenschaften, sondern nur ein Mittel, um zur tieferen und ausgedehnteren Erkenntnis Gottes zu gelangen, oder um die alles ordnende Weisheit und Güte Gottes uns zum Bewußtsein zu bringen. Wenn wir die zahlreichen Artikel der Summa von Qu. 50-102 in diesem Lichte lesen, so erhalten wir von denselben ein ganz anderes Bild, als wenn wir in ihnen bloß eine Wiederholung der Kosmologie und Psychologie erblicken wollten. Daß sie aber in diesem Lichte gelesen werden sollen, fordert von uns der hl. Thomas ausdrücklich in I 1, 7.

Auf diese Weise wird die Schöpfung in der Theologie nur im Lichte und nach dem analytischen Werte des Gottesbegriffes unter der Teilsicht der Macht betrachtet. Es kommt aber noch ein Gesichtspunkt dazu, der die Detailuntersuchungen des Aquinaten rechtfertigt. Daß der letzte Zweck der Schöpfung Gott ist, kann nicht bestritten werden. Aber es gibt auch mittlere Zweckträger (*finis cui*), da das niedere Geschöpf naturgemäß für das höhere ins Dasein gerufen wurde. *Für unsere menschliche Betrachtungsweise ist das wichtigste Glied in der Reihe solcher Zweckträger der Mensch. Es kommt ihm diese Bedeutung als Ebenbild Gottes zu. Deshalb nimmt dieser Traktat eine gewisse Zentralstellung in diesem Teile der Prima Pars ein.* Der nächste Zweck der eingeschalteten psychologischen Fragen ist die Klarstellung der Ebenbildlichkeit Gottes nach allen Voraussetzungen (Körper, niedere Vermögen), formalen Prinzipien (Verstand, Wille), wie auch nach den Folgen des göttlichen Ratschlusses. Deshalb erfolgt hier die Beschreibung des Naturzustandes nach der Urgerechtigkeit¹. Diese rein theologische Frage zieht demnach alle Teiluntersuchungen in ihren Bannkreis, so daß der « heilige » Charakter der Summa auch von diesem Standpunkte aus sichergestellt ist. Hier tritt die göttliche Macht zuerst als über die Forderungen der Natur hinausgehend und wirkend entgegen. Ihre tätige Äußerung ist die Heiligung des vernunftbegabten Geschöpfes, die *elevatio activa*; das Produkt (*terminus connotatus*) derselben ist die Begnadigung (*elevatio passiva*).

Neben der Schöpfung kennt Thomas noch einen allgemeinen, umfassenden Hervorgang, die Weltregierung, die sich in zweifacher Wirkung offenbart: in der Erhaltung der Schöpfung in ihrem Sein (conservatio) und in der wirksamen Führung derselben zu ihrem Ziel (motio). Hier begegnet uns zuerst der Zweckgedanke, der den führenden Gesichtspunkt der Secunda Pars bildet. Das Wohl der Welt bildet ein inwohnendes und durch die Glieder des Universums zu erreichendes Gut. Dasselbe ist aber nur ein Abbild der überweltlichen Güte, nach deren Teilhabe die Welt strebt und durch deren Besitz sie ihren Zweck erreicht. Gott zieht alles an sich, bewegt die Welt zur Begehrung seiner Güte und vervollkommnet das Geschöpf durch die Mitteilung derselben. Deshalb ist das Wohl der Welt seinem Prinzip nach etwas Außer- und

¹ Daß Thomas die Beschreibung des gefallenen Naturzustandes in der Prima Secundae bringt, ist daraus zu erklären, daß er in der Erbsünde eine Ursache der persönlichen Sünde erblickt und die ganze Frage von diesem Standpunkte aus behandeln will.

Überweltliches, und die Weltregierung selbst bezweckt in der geordneten Verwirklichung desselben im Universum, was Gottes Weisheit im Weltplane bestimmt hat¹. Die Vorsehung mag die Weisheit Gottes offenbaren, die Ausführung derselben ist eine Betätigung seiner Allmacht.

Die Weltordnung ist das Produkt, der terminus connotatus (passivus) der gubernatio activa. Sie ist erreicht durch die Erhaltung des Seins und durch die wohlgeordnete Zielstrebigkeit der Geschöpfe. Die Beschreibung aller Werkzeuge, deren sich Gott in seiner übergroßen Güte bedient, bildet den Inhalt der letzten Fragen der Prima Pars. In diesem Zusammenhange ist man gar nicht erstaunt, daß Thomas selbst den Samen in seine theologischen Betrachtungen hineinzieht. Er ist eben Mittel und Werkzeug in der Hand Gottes, um seine Werke im Sein zu erhalten². Dasselbe gilt auch von den übrigen Faktoren, die Thomas aufzählt, so daß also die rein theologische Betrachtungsweise nicht im mindesten gestört wird und andererseits die Leuchtkraft des Gottesbegriffes ungehemmt wirken und den einzelnen Gegenständen eine höhere Erkennbarkeit verleihen kann³.

3. Der zweckursächliche Einfluß Gottes als Erkenntnis und Grund der Sittenlehre: Deus « in quo omnia ».

Thomas hat das Versprechen seiner Programm-Einstellung vollständig gehalten. Im Prolog zur I-II nennt er den Traktat der Prima Pars: de exemplari. Et hat daselbst aus den verschiedensten Erkenntnisquellen einen Gottesbegriff aufgebaut und dessen gestaltenden Wert erprobt. Für die weitere Beurteilung der theologischen Fragen, wie auch der gesamten Wirklichkeit, hat er damit einen allumfassenden Gesichtspunkt gewonnen, der die einzelnen Gesichtspunkte *vorbildlich* (per modum causae exemplaris) beeinflusst. Alle Teilsichten sind demselben nicht bloß untergeordnet, sondern sind in ihm wirklich innerlich enthalten, wie das Einzelne im inhaltlich Allgemeinen enthalten zu sein pflegt. Im Folgenden wird tatsächlich nur der Einfluß der Macht Gottes in den verschiedenen Formen der Begnadigung entwickelt. So

¹ I 103.

² Diese Frage mußte auch wegen der Fortpflanzung der Erbsünde behandelt werden. Deshalb rechtfertigt auch ein neuer theologischer Gesichtspunkt deren Aufnahme in die Summa.

³ Daß Thomas hierbei auch die Ausnahmen von dem gewöhnlichen Naturlauf, die Wunder, bespricht, ist in seinem Vorgehen wohl begründet.

dehnt sich der analytische Wert des Gottesbegriffes auf alle Teile der Summa aus; überall können wir dessen belebende Kraft feststellen. Aus diesem Grunde werden wir kaum fehlgehen, wenn wir in der Prima Pars die theologische Prinzipienlehre des Aquinaten erblicken.

Gott in sich und als Prinzip der Welt: das ist der kurze Inhalt der *doctrina sacra* nach dem hl. Thomas. In welchem Sinne Gott bewirkende Ursache der außergöttlichen Wirklichkeit ist, haben wir gesehen. Schöpfung und Weltregierung umfassen alle einzelnen Formen seines Einflusses, oder wie Thomas sich ausdrückt: « *processionem secundum quod causa dicitur procedere in effectum, in quantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit* »¹. Der Weltregierung ist eine zweifache Ordnung unterstellt: Natur und Übernatur. Die beiden Ordnungen stehen bei Thomas einander nicht feindlich gegenüber: die Übernatur ist bloß eine Erweiterung der Natur, ein gnadenvolles Zugeständnis von seiten Gottes, wodurch alles verliehen wird, wozu die Natur an sich nicht ungeeignet, ja im gewissen Sinne geeignet erscheint. Den aktiven Eingriff Gottes können wir uns unter den Begriffen der Erhebung (*elevatio*) und Zusichnahme (*assumptio*) vorstellen, falls wir die Eingliederung (*unio*) in Gott nach der substantziellen (*gratia unionis*) und akzidentellen Gnade (*gratia habitualis*) auseinanderhalten wollen. Letztere kann wiederum in zweifacher Form vor sich gehen: als einfache Begnadigung (*sanctificatio*) und Rechtfertigung (*iustificatio*). Die erste Form kommt in der gegenwärtigen Weltordnung nur bei den Engeln und bei dem ersten Menschenpaar vor, während die zweite jede andere Begnadigung beherrscht². Aus diesem Grunde ist zwischen der substantziellen und akzidentellen Gnade in der gegenwärtigen Weltordnung ein inniger Zusammenhang, da die erste die Quelle der zweiten ist und daher ihren hauptsächlichsten Existenzgrund darin besitzt, daß sie als Heilmittel der Sünde in Gottes Pläne aufgenommen wurde.

In diesem Rahmen stellt Thomas die Allmacht Gottes als eine Kraftquelle dar, die keine Grenzen kennt. Wie der feststehende Naturlauf Gott nicht hindert, in der Form von Wundern Ausnahmen vorzunehmen, so bildet auch die Natur kein Hindernis, um ihre Grenzen bis in die unmittelbare Aufnahme in die Gottheit zu erweitern und sie des eigentlichen Lebens Gottes teilhaftig zu machen. Ja noch mehr.

¹ I 27, 1.

² Dies gilt, wenn auch in einem beschränkten Sinne, selbst von der privilegierten Form der Begnadigung in der Unbefleckten Empfängnis.

Selbst der freigewollte Abfall des Menschen von dieser göttlichen Naturhaftigkeit, die Zurückweisung der Begnadigung kann Gott nicht abhalten, entsprechende Wege und Mittel für die Rückkehr und Wiederaufnahme zu finden. In diesen Teilen der Summa erscheint uns die göttliche Macht demnach, wenn wir so sagen dürfen, in ihren äußersten Leistungen, wenn auch nicht einfachhin, so doch für die gegenwärtige Weltordnung. Es wird uns vor allem der Mensch als Ebenbild Gottes nach seiner übernatürlichen Bestimmung vor Augen geführt, und nach allen Prinzipien beschrieben, die ihm zur Erreichung dieses Zweckes notwendig sind. Wir können ihn auch in seinem Abfall kennen lernen. Alle entfernten und näheren Grundlagen der Sünde, wie auch diese selbst, sowohl im allgemeinen, als auch im einzelnen, erscheinen vor uns, so daß wir nach dem Studium der *Secunda Pars* der Einsicht uns nicht verschließen können, daß die Menschheit einen Erhalter (*Servator*), ja einen Erlöser (*Salvator*) nötig hat.

Im zweiten Teile der Summa werden wir über die Tragweite des Grundsatzes unterrichtet, daß Gott als höchstes Gut alles an sich zieht und als Zweckursache bewegt¹. Was bedeutet dies für den Menschen, dessen eigentümliche Lebensäußerungen nicht nach eindeutig bestimmten physischen Gesetzen, sondern nach eigener Selbstbestimmung vor sich gehen? Gott bleibt auch für ihn das höchste Gut und in ihm ist sein letzter Zweck zu suchen, antwortet Thomas in den ersten Fragen der *Prima Secundae*². Gott bewegt ihn als Objekt, aber auch als innerstes Prinzip seines Seins, als die einzige über dem freien Willen stehende Macht. Der Mensch selbst aber muß durch Selbstbewegung und Selbstbestimmung die Pläne Gottes verwirklichen³. Deshalb ist dieses sein Streben die moralische Ordnung selbst: *motus creaturae rationalis in Deum*. Jeder einzelne Schritt, den der Mensch auf diesem Wege machen kann und muß⁴, wie auch die allgemeinen objektiven Grundlagen der moralischen Ordnung werden von Thomas genau beschrieben⁵. Es gibt aber von seiten der menschlichen Natur gewisse Faktoren, welche dieses Streben hemmen, ablenken oder fördern können. Auch über diese will uns Thomas unterrichten in seinem spekulativ bisher nicht erreichten oder überholten Traktat über die Gemütsbewegungen⁶.

¹ I 44, 4.

³ I-II 6-10.

⁵ I-II 18-21.

² I-II 1-5.

⁴ I-II 11-17.

⁶ I-II 22-48.

Bleibt der Weg des Hinstrebens zu Gott immer rauh und beschwerlich, so fehlen auch die Hilfsmittel nicht, die ihn gangbar und angenehm gestalten. Dies sind die Seelenfertigkeiten (*habitus*), deren Beschreibung Thomas eine ganz besondere Sorge widmet. An sich gehören diese Fragen der Psychologie an, ebenso wie in der *Prima Pars* die Auseinandersetzungen über den Menschen; aber als Vehikel des Strebens nach und zu Gott, insbesondere nach ihrer Notwendigkeit als eingegossene Bestände, werden sie zu den herrlichsten theologischen Gegenständen gestaltet. Deshalb kann Thomas diesen Traktat nicht würdiger schließen als mit der Besprechung der Gaben des Heiligen Geistes, in denen die Seelenfertigkeiten in ihrer höchsten Gottesbeziehung erscheinen¹.

Nachdem Thomas die Abwendung von Gott, die Sünde, beschrieben hat², unterrichtet er uns über die äußeren Prinzipien der moralischen Ordnung im einzelnen. Auf welchem Wege gelangt zu uns Gottes Plan über die moralische Ordnung und über die Forderungen, die an uns gestellt werden? Der ausführlichen Beantwortung dieser Fragen ist der Traktat über das Gesetz gewidmet³. Wiederum nicht eine juristische Auseinandersetzung, da das Gesetz als eine von Gott ausgehende Kundgebung seiner direktiven leitenden Macht, als ein moralisch bewegendes Werkzeug vorgelegt wird. Gibt das Gesetz ein äußeres objektives Mittel des Könnens an die Hand, mit dessen Hilfe wir den Weg zu Gott finden können, so erteilt die Gnade das innere Vermögen, auf diesem Wege zu bleiben und vorwärts zu streben. Hier erreicht die *Prima Secundae* ihren Höhepunkt. Denn dem Menschen, so wie er ist, nützt weder die genaue Erkenntnis des zu Gott führenden Weges, noch des Gesetzes, wenn er nicht von innen aus gestärkt und zur Ausführung bewegt wird. Der begnadete Mensch ist jenes Kunstwerk Gottes, das einerseits als ein Abbild (*terminus connotatus*) der heiligen Macht Gottes in der Welt erscheint, und andererseits allen jenen Aufgaben wirklich gewachsen ist, welche die moralische Ordnung an den Menschen stellt. So wirft wieder Gottes Güte als anziehende, seine Macht aber als ausführende Kraft ihre Lichtstrahlen zurück, so daß wir am Ende der *Prima Secundae* des durchdringenden und alles bis ins einzelne belebenden Wertes des Gottesbegriffes uns bewußt werden müssen, selbst wenn wir das Programm des Aquinaten vergessen hätten.

¹ I-II 49-70.

² I-II 71-89.

³ I-II 90-108.

Die *Secunda Secundae* ist bloß eine ins einzelne gehende Besprechung aller Prinzipien, die teils aus der Gnade folgen, teils aber dazu notwendig sind, um allen Forderungen der moralischen Ordnung gerecht zu werden.

Nachdem Thomas uns die großen Forderungen des moralischen Lebens vorgelegt hat, will er uns den Menschensohn zeigen, der nicht bloß Verkünder, sondern auch Vollzieher der Befehle des Vaters war, und in dem die ganze Wahrheit zur Wirklichkeit geworden ist. Die Quelle unserer Heiligung, die Art derselben und endlich die Bestimmung des geheiligten Menschen, der Endpunkt seines Strebens zu Gott oder des Abfalls von ihm, werden im letzten Teile der *Summa* genau besprochen. Die Weltregierung Gottes schafft die Ordnung in der Schöpfung, sie führt aber nicht bloß die Einzelnen, sondern auch die Gesamtheit, richtiger die einzelnen Glieder in der Gesamtheit zu ihrem letzten Zweck: sie führt jenen Ausgleich und jenes Gesamtwohl herbei, deren man bei der Betrachtung des Einzel-Geschehens leicht vergißt, oder die man überhaupt nicht merkt. Die Apotheose der Weisheit Gottes in der Bestimmung und seiner Macht in der Ausführung wird uns geboten im Gottmenschen, in dessen Wirkungen der Heiligkeit des Menschen durch die Sakramente und endlich in den Werken, die Gottes Erbarmen oder seine Gerechtigkeit in Ewigkeit verkünden.

4. Gott als Vollender seiner Werke: Deus « per quem omnia » als Erkenntnisgrund der Begnadigung.

Je höher ein Werk Gottes steht, umso größere Weisheit muß sich darin offenbaren, *nicht bloß von seiten des Werkes selbst, sondern auch in der Art und Begründung seiner Hervorbringung*. Das höchste Werk Gottes in der gegenwärtigen Weltordnung ist zweifellos die Menschwerdung. Deshalb untersucht Thomas vor allem die Beweggründe, welche Gott zur Ausführung dieses Werkes, zu einer solchen Verherrlichung der menschlichen Natur veranlaßt haben¹. Gottes Macht wirkt nicht blind, sondern ist durch die Beschlüsse seiner Weisheit geleitet. In diesem Beschlusse ist uns nach Thomas die Erhaltung der sündigen Menschheit durch Erlösung aus der Sünde das Auffallendste, so daß wir hierin den Beweggrund der Menschwerdung erblicken müssen. Nirgends als hier hat Thomas jene Sätze so schön veranschaulicht,

¹ III 1.

in welchen er behauptet, daß Gott ein agens per intellectum et voluntatem sei ¹, und daß sein Wille objektiv ein bis ins kleinste begründetes Wollen ist ².

In den nächstfolgenden Fragen wird uns eine andere Eigenschaft der Macht Gottes vorgelegt. Sie ist nicht bloß an die Weisheit, sondern in ihren Äußerungen an die Seinsmöglichkeiten gebunden. Diese Grenzen werden bei dem Geheimnis der Menschwerdung durch die Unvermischbarkeit (*supersubstantialitas*) und durch die überweltliche Selbständigkeit (*supersubsistentia*) Gottes gezogen. Es ist unmöglich, daß Gott in eine substanzielle Verbindung und Naturreinheit mit einem Geschöpfe eingehe, oder daß Gottes Natur einer geschaffenen Subsistenz untergeordnet werde, und so mit ihr eine substanzielle Einheit bilde. Die Offenbarung unterrichtet uns aber über eine substanzielle Einheit im Gottmenschen. Dies ist nur so möglich, daß die Subsistenz des Wortes auf die menschliche Natur durch Vereinigung (*unio*) übertragen wird und sie in derselben jene Seins-Selbständigkeit erhält und besitzt, die für einen substanziellen Bestand notwendig ist. Die hypostatische Vereinigung ist das äußere Produkt seinem eigenen wunderbaren Seine nach, und die *assumptio* als Verbindung und Zusichnahme ist der tätige Eingriff Gottes, dessen *terminus connotatus* der Gottmensch ist ³. Auf die genaue Feststellung der Begriffe der Vereinigung (*unio*) und der Zusichnahme verwendet Thomas eine besondere Sorge. Im eigentlich formellen Sinne können die beiden Begriffe nicht miteinander vertauscht und verwechselt werden. Denn *unio* drückt das Verhältnis oder die beziehungsweise Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in einem formell vereinigenden Prinzip (*nexus formalis*), im Worte Gottes aus. Die *unio* ist demnach ihrem formellen Prinzip nach etwas Göttliches, Ungeschaffenes, in ihren Folgen etwas Zeitliches, eine transzendente Beziehung der menschlichen Natur zum Worte Gottes als Prinzip ihres substanziellen Bestandes und eine prädikamentale Relation zwischen der menschlichen und göttlichen Natur auf Grund der Teilhabe der ersteren am subsistenzuellen Sein der göttlichen Natur. Demgegenüber bezeichnet die *assumptio* formell die substanzielle Vervollkommnung der menschlichen Natur durch die Person des Wortes. Ihr Wertbestand wird also nach den Beziehungen des Tuns und Leidens (*actio-passio*) ausgedrückt, mag dies auch nicht auf die Wirk-Ursächlichkeit, sondern auf jene zurückgeführt

¹ I 19, 3-4.

² I 19, 5.

³ III 7 et 17.

werden, nach welcher die Subsistenz die Natur zu vervollständigen und die Natur die Subsistenz zu tragen pflegt. Man muß hierbei unbedingt an die Analogie der Formal- und Material-Ursache denken. Die Natur ist Trägerin der Subsistenz, diese selbst ein innigst verwirklichendes und durchdringendes Prinzip der Natur in der Linie der substanziellen Selbständigkeit. Hiermit gewinnen wir einen Einblick in die Tiefe und Wirklichkeit der *deificatio*, der Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi, die letztere bis auf die Höhe der Verwirklichung im Sein des Wortes erhoben zeigt. Dies ist die letzte Folge der Zuspitzung, der substanziellen Vervollkommnung der menschlichen Natur durch die Person des Wortes¹. Was alles die göttliche Macht in bezug auf die *unio* und *assumptio* verwirklichen könnte und wie sie tatsächlich vollzogen wurden, beschreibt Thomas genau in den folgenden Fragen².

Nachdem der substanzielle Seinsbestand des Gottmenschen festgestellt wurde, kann man auch dessen innere und äußere Ausstattung schildern. Daß die Güte Gottes auf den Gottmenschen im reichsten Maße ausgegossen wurde, darf man im vorhinein annehmen. Thomas will diese Ausgießung der göttlichen Macht wieder nach vorhandenen Seinsbeziehungen messen, in denen er die Lichtstrahlen der ordnenden Weisheit Gottes wahrnehmen zu können glaubt. Die, wenn wir so

¹ Den synthetischen Gesamtinhalt der *unio* und *assumptio* können wir nach dem oben gebildeten Schema über die *processio* darstellen. In diesem Sinne können beide nach Art eines Werdens, als *actio-passio* gefaßt, ja unter einander vertauscht und verwechselt werden. In dieser Hinsicht gehören sie zur wirkursächlichen Tätigkeit Gottes, sind ein gemeinsames Werk der Dreieinigkeit, unterscheiden sich nur dem Wesensgrundzuge (*ratio formalis*) nach, daß ihr *terminus connotatus* verschieden ist. Der *unio* als *actio* entspricht das oben beschriebene Beziehungs-Sein, der *assumptio* aber das göttlich substanzielle Sein der menschlichen Natur, oder umgekehrt, die Subsistenz des Wortes nach der menschlichen Natur und in derselben. Bei dem formalen Charakter der *assumptio* muß man außer dieser gemeinsamen Tätigkeit der Dreieinigkeit noch ein anderes Moment unterscheiden, das ebenfalls nach Art der *actio-passio* gefaßt, aber nur dem Worte Gottes allein eigen ist. Dies kann nur etwas sein, was der Person als solcher, und nicht auf Grund der Natur zukommt. Dies ist aber die Subsistenz, die eine Person im Unterschied zur anderen besitzt und betätigt. Darin besteht also das unterscheidende Merkmal der *assumptio*, daß die Subsistenz des Wortes auf die menschliche Natur Christi ausgedehnt wird. Dies ist ein Einfluß, ein Hervorgang, welcher dem Worte mit Ausschluß der beiden anderen Personen zukommt, und diesen haben wir im Texte nach Analogie der Formalursache bestimmt, während der wirkursächliche Einfluß Gottes, nach welchem jede Person *uniens ad Personam Verbi* ist, deren Voraussetzung bildet.

² III 3-6.

sagen dürfen, bindende Norm der Macht Gottes für die Ausgießung seiner Güte ist die Seinswürde des Gottmenschen. Alles muß ihm zugestanden werden, was zur Wahrung dieser Würde und zur Ausführung seiner Sendung notwendig ist. Von diesem Gesichtspunkt werden alle Fragen beherrscht, in denen die irdische Ausstattung des Gottmenschen besprochen wird. Die Zusichnahme einer sterblichen Menschennatur war im Interesse der Erlösung durch den Kreuzestod notwendig, aber in allen Geistesbeziehungen hat die Güte Gottes die ganze Überfülle der Gnade und des Wissens auf den Menschensohn ausgegossen. Auch bei der Besprechung der Geheimnisse des Lebens Christi, insbesondere aber seines Erlösungswerkes, ist der erwähnte Gesichtspunkt vorherrschend geblieben, so daß der Gottesbegriff des Aquinaten seinen analytischen Wert bis in die kleinsten Einzelheiten betätigt, und die Macht Gottes in ihrem vollen Glanz im Königtum Christi erscheint, durch welches dem Menschensohn das *iudicium super administrationem totius creaturae* zugesprochen wurde¹.

Wenn je, so ist die beherrschende Kraft des Gottesbegriffes besonders in diesem Teile der Summa festzustellen. Wie ganz anders hätten manche theologischen Folgerungen des Aquinaten ausfallen können, wenn nicht das Ansichsein, sondern die Güte Gottes oder das Können seiner Macht den Wesenszug bestimmen würden. Von dem «*potuit*» auf das «*fecit*» ist der Übergang sehr verführerisch, wenn nicht die Erhabenheit des durch die Weisheit und die freie Selbstbestimmung wirkenden Ansichseins das Mittelglied bildet.

*Das überirdische Leben und Wirken des Gottmenschen unterstellt der Aquinate dem Begriffe des Priestertums*². Er ist seiner substanziellen Beschaffenheit nach ein naturhafter Mittler zwischen Gott und den Menschen. Seine menschliche Natur ist ein Werkzeug der Dreieinigkeit in der Verwirklichung des Erlösungswerkes, und der Sohn Gottes selbst, insofern er die angenommene Natur substanziell vervollkommnet, ist das handelnde Prinzip (*principium quod*) bei demselben. Hier steht wieder eine wunderbare Oekonomie der wirkenden Macht Gottes vor uns. Bei seinem ureigenen unveräußerlichen Werke der Heiligung und Rechtfertigung des Menschen steigt Gottes Macht durch geschaffene Werkzeuge zum Geschöpfe herab. Und um diese Wirkungsweise ganz menschlich zu gestalten, den Bedürfnissen der Menschen anzupassen, hat Gott durch Christus die aus körperlichen Elementen zusammen-

¹ III 59, 6 ad 3.

² III 22, 5.

gesetzten Sakramente als Heiligungsmittel gestiftet. *In den Sakramenten setzt Christus seine priesterliche Tätigkeit fort, in ihnen lebt und wirkt er unter uns auf Erden nach seinem unbegreiflichen, anbetungswürdigen, mystischen Sein.* Das sakramentale Sein ist ein Produkt, der terminus connotatus der nach dem « ritus christianae vitae » wirkenden, heiligenden Macht Gottes. Der aktiven Heiligung von seiten Gottes entspricht von seiten des Geschöpfes das sakramentale Sein, das nicht bloß den Begnadigungswillen kundgibt und verkündet, sondern auch ein Werkzeug der wirkenden Macht bildet. Das sakramentale Sein ist ein in mehrfacher Beziehung heiliges Sein¹; weil es aber bloß Werkzeug der Heiligung ist, gehört es zu den intentionalen und vorübergehenden Seinsformen. Deshalb ist es nicht ein für sich bezwecktes Produkt, sondern der begnadigte Mensch ist der eigentliche terminus connotatus der heiligenden Tätigkeit Gottes. Weil ferner die sakramentale Gnade nicht einfachhin eine Heiligung, sondern auch ein Heilmittel der gefallenen, erkrankten menschlichen Natur ist, so ist eine spezifische Verschiedenheit und Mehrheit der Sakramente nötig. Der Beschreibung dieses so wunderbar differenzierten sakramentalen Seins ist der letzte, unvollendete Teil der Summa gewidmet. Hier interessiert uns nur, daß wir durch jedes Sakrament die Macht Gottes in verschiedenen Formen kennen lernen, und daß dieselben so als neue Offenbarungs- und Äußerungsweisen der wirkenden Kraft Gottes und Christi in die organische Einheit der sacra doctrina eintreten.

Die Sakramente gehen aus Gott hervor, in ihnen und durch sie geht die Kraft Gottes auf das zu heiligende Geschöpf über. Jeder sakramentale Ausgang zeigt eine besondere Eigenart auf, die in der übernatürlichen Ordnung einem Wunder gleichkommt; doch den höchsten Grad erreicht dies in der Eucharistie durch die Wesensverwandlung. Das Produkt der göttlichen Tätigkeit ist ein sakramentales Sein, das nicht bloß eine vorübergehende, intentionale Seinsweise vertritt, nicht rein als Vehikel der heiligenden Kraft Gottes angesehen werden will, sondern den Gottmenschen selbst durch die Verwandlung des Brotes und Weines enthält. Ein staunenswertes Wunder, bei dessen Betrachtung der Verstand vor größeren Schwierigkeiten steht, als bei allen bisher besprochenen Hervorgängen aus Gott. Es sind ferner im eucharistischen Sein alle übrigen Ausgänge ihrer Kraftwirkung nach eingeschlossen. Denn nicht bloß bringt die Machtäußerung Gottes ein

¹ Vgl. Divus Thomas, Jahrg. 1940, S. 63 und 81.

wahrhaft überweltliches Sein hervor, sondern auch der Finalität nach wird eine Einheit der durch das eucharistische Brot genährten Vielheit im Gottmenschen und durch ihn in Gott selbst bezweckt und erreicht, die als Vollendung der aus Gott hervorgehenden und zu ihm zurückkehrenden Schöpfung angesehen werden muß. In der Eucharistie erreicht auch die gnadenvolle Herablassung der Macht Gottes ihren höchsten Grad. In ihr als Opfer bereitet Gott selbst die Opfergabe vor und gibt sie dem Menschen in die Hand. Diese Opfergabe ist der Gottmensch dem eucharistischen Sein nach, das an sich, durch den Hinweis auf den Kreuzestod, ein Symbol aller jener Gesinnungen ist, die den Menschen Gott gegenüber erfüllen müssen. Alles ist uns nach göttlichem Maßstab und gotteswürdig vorbereitet, so daß bloß die Benützung von uns gefordert wird, um unseren Gottesdienst so ausführen zu können, wie dies unsere Stellung Gott und der Natur gegenüber erfordert. Im Gottmenschen tragen wir unsere Huldigung vor Gottes Angesicht und in unserer Anbetung zugleich auch die Huldigung der Natur, deren Haupt wir sind.

5. Die Theologie als Weisheit.

Bisher haben wir den Gottesbegriff in seiner artbestimmenden Funktion betrachtet. In dieser Eigenschaft bildet er gleichsam eine Lichtzentrale, die jeden Gegenstand in seiner Erkennbarkeit wesentlich beeinflußt. Gott ist nach Thomas¹ in seinem Ansichsein und nach seiner übernatürlichen Vorsehung das principale revelatum, in dem alle geoffenbarten Wahrheiten keimhaft enthalten sind. Hierdurch besitzt er die Kraft, auch die gesamte Schöpfung zu einem revelabile zu gestalten, d. h. deren Erkennbarkeit überdies noch durch die Gottesbeziehungen zu ergänzen. Auf diese Weise erhält die Schöpfung eine von der eigenen Erkennbarkeit wesentlich verschiedene Beleuchtung und Wissenswürdigkeit und wird zum Gegenstand der *sacra doctrina*. Nach der eigenen Erkennbarkeit bleibt die Schöpfung Gegenstand der Philosophie und der Partikularwissenschaften, nach den geoffenbarten Gottesbeziehungen aber gehört sie der *sacra doctrina* an. Die Theologie kann aus den Angaben der Offenbarung neue Züge (als *obiectum quod cognitum*) zum natürlich erkennbaren Wahrheitsgehalt hinzufügen²;

¹ II-II 1, 7.

² So z. B. in bezug auf den letzten Zweck des Menschen und der Schöpfung.

sie kann auch den Verstand in seinen Untersuchungen auf gewisse, natürlich nicht wahrnehmbare Gegenstände hinlenken¹; in allen Fällen aber verleiht sie allen Objekten, die in ihren Bannkreis gezogen werden, ein völlig neues Erkenntnislicht (*ratio formalis qua cognoscendi*). Daß der Gottesbegriff seinen analytischen Wert auf alle Eigenschaften, auf das gesamte innere Leben Gottes, wie auch auf alle Hervorgänge nach außen ausgießt, und wie er dies betätigt, haben wir bisher dargestellt. Daraus ersehen wir auch, was das *revelabile* als Gegenstand und die *revelabilitas* als objektives und subjektives Erkenntnislicht bei Thomas bedeutet.

Es sind aber nicht alle Gegenstände, sei es im *principale revelatum*, sei es in den einzelnen geoffenbarten Wahrheiten, gleichmäßig enthalten, und auch die natürlichen Wissenschaften wollen ihre Selbständigkeit vollauf bewahren. Kann der Gottesbegriff seinen analytischen Wert auch so betätigen, daß er nicht artbestimmend (*per modum subalternationis*), sondern bloß unterordnend (*per modum subordinationis*) die Erkennbarkeit der Natur beeinflußt? Auf diese Frage antwortet Thomas in I 1, 5 und besonders 6 ad 2 mit einem entschiedenen « Ja ». Die artbestimmende Ausgießung der analytischen Werte des Gottesbegriffes ist demnach von dieser rein direktiven und gleichsam richterlich unterordnenden wohl zu unterscheiden, wenn wir die Erkenntnisordnungen auseinanderhalten und ihre Zusammenwirkung zu einer einheitlichen Weltanschauung wahren wollen. *Gott als Erkenntnisprinzip einfachhin und Gott als Weltanschauungsprinzip bedeuten für unsere Erkenntnisordnung wesentlich verschiedene Funktionen.*

Zum Begriffe des Erkenntnisprinzips einfachhin gehört es, daß die einzelnen Gegenstände und Teilsichten mit ihm innerlich zusammenhängen. Dieser Zusammenhang kann nach bloßer logischer Beziehbarkeit gefaßt werden, so wie wir sagen, daß die Arten in der Gattung, die Individuen in der Art enthalten sind. Der Zusammenhang ist ein innerlicher, aber die Gegenstände selbst sind in ihrem gemeinsamen Subjekte bloß der Potenz nach enthalten, in die innere Aufnahmefähigkeit derselben einfügbar. Hierin erkennen wir das Subjekt der Synthese, das Erkenntnisprinzip des suchenden, nach der Wahrheit tastenden Verstandes. Ist der Zusammenhang zwischen Subjekt und Objekt ein innerlicher, und ist letzteres im Erkenntnisgrund der inhalt-

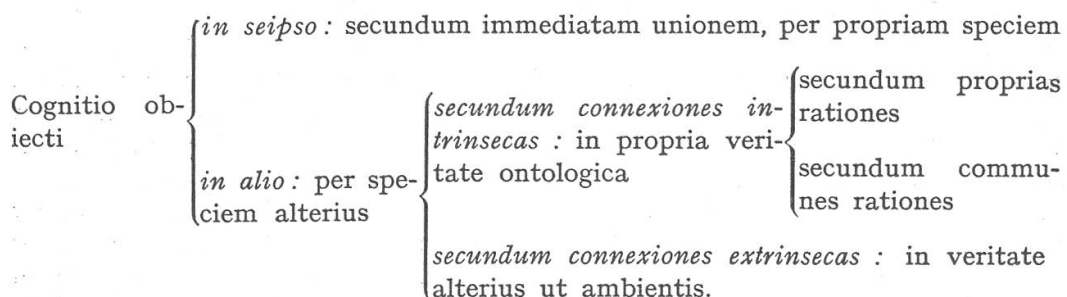
¹ Wie z. B. für die Wesensbestimmung der Quantität das eucharistische Geheimnis entscheidend einwirkt.

lichen Wirklichkeit nach enthalten, so haben wir die vollkommenste Form der Erkenntnisordnung vor uns. Der Hervorgang der einzelnen Erkenntnisse aus einem gemeinsamen Prinzip und in demselben ist völlig gesichert¹. Zum Begriffe des Weltanschauungsprinzips gehört nicht unbedingt der beschriebene innere Zusammenhang, noch weniger aber der inhaltliche Einschluß der einzelnen Gegenstände im Subjekt. Es genügt, daß das Erkenntnislicht eines solchen Subjektes oder Prinzips alle erkennbaren Objekte beleuchten, den Verstand aber auf seiner Suche nach Wahrheit erleuchten könne, damit er nicht fehlgehe und die zu erkennenden Gegenstände richtig erfassen und besonders in ihrer relativen Stellung wahrheitsgemäß beurteilen könne. Je höher eine Erkenntnis ist, um so mehr erleuchtet ist der Verstand, um so sicherer kann er bei ihrer Untersuchung im Labyrinth der Einzelwahrheiten vorgehen, ohne durch dieselben gestört oder irregeführt zu werden. Und mit je größerer Überzeugung der Verstand an einem Gegenstand festhält, um so mehr zieht dessen Erkenntnis alle andern Objekte in ihren Bannkreis, so daß eine wenn auch akzidentelle und relative Veränderung der Erkennbarkeit derselben unvermeidlich ist. Dies ist eine psychologisch erklärbare Tatsache. Die psychische Persönlichkeit des Menschen bildet sich aus den einzelnen Bewußtseinsvorgängen, ist gleichsam deren unterbewußtes Fortleben. Das gesunde psychische Leben duldet aber keinen Riß, keine unnatürliche Verdoppelung, und wie die psychische Persönlichkeit ein ungeteiltes Ganzes bildet, so muß auch das psychische Personsein, das auf dem Psychischen aufgebaut wird, ein solches bilden. Deshalb ist es naturgemäß, daß in der Erkenntnisordnung ein überragender Gegenstand die übrigen in den eigenen Bannkreis zieht und nach der eigenen Erkennbarkeit färbt. Die weltanschauliche Einstellung, nicht bloß subjektiv, sondern auch objektiv gesehen, hängt demnach von solchen überwiegenden, inhaltlich alles beherrschenden Urkenntnissen ab. Sind sie wahr, so führen sie

¹ So ist die Erkenntnis, die Gott von den außergöttlichen Realitäten hat, in und aus der göttlichen Wesenheit, bzw. Macht zu erklären. Die Erkenntnis der Engel ist ein Abbild dieser überweltlichen Wissensweise, je nach der umfassenden Kraft ihrer Spezies. Für die menschliche Erkenntnis müssen solche inhaltlich allgemeine Werte auf dem Wege der Synthese geschaffen werden, so daß auf ihnen durch die Analyse nur das entwickelt werden kann, was durch die Synthese in sie hineingetragen wurde. Hierbei ist es belanglos, ob diese Synthese der menschliche Verstand oder der offenbarende Gott vollzogen hat. Daß wir in der Offenbarungssynthese eine schwache Ähnlichkeit mit den *species universales infusae* der Engelwelt besitzen, liegt auf der Hand. Beide sind direkte Abbilder der *rationes aeternae*, nur die Art ihrer Verwirklichung ist verschieden.

den suchenden Verstand auch in seinen Einzeluntersuchungen der Wahrheit zu, öffnen und schärfen dessen Auge zur Wahrnehmung der richtigen inhaltlichen Beziehungen der übrigen Gegenstände; sind sie falsch, so blenden sie das Licht des Verstandes und führen ihn auf Abwege. Wenn wir also den Einfluß solcher Gegenstände auf unsere Gesamterkenntnis kurz zusammenfassen wollen, so können wir sagen, *daß der Verstand in ihnen ein Erkenntnismittel zur Beurteilung der Gesamtdinglichkeit, besonders nach der relativen Stellung der einzelnen Glieder untereinander und zur Ganzheit, besitzt.* Je nach der Allgemeinheit der Leuchtkraft kann sich die leitende Rolle solcher Begriffe auf eine Erkenntnis der beherrschten Gegenstände in sich, oder auf deren praktische Wahrheit (nach Annehmbarkeit, nach Gesichtspunkten der Güte, Schönheit, Brauchbarkeit, Nützlichkeit usw.) erstrecken. Zu einer Erkenntnis der untergeordneten Gegenstände nach ihrer Wahrheit in sich, ist ein innerer Zusammenhang und Einschluß nötig. Die zweite Form wird ohne diese Bedingungen nach den Gesichtspunkten der Möglichkeit, Unmöglichkeit, Nichtunmöglichkeit und deren Gegensätzen bloß nach äußeren Verbindungen und Beziehungen verwirklicht. Beide Formen müssen *cognitio in alio* genannt werden, aber die erste als in einem wirklichen Erkenntnisgrunde (*ratio formalis cognoscendi*), die andere aber als eine Voraussetzung (*ratio materialis*), also eine Erkenntnis in der Umgebung und nach den Gesichtspunkten der umgebenden äußeren Gegenstände ¹.

¹ So erkennt man z. B. Gott in sich, klar und nach den ureigenen Gesichtspunkten, in der *visio beata*; in sich, aber schattenhaft, in der Offenbarung; in sich, aber nach den gemeinsamen Wesenszügen der Schöpfung (deshalb in *alio ut in ratione formali cognoscendi*) nach den Beziehungen der strengen Ursächlichkeit, nach inneren Zusammenhängen; aber das ureigene Wesen Gottes und seine Eigenschaften können aus der Schöpfung gar nicht, und selbst aus der Offenbarung bloß nach den Gesichtspunkten der äußeren Umgebung, als dieser nicht widersprechend, erkannt werden. Wir können das Gesagte nach dem folgenden Schema darstellen:



Das Weltanschauungsprinzip unserer natürlichen Synthese ist das allgemeine

Da nun der geoffenbarte Gottesbegriff den höchsten Gipfelpunkt unserer Erkenntnis bildet, ist er ganz besonders geeignet, um als Weltanschauungsprinzip verwendet zu werden. In dieser Eigenschaft kann er vor allem die Einzelwissenschaften der Theologie unterordnen, in dem Sinne, daß der suchende Verstand deren Leistungen und Resultate für die Klärung der theologischen Fragen und Probleme benützt und so zu einer einheitlichen Weltanschauung gelangt. Alle Angaben der Offenbarung, wie auch die theologischen Feststellungen, werden auf diese Weise durch die Wahrheit der äußeren Umgebung unterstützt, in ihr gesehen. *Auf diese Weise erreichen wir kraft des Gottesbegriffes, der sowohl objektiv als auch psychisch die höchste Gegebenheit in uns bildet und so sein Erst-Sein auf dem ganzen Erkenntnisgebiete behaupten will, daß alle unsere Einzelerkenntnisse zu wertvollen Bausteinen einer einheitlichen Weltanschauung werden und in dieselbe nach einem großartig angelegten Plane eingefügt werden.* Die erste ordnende Funktion des Gottesbegriffes besteht demnach in der Unterordnung der natürlichen, partikulären Erkenntnis unter die Zielsetzung einer vollständigen übernatürlich belichteten Weltanschauung. Es wird hierdurch an der eigenen Erkennbarkeit der Welt nichts geändert; nur wird dieselbe in den Dienst einer höhern Erkenntnisweise gestellt und so als ein Mittel, als Vehikel benützt, um den Verstand in seinem Höhenflug zu fördern, oder wenigstens ihn daran nicht zu hindern. Auf diese Weise werden die Hindernisse aus dem Weg geräumt, welche die Zustimmung des Verstandes zur übernatürlichen Wahrheit hemmen könnten. Der Verstand gelangt auf diesem Wege zur festen Überzeugung, daß zwischen Natur und Übernatur keine unüberbrückbare Kluft besteht, und daß wegen der Forderungen der Natur, sofern dieselben für sich (praecisive) betrachtet werden, die Oberhoheit der Übernatur nicht unbedingt leiden muß, ja daß letztere ihre herrschende Stellung behaupten kann. Dieses Werk wird durch die weitere Funktion des Gottesbegriffes vollendet, sofern er nicht bloß unterordnend wirkt, sondern gleichsam nach Art eines Richters für die natürliche Erkenntnis angerufen wird.

Alles, was irgendwie überwiegend ist, strebt naturgemäß darnach, die eigene Erhabenheit zur Geltung zu bringen. Ein Weltanschauungsprinzip besitzt in der Tat, wenn es wirklich ein solches ist, alle Eigen-

Sein, richtiger dessen inhaltlich mögliche Zusammenfassung, das esse participatum. Wie wir uns dessen zur Beurteilung der Gesamtrealität bedienen, siehe: *La Sintesi*, p. 317 f. Über die Arten der Erkenntnis ebd. p. 362, 386.

schaften, um einfachhin eine herrschende Stellung in unserem Seelenleben einzunehmen. Sein objektiver Wert nach Allgemeinheit und nach umfassender Kraft überwiegt alle Einzelerkenntnisse und partikulären Begriffe. Denn gerade aus diesem Grunde ist es Weltanschauungsprinzip. Auch der subjektive Wert ist ähnlich gestaltet. Letzteren könnten wir uns am besten unter dem Bilde der Anziehungskraft vorstellen. Hierbei sind allerdings nicht mehr die reinen Wahrheitsbeziehungen maßgebend. *Mag etwas als Wahrheit noch so einleuchtend sein, steht ihm aber das Gemüt feindlich gegenüber, so ist es für das Seelenleben eine unfruchtbare, ja tote Gegebenheit.* Die einzelnen Seelenvorgänge laufen ihren eigenen Weg, ohne von ihm irgendwie beeinflusst zu werden. Trotz der objektiven Eignung zur Vereinheitlichung derselben ist in der Seele eine Unordnung, ein heillosen Kampf der Seelenvorgänge untereinander. Nimmt aber das Gemüt seinerseits und auf seine Art und Weise eine Wahrheit an, hört die Abneigung gegen dieselbe auf, und nimmt deren Platz die Liebe ein, so schwindet die Unfruchtbarkeit und die Interesselosigkeit, und die einzelnen Seelenvorgänge werden einer Kritik vom Standpunkte des nunmehr zur vollen Herrschaft gelangten Prinzips unterzogen. Es wird auf dem Gebiete der Wahrheit nicht mehr aufs Geratewohl alles angenommen oder verworfen, sondern es werden vor allem die eigenen partikulären Gesichtspunkte genau geprüft, ob sie vor der Kritik bestehen können. Auf diese Weise gelangt man zu einer völlig bewußten Einsicht, ob und welcher Grad der Evidenz, der Sicherheit usw. den partikulären Wahrheiten zukommt, und so ist man in der Lage, jeder Wahrheit ihren eigenen Platz in der Weltanschauung zuzuweisen. Die vorherrschende Erkenntnis wird dadurch zu einem wirklichen Ordnungsprinzip, das auf der Grundlage einer soliden Kritik die Möglichkeit bietet, über die partikulären Wahrheiten zu urteilen und ihre Forderungen auf das richtige Maß zu beschränken. Jede Wahrheit beansprucht ihre Geltung im Seelenleben. Aber das Maß ist verschieden, da es sich hier nicht um eine absolute, sondern um eine relative Einstellung der Werte handelt. Und gerade hierin besteht die Einheitlichkeit und das feste Gefüge der Weltanschauung. Einheit ist aber ohne ein ungeteiltes, in sich feststehendes Prinzip nicht möglich. Darauf fußt die Forderung des beschriebenen Weltanschauungsprinzips.

Der umfassende Wert des Gottesbegriffes wurde betont. Damit er auch zu seiner überwiegenden Stellung gelangt, ist *die Läuterung des Gemütslebens* erfordert. Denn schon durch die Annahme des natür-

lichen Gottesbegriffes wird der Verstand auf eine Höhe erhoben, wo sich nicht ein jeder wohl fühlt und deshalb leicht geneigt ist, anderen Begriffen und Erkenntnissen die führende Rolle zu überlassen. Nur die reine Wahrheitsliebe verleiht der Seele die Geneigtheit, sich auf dieser Höhe zu halten, auf die sie erhoben wurde, und von dort aus die partikuläre Wirklichkeit zu beurteilen und zu überschauen. Noch mehr gilt dies von dem geoffenbarten Gottesbegriffe. Die gewöhnliche Wahrheitsliebe reicht zu seiner Annahme nicht aus. Eine ganz besondere Zuneigung, der *pius credulitatis affectus*, noch mehr aber die übernatürliche Vollendung des Gemütslebens durch die *caritas* ist dazu nötig, damit der Gottesbegriff in uns zu einer lebendigen Wirklichkeit werde. Diesen Vorgang der Verwirklichung des Gottesbegriffes nennen wir Seelenläuterung, und hier teilt sich die Theologie in eine aktive und passive. Durch diese beiden Werte gestaltet sich die Theologie zur Weisheit und der Gottesbegriff zum Weltanschauungsprinzip einfachhin. Bekennt sich die Seele zu ihm mit voller Überzeugung des Verstandes und umfaßt ihn das Gemüt mit allen Fasern seiner Triebkraft, so besitzt sie ein wirksames Prinzip zur Beurteilung und zur Ordnung der niedern Realität. Man kommt zum Bewußtsein, wie schwer es ist, den objektiven Maßstab der Wahrheit zu suchen und anzuwenden. Man sieht ein, wie viele Hindernisse dem Wahrheitsucher durch das Gemütsleben in den Weg gelegt werden. Auf der Höhe des vollkommen angenommenen Gottesbegriffes hört die Unsicherheit und Unbeständigkeit der Orientierung auf. Es ist in der Seele ein nicht bloß überwiegender, sondern auch überwältigender Wert vorhanden, der ihr keine Ruhe läßt, solange nicht alle Einzelkenntnisse auf ihren wirklichen Wahrheitsgehalt geprüft und nach deren eigenem Wert geschichtet worden sind. Durch diese Stellungnahme wird nicht die Forderung gestellt, daß die Einzelwahrheiten ihre eigene Erkennbarkeit einbüßen oder vom eigenen Wert etwas verlieren, sondern bloß, daß dies alles nach einer richtigen Einschätzung vor sich gehe. Durch die Seelenläuterung, welche das überzeugte Bekenntnis zum Gottesbegriff erfordert, wird also auch in unserer Gesamtweltanschauung eine Klärung, Ordnung und Festigkeit erzielt, die alle Züge eines psychisch und objektiv festen Bollwerkes an sich trägt. Würde der Gottesbegriff oder die ihn begleitenden Sätze (Dogmen) bloß als Erkenntnisprinzip verwendet, so könnte man die Klagen verstehen, daß hierdurch die gesamte natürliche Erkenntnis in Gefahr käme. Dies ist aber nicht der Fall. *Als Weltanschauungsprinzip ist*

Gott bloß eine Kraftquelle für die Seele, um auf dem Wege der Wahrheits-suche nicht zu verschmachten und dem Trug der Scheinwahrheit zu widerstehen. Der lebendige Gottesbegriff ist ferner ein ständiger Fingerzeig, mit welcher Vorsicht und mit welcher Genauigkeit die partikulären Erkenntnisquellen und -weisen zu verwenden sind, damit sie im Dienste einer einheitlichen Weltanschauung und einer ungeteilten psychischen Persönlichkeit stehen. Nur dies fordert Thomas, wenn er in der Theologie eine Weisheit erblickt.

In dieser Eigenschaft vermag der Gottesbegriff die eigene formale Wahrheit der Einzelerkenntnisse nicht direkt aufzuhellen. Dies ist die Aufgabe der nächsten Seins- und Erkenntnisprinzipien der Dinge. Nur zu einer praktischen Wahrheit führt uns zunächst Gott als Weltanschauungsprinzip. Der von Gott überzeugten Seele erscheint jeder Bewußtseinsinhalt beim ersten Blick als wahr oder falsch, ohne davon Rechenschaft abgeben zu können. Dies nennen wir eine Beeinflussung nach praktischer Wahrheit. Darauf folgt der Drang, dies auch nach den formalen Gründen der Wahrheit zu untersuchen. Geben die natürlichen ebenbürtigen Erkenntnisquellen hierüber einen entsprechenden Aufschluß, so ist die Einfügung solcher Erkenntnisse in unsere Weltanschauung nach ihrer formalen Wahrheit und Wertung möglich. Versagen aber dieselben, so daß wir selbst nach der genannten Untersuchung über den Eigenwert der Einzelerkenntnisse uns kein Urteil bilden können, so sind sie aus der Gesamtweltanschauung doch nicht ausgeschlossen. Ihre Annehmbarkeit oder deren Gegenteil bleibt, vom allgemeinen Standpunkt des Gottesbegriffes aus, unberührt. Die Seele wird durch die Beziehbarkeit solcher Inhalte auf den Urgrund des Seins beruhigt und durch den gegenteiligen Schein oder auch durch Qualen, welche die ungelösten oder unlösbaren Probleme ihr verursachen, in ihrer festen Überzeugung nicht gestört. Auf diese Weise bewahrheitet sich, daß der zum Leben und zum Lebensprinzip gewordene Gottesbegriff in der Seele eine Lichtquelle bildet, aus der die Überzeugung fließt, daß jede partikuläre Wahrheit für unser Gesamtleben eine sekundäre Rolle spielt: nichts Geschaffenes vermag nunmehr die Seele von Gott zu trennen.

Dies gilt insbesondere auf dem Gebiet der praktischen Lebensführung. Es ist meistens rein unmöglich, das Geschehen nach formaler Wahrheit und Begründung zu erkennen. Das eigene Leben, noch mehr aber das der Menschheit, ist ein Geheimnis, das nur die Erkenntnis des Seinsgrundes selbst enthüllen könnte. In weiter Entfernung hellen

manchmal die Zusammenhänge auf. Aber wer vermag diese Weiten zu erwarten? Die dazu nötige Zeit steht uns nicht zur Verfügung. Die Seele aber will beruhigt werden, da sie durch die Schicksalsschläge allzunahe getroffen wird. Hier kommt die letzte Funktion des Gottesbegriffes zum Vorschein. *Das ganze Weltgeschehen erhält in seinem Lichte eine Gottesbeziehung, nach welcher es als ein Ausfluß der Bestimmung des Willens Gottes erscheint.* Deshalb ist die Theologie Weisheit, da sie das Weltgeschehen als Willen Gottes darstellt und so ein Motiv für die Beruhigung des aufgewühlten Gemütslebens bietet.

Hier kommt die Bedeutung der oben erwähnten Formen der Theologie ganz besonders zum Vorschein. Den Unterschied zwischen der aktiven und passiven Seelenläuterung haben wir anderswo genau beschrieben, wie auch die aus ihnen stammenden Arten der Theologie angedeutet¹. Selbst wenn wir bei der aktiven Form der Theologie, möge sie als Scholastik oder als Mystik auftreten, die Eigenwahrheit der natürlich erkennbaren Dinge nicht als formale Beweismittel benützen können, so setzt doch die theologische Beweisführung deren genaue Kenntnis voraus. Je tiefer die philosophische und partikulärwissenschaftliche Erfassung der Dinge ist, um so tiefer und solider wird ihre theologische Verwendbarkeit gestaltet sein. Die Theologie erzieht nicht zur Naivität und Beschränktheit, sondern sie will gerade wegen ihres weltanschaulichen Charakters allen Schwierigkeiten die Stirne bieten. Hierzu ist aber die Erkenntnis der Dinge nach ihrer eigenen formalen Wahrheit erforderlich, da nur auf diese Weise die relative Stellung derselben in der allgemeinen Weltanschauung bestimmt werden kann. *Bei dieser Art der Theologie kommen ferner vor allem die irdischen Beziehungen der geoffenbarten Wahrheit in Betracht. Die Wahrheit der Offenbarung muß verteidigt und ihre Brauchbarkeit möglichst allseitig erwiesen werden.* Der letzte Zweck ist immerhin die Ehre des sich offenbarenden Gottes und die Führung der Seelen zum ewigen Heil². Aber diese Zweckbestimmung bleibt für die Theologie als Erkenntnisform ein äußeres, hinzugefügtes Merkmal. Scholastik und wissenschaftliche Mystik mögen ihre Vollendung und ihre ganz menschliche Wertung in der genannten Läuterung finden; wesentlich und unzertrennlich gehört dies nicht zu ihnen. Bildet die Seelenläuterung und das Seelen-

¹ Divus Thomas, Jahrg. 1940, S. 148; La Sintesi, p. 462 f.

² Aus diesem Grunde haben wir in die Begriffsbestimmung des Thomismus die Läuterung und die Umgestaltung des inneren Lebens aufgenommen. Vgl. La Sintesi, p. 30-31.

heil einen wesentlichen Bestandteil der Theologie, so entsteht jene Form derselben, die wir *formale, übernatürliche Mystik* nennen. Für dieselbe ist die eigene formale Wahrheit der Dinge nicht maßgebend und auch nicht von entscheidendem Interesse. Im Lichte der Gaben des Heiligen Geistes erscheint der Gottesbegriff in einer solchen überweltlichen Beleuchtung, die nicht bloß jedes irdische Licht überstrahlt, sondern auch den Gottesbegriff selbst in einem anderen Wahrheitsgehalte zeigt, als jener ist, den wir aus dem bloßen Glauben, oder aus der natürlichen Erkenntnis schöpfen. Wir schauen im Lichte der Gaben, im Rahmen der irdischen Möglichkeiten, dasjenige in sich nach der eigenen formalen Wahrheit, was wir nach dem Glauben in der Auktorität Gottes und nach der natürlichen Erkenntnis in der Wahrheit des beschränkten Seins mühsam erfassen. Die passive Läuterung durch die eingegossenen Gaben, wie auch der intuitive Charakter des mystischen Prozesses kommen hier so klar zum Vorschein, daß die ganze Weltauffassung nur mehr durch die formale Wahrheit des Gottesbegriffes beherrscht wird, jene der übrigen Dinge aber gleichsam zu verschwinden scheint. Nur eines interessiert einen solchen Mystiker: inwiefern trägt alles Vergängliche zum Heile bei? Dies gibt der mystischen Weltanschauung eine vorwiegend praktische Färbung. Die Welt und jedes Geschehen, Gut und Böses scheinen im Lichte der überweltlichen Gottesbeziehungen auf, und dies genügt, um die für die Ewigkeit, für das Heil besorgte Seele zu beruhigen und um sie mit Gott zu erfüllen. Bei der *visio beata* hellt alles Vergängliche in der eigenen spekulativ formalen Erkennbarkeit auf, da die Seele in Gott als Seinsursprung alles schaut. In den irdischen Erkenntnisweisen Gottes aber suchen wir aus der formalen Wahrheit der Schöpfung, oder der Offenbarung, Gott in seiner spekulativen Wahrheit zu erfassen. Die mystische Erkenntnisweise nimmt eine mittlere Stellung ein. Nicht Gott als Seinsgrund, sondern als Heilsprinzip ist der Mittelpunkt der mystischen Weltanschauung, so daß zu deren Festigkeit die Erfassung der praktischen Wahrheit ausreicht, um alle Hindernisse des Heiles aus dem Wege zu räumen. Deshalb hat die mystische Weltanschauung eine persönliche Färbung, aber nur in dem Sinne, daß die individuellen Schwierigkeiten praktisch gelöst und der persönliche Besitz des Gläubigen zu einer Einheit zusammengefaßt wird. Die aktive Theologie strebt nach einer objektiv allgemeinen Synthese, die passiv-formal-mystische Theologie begnügt sich mit der Ordnung der persönlichen Interessen und Schwierigkeiten nach den Gesichtspunkten der heil-

bringenden Gottheit. Deshalb sind die Heilsbeziehungen wesentliche und artbestimmende Merkmale der formalen, übernatürlichen Mystik, und diese Mystik selbst ist von der Scholastik oder von der wissenschaftlichen Mystik wesentlich (der *formalis ratio cognoscendi* nach) verschieden.

6. Zusammenfassung.

Der Gottesbegriff betätigt seinen analytischen Wert als Subjekt der Theologie. Er ist der geistig-objektive Stellvertreter der Seinsfülle Gottes, sofern dies im Rahmen der menschlichen Möglichkeit zu bewerkstelligen ist. In ihm, als in einem ungeteilten objektiven Bestand, konzentriert der menschliche Geist alles, was ihm von der Seinsfülle Gottes irgendwie bekannt ist (dies ist sein Inhalt als *scitum et revelatum*), wie auch dasjenige, was ihn über Gott aufhellen könnte (*scibile* oder *revelabile*). Dem ausdrücklichen Inhalte nach wird in ihm die absolute Transzendenz Gottes als Sein oder Natur bezeichnet; weil aber dies als das Wesen Gottes, als die Wurzel aller Aussagen und Eigenschaften festgestellt wurde, umfaßt sein einbegriffener Inhalt die ganze Seinsfülle Gottes nach allen dem geschaffenen Verstande zugänglichen Teilsichten. Durch die Entwicklung dieses einbegriffenen Inhaltes, durch die Beleuchtung der einzelnen Teilsichten wird der analytische Wert des Gottesbegriffes betätigt. *Er ist Subjekt der Theologie, weil er ein inhaltlicher Erkenntnisgrund alles dessen ist, was für die Theologie einen Wert bedeutet.*

Auch bei dem Aufbau des Gottesbegriffes kommt derselbe in der Eigenschaft eines Subjektes in Betracht, aber nicht in seiner Inhaltsfülle, sondern nach seiner Inhaltsleere. Hierin betätigt sich sein synthetischer Wert, der in der Eignung zur inhaltlichen Zusammenfassung besteht, nach welcher die inhaltsleere, unbestimmte, absolute Transzendenz zur Trägerin der oben beschriebenen begrifflichen Seinsfülle der Wirklichkeit nach gestaltet wird. Den Anfang dieser Synthese bildet der analytische, gleichsam auf den reinen Umfang der absoluten Transzendenz reduzierte Gottesbegriff, der auf diese Weise als Subjekt jeder Gestaltung fungiert, die im Rahmen dieser Transzendenz möglich ist. Der synthetische Gottesbegriff, als Resultat der zusammenfassenden Tätigkeit des Verstandes, ist der Ausgangspunkt der Analyse (*ordo iudicii*), worin derselbe als formaler Erkenntnisgrund seinen analytischen Wert betätigt und als solcher Subjekt der Theologie ist.

*In allen Fällen ist das Subjekt (subiectum scientiae) ein für sich wissenschaftlicher Gegenstand, dessen Erkenntnis Selbstzweck ist und zu dessen Klärung (in ordine inventionis, synthesis) die genaue Erfassung der Einzelgegenstände nicht bloß beiträgt, sondern auch unbedingt notwendig, ja direkt darauf hingeordnet ist*¹. In ordine iudicii (analysis) *ist das Subjekt ein Erkenntnislicht (ratio cognoscendi), das die Erkennbarkeit anderer Gegenstände entweder wesentlich beeinflusst, an die eigene Erkennbarkeit heranzieht (ratio formalis cognoscendi) oder wenigstens zu deren Klärung, zur Bestimmung ihres eigenen, absoluten Wertes unterordnend (per modum subordinationis) beiträgt, mindestens aber für die relative Stellung derselben, für deren Einfügung in eine objektive Einheit von einer entscheidenden Bedeutung ist. Das synthetische Erkenntnissubjekt ist ferner ein Sammelpunkt aller Einzelgegenstände, die mit ihm in Beziehung stehen, in ihm als in ihrer ratio universalis kernhaft (virtualiter) enthalten sind, wie das Partikuläre in seinem inhaltlichen Erkenntnisgrunde enthalten zu sein pflegt. Durch Zergliederung des umfassenden Inhaltes gelangen wir zur Erkenntnis der Teilsichten, welche in ihm als in ihrer gemeinsamen Wurzel enthalten sind. Das Subjekt ist endlich ein ordnendes Prinzip, welches das ganze erkennbare Material schichtet und jedem einzelnen Gliede den entsprechenden Platz in der Gesamtsynthese oder im wissenschaftlichen System zuweist. Für sich betrachtet, sind beispielsweise die einzelnen Sätze und Thesen in ihrer eigenen Erkennbarkeit unabhängig, nebengeordnet, da diese bloß von ihrer ontologischen Wahrheit abhängt. In ihrer relativen Erkennbarkeit und nach einer solchen Wertung erwogen, müssen sie aber mit einem anderen Gegenstand verglichen oder aus einem gemeinsamen Erkenntnisgrunde abgeleitet werden. Je nach dem Ergebnisse wird die relative Stellung der einzelnen Gegenstände im Gebäude der Gesamtwahrheit bestimmt, und es entsteht ihre Unterordnung unter den gemeinsamen Erkenntnisgrund oder zum gemeinsamen Vergleichspunkt, wie auch die gegenseitige Unterordnung, je nach der ordnenden Kraft der genannten gemeinsamen Prinzipien.*

In diesen Punkten können wir die hauptsächlichsten Funktionen des Erkenntnis-Subjektes zusammenfassen. Alles, was im synthetischen Subjekte wirklich (actu) vorhanden ist und nach solchen Gesichtspunkten seinen Einfluß betätigt, muß vom analytischen Subjekte der

¹ « Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus ». Proem. S. Thomae in Comm. in XII libros Metaph. Aristotelis.

Potenz nach behauptet werden. In allen Fällen erweist sich das Subjekt als ein Begriffsbestand von überwiegender Bedeutung, dessen Vergleichspunkt (Analogon) in der Seinsordnung die Subsistenz bildet¹. Die Gegenstände, die in seinen Bannkreis gelangen, sind keine Bestände in sich, sondern bestehen als wissenschaftliche Objekte im Subjekt.

In diesen Eigenschaften haben wir den Gottesbegriff in seinen überwältigenden Funktionen vorgeführt. Sein überweltlicher Bestand ist durch die absolute Transzendenz, deren Repräsentant er ist, gesichert. Hiermit steht auch seine allumfassende Kraft als Erkenntnisgrund und -mittel fest. Der Gottesbegriff ist ein Gegenstand, dessen Erkenntnis für sich gesucht wird, als Selbstzweck einfachhin, und der deshalb auf dem Erkenntnisgebiete die höchste Würde, das am meisten wissenschaftliche Objekt darstellt. Wegen seiner Verborgenheit und Unergründlichkeit erscheint in ihm auch der heiligste Gegenstand, der, seine Lichtstrahlen auf andere Gegenstände werfend, sie zu heiligen Beständen gestaltet². Hiermit ist der heilige, übernatürliche Charakter nicht bloß der formalen christlichen Theologie, sondern auch der Weltanschauung sichergestellt. Auch die größten Geister des Altertums fanden keinen würdigeren Gegenstand für ihre Forschung als Gott³. Noch mehr gilt dies vom Christentum, dem reichere Quellen zur Verfügung stehen, als dem sich selbst überlassenen Verstand.

Wir haben ferner dargelegt, wie der Gottesbegriff ein allumfassender Erkenntnisgrund ist. In ihm finden wir den Ansporn zur genauen Erkenntnis der Einzeldinge, da wir durch dieselben zu Gott hinaufsteigen und aus denselben die Merkmale schöpfen, mit denen wir Gottes Transzendenz näher bestimmen können. Dies für den *ordo inventionis*. Für den *ordo iudicii* erhalten aber die Einzelobjekte von dem Gottesbegriffe ihren schönsten Schmuck, ihre Einstellung in die Gesamtsynthese, ihre weltanschauliche Bedeutung. Die Gegenstände, deren Erkennbarkeit der Gottesbegriff artbestimmend beeinflusst, erhalten eine ganz eigene Würde, indem sie außer der eigenen Wahrheit eine Wissenschaftlichkeit direkt nach Gottesbeziehungen, nach einem überweltlichen Lichte aufweisen. So wird mit den Kräften des menschlichen Verstandes und nach den Angaben der Offenbarung eine theozentrische Weltbetrachtung erzielt, bei der nicht mehr das Vorgehen

¹ Vgl. Divus Thomas, Jahrg. 1939, S. 378.

² Ebd. S. 257.

³ Franz Brentano: Vom Dasein Gottes (Leipzig 1929), S. 2.

von der Wirkung auf die Ursache, sondern der umgekehrte Weg maßgebend ist, sofern dies menschlich erreicht werden kann.

Wir haben endlich den Gottesbegriff in seiner ordnenden Rolle gezeigt. Vielleicht kam dieselbe nirgends in dem Maße zur Geltung wie in der Summa des Aquinaten. Unsere Ausführungen über den Aufbau des Gottesbegriffes, wie auch über die Hervorgänge, geben einen Überblick über diese ordnende Funktion des Gottesbegriffes. Und trotz der mannigfaltigen Gliederung der Summa in verschiedene Teile, Traktate, Fragen usw., bleibt die Einheit des Erkenntnisobjektes vollends gewahrt. Die Transzendenz Gottes beherrscht alles und zieht als Erkenntnisgrund jeden Gegenstand an sich. Es finden sich nur funktionelle Unterschiede, wenn im ersten Teile Gott als Exemplar, im zweiten Teile als das moralische Leben als letzter Zweck beherrschende, an sich ziehende Transzendenz, und im dritten Teile endlich als Vollender des menschlichen Heiles auftritt und so behandelt wird. Man mag diese Teilung der Funktionen nach der Analogie der partes potestativae auffassen; die reale Einheit des Subjektes wie auch die großartig angelegte Ungeteiltheit und der einheitliche künstlerische Aufbau der Summa leiden darunter nicht. Auf diese Weise ist die Summa des Aquinaten die objektiv-wissenschaftliche Verwirklichung des Apostelwortes: *Deus omnia in omnibus*¹. *Deus, qui est*, drückt den allgemeinsten synthetischen Gesichtspunkt und den höchsten analytischen Wert der Theologie aus. *Deus, ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia*, sind Teilaussagen, die die Leuchtkraft des Gottesbegriffes in einer gewissen Richtung aufhellen und auf ein bestimmtes Gebiet der erkennbaren Dinge werfen. Man kann demnach von verschiedenen Teil-Subjekten der Theologie reden, die aber nur nach Analogie der partes potestativae faßbare Teilsichten des einen, ungeteilten und in sich unteilbaren Gottesbegriffes sind, der über die Einheit der Theologie und der christlichen Weltanschauung mit der ganzen Kraft seiner objektiven Seinsfülle wacht und dieselbe bewahrt.

¹ I. Cor. 12, 6.
