Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 19 (1941)

Artikel: Teilnahme an Gott : eine spekulative Skizze
Autor: Soukup, Leopold
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762750

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: 19.08.2025

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

Teilnahme an Gott.

Eine spekulative Skizze.

Von Dr. Leopold SOUKUP O. S. B.

I.

Der wesenhaft im Menschen gründende Drang, über sich selbst hinauszuwachsen, weist auf eine aus seinem Innern hervorwachsende Sehnsucht nach dem Unendlichen und — das in Wahrheit Unendliche nennen wir ja Gott — damit auf eine Teilnahme an Gott selbst, die der Mensch mit allen seinen Fasern zu suchen scheint. Damit aber ersteht für den Geist die bedeutsame Frage, ob eine derartige Teilnahme an Gott für den Menschen überhaupt möglich und daher erreichbar ist, und, falls dies zutrifft, worin diese Teilnahme besteht.

Die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit scheint mit folgendem Argument eine Antwort zu bekommen: Was immer eine Natur mit nicht mißverständlicher Klarheit fordert, kann nicht unmöglich, das heißt in sich widersprechend sein; denn sonst würde die Natur sich selbst als ein innerer Widerspruch darstellen. Damit scheint auch aus der Tatsache, daß der Mensch eine unersättliche Sehnsucht nach unendlichem Glück und damit nach einer Teilnahme an Gott in sich fühlt, die prinzipielle Möglichkeit einer solchen nicht widersprechend und daher ausgeschlossen zu sein. Freilich darf man nicht übersehen, daß die Frage nach dem Wie dieser Teilnahme derart schwierig ist, daß ihre Lösung die Möglichkeit selber wiederum in Frage zu stellen droht. Erst an dieser Frage wird die volle Größe und Tiefe dieser Sache sichtbar. Im folgenden soll nur ein skizzenhafter Versuch gemacht werden, sich in diese schwierige Problematik hineinzutasten und schrittweise etwas Licht in das Dunkel zu leiten.

Es ist eine immer wiederkehrende Auffassung, jedes Ding gelte, sofern es eben ein Sein hat, als eine Teilnahme am ersten Seienden, an Gott. Man sagt: Jedes Seiende stellt dadurch, daß es *ist*, d. h. ein Sein besitzt, eine Teilnahme am göttlichen Sein dar. Was eigentlich damit gesagt ist, ist keineswegs von vorneherein klar. Schon allein die

Tatsache, daß ihre Deutung zwei gänzlich entgegengesetzte Ergebnisse ergab, beweist diese Behauptung. Die einen erlebten die gemeinsame Teilnahme am Sein, in der sich alles Seiende teilt, derart stark und unterschieden aus ihrer mehr gefühlsmäßigen Erkenntniseinstellung die causa efficiens nicht klar von der causa formalis, wobei ihnen das völlig andere des göttlichen Seins entging, daß sie die Dinge schlechthin in dieses gemeinsame Ursein aufgehen ließen und damit in einen Pantheismus abglitten. Der transzendente Theismus dagegen hat bisweilen eine beinahe unüberbrückbare Kluft zwischen dem endlichen und unendlichen, göttlichen Sein aufzurichten versucht.

Die Schwierigkeit, die mit der aufgezeigten Problematik verbunden ist, wird dem philosophisch Gebildeten noch klarer werden, wenn er erkennt, daß die aufgeworfene Frage mit der Urfrage aller Metaphysik zusammenhängt: Was ist es mit dem Sein überhaupt? Denn erst wenn wir einigermaßen auf diese Frage antworten können, können wir an die Lösung der Probleme herantreten, die sich aus dem Zusammenhang des endlichen mit dem unendlichen, das ist göttlichen Sein ergeben. Denn die Frage nach der Teilnahme alles Seienden an Gott besteht in der Aufdeckung dieses genannten Zusammenhanges.

Soll nämlich ein außergöttliches, geschöpfliches Wesen an Gott Anteil haben, dann muß irgendein gemeinsames Moment dieser beiden bestehen. Denn teilnehmen besagt nach Thomas (Met. lect. 10) soviel wie etwas von einem andern *teilweise* empfangen oder ergreifen (partem capere). Also der Teilnehmende muß irgendetwas von dem, an dem er teilnimmt, erhalten. Wie kann aber so etwas bei Gott verstanden werden, wo doch Gott ein geistiges und daher unteilbares und dazu das unendliche Wesen ist, das aus diesem Grunde jede Teilung ausschließt? Im eigentlichen Sinne scheint nämlich der Begriff der Teilnahme nur vom Stofflichen, Ausgedehnten zu gelten. Denn nur bei diesem kann man ja « einen Teil ergreifen », wenn man das Wort in seiner wörtlichen Bedeutung nimmt. So kann man von teilnehmen an einem Mahle reden, da jeder Teilnehmer einen Teil der vorgesetzten Speisen erhält. Wenn man also von einer Teilnahme an Gott spricht, so muß jedenfalls der Begriff: Teilnahme in einem weiteren, analogen Sinn angewandt werden. Man könnte ja die Frage stellen: Vielleicht besteht die Möglichkeit, etwas von Gott zu ergreifen, zu haben, was doch nicht *Er selbst* ist, und nichtsdestoweniger auch in einer anderen als wie in einer göttlichen Seinsweise bestehen kann. Vielleicht ist etwas in Gott, was sowohl göttlich und in unendlicher Seinsweise

bestehen kann als auch als Geschöpf und dann in der Begrenztheit einer endlichen Seinsweise sein Dasein hat. Unter dieser Voraussetzung hat dann jedes Geschöpf etwas von Gott — eben jenes Gemeinsame — und ist dabei doch nicht Gott selbst und in diesem Sinne wäre es dann vollkommen angebracht, von einer Teilnahme an Gott zu sprechen.

Die damit angeschnittene Frage wurde seit dem Bestehen einer wahren Metaphysik behandelt und hat eine Art klassischer Lösung in der scholastischen Lehre von der analogia entis gefunden. Nach ihr ist jenes Etwas, was sich in Gott findet und zugleich auch in einer geschöpflich-endlichen Seinsweise bestehen kann, das, was man gemeiniglich das *Sein* nennt. Gott *ist*, das heißt: er hat Sein, nämlich göttliches Sein; und ebenso gilt auch: ein Geschöpf *ist*, denn auch es besitzt Sein, endliches Sein. Es handelt sich da und dort um die Tatsache eines Besitzverhältnisses. Bei Gott besitzt Gott sein *göttliches* Sein, beim Geschöpf besitzt dieses sein *geschöpfliches* Sein; in beiden Fällen besteht das Verhältnis des Besitzers zum Besitztum zurecht, jedesmal geht es um einen Seinsbesitz. Obwohl es sich da um ein Verhältnis — relatio — handelt, das in Gott toto caelo anders realisiert ist als wie bei einem Geschöpf, — bedeutet doch in Gott Seinsbesitz soviel wie Selbstbesitz, da Gott ja sein Sein selbst ist in absoluter Identität; bei ihm ist die Wesenheit und das diese erfüllende Dasein einunddasselbe, während bei den Geschöpfen die Wesenheit und das diese aktualisierende Dasein, somit Besitzer und Besitztum real verschieden sind —, der Tatbestand eines Besitzverhältnisses ist da wie dort einwandfrei gewahrt [1]. Der denkende Geist erkennt bei beiden eine teilweise Ähnlichkeit, ja Gleichheit; denn das Verhältnis des Seinsbesitzes ist da und dort konkretisiert [2]. Die Anteilnahme der Geschöpfe an Gott besteht demnach darin, daß sie ebenso wie Gott Besitzer ihres Seins sind, freilich keineswegs in gleicher Weise wie Gott, sondern bloß als ein sehr ferner Abglanz jenes Vollbesitzes, wie sich Gott allein seiner selbst erfreut. Beides aber ist Besitztum: die mit seinem Besitztum in unzertrennlicher Art verbundene Seinsweise des göttlichen Selbstbesitzes und die

[1] Gott als selbstbewußtes, absolutes Sein kann in ähnlicher, analoger Weise als ein sich selbst, das ist sein eigen Sein besitzendes Wesen verstanden werden wie der freie, selbstbewußte menschliche Geist auch eine Art von Selbstbesitz an sich erlebnisgemäß erfährt.

[2] Vgl. vom Verfasser, Vom Wesen und der Entscheidung des menschlichen Geistes, in: Studia Anselmiana 7/8, Miscellanea philosophica R. P. Josepho Gredt oblata, S. 211 ff.

Seinsweise des Geschöpfes, das stets nur von Augenblick zu Augenblick sein Sein von Gott zu Besitz erhält ; dies letzte ist freilich die allerschwächste Form jeglichen Besitzes. Weil aber der Seinsbesitz etwas ist, was Gott wirklich innerlich zukommt und zugleich mit Recht auch als etwas allen Geschöpfen Innerliches ausgesagt werden kann, kann man mit Recht bei diesen von einer Anteilnahme an Gott sprechen, sofern sie als Seiende Seinsbesitzer darstellen.

In diesem Zusammenhang kann man auch fragen, inwieweit nicht jede Wesenheit, sofern sie bereits eine *Seinsmöglichkeit* darstellt, eine Teilnahme an Gott ist. Jede Wesenheit ist ein seinsordnendes Prinzip. Man könnte sie am ehesten mit einer Zahl vergleichen ; denn ebenso wie diese Stoffliches ordnet, so ordnet eine Wesenheit das Sein. Die Wesenheit : Baum macht eben ein Baum-Sein, wie die Wesenheit : Mensch ein Mensch-Sein. Nun könnte man fragen, ob dieses das Sein ordnende Prinzip, die Wesenheit, nicht eine besondere Art von Teilnahme an Gott ist. Ein Abbild oder ein Abglanz Gottes in etwa teilnehmend an Gottes Wesenheit. Darauf scheint folgendes Antwort zu geben : An sich ist ja die Wesenheit nichts real Bestehendes, und *kann* gar nicht real bestehen. Sie stellt sich selbst als ein « Ordnungsprinzip » vor, das heißt als etwas, was für sich betrachtet gar nichts bedeutet, sondern völlig um eines andern willen da ist. Die Wesenheit für sich allein ist etwas total Abstraktes und hat nur ein Sein im denkenden Geist ; real vermag sie nur vereint mit dem Sein zu bestehen, durch das sie ihr reales Bestehen empfängt, wobei sie dieses zugleich zu einem bestimmten, determinierten Sein ordnet. In dem Verhältnis des Seinsbesitzes — wie oben gezeigt — nimmt die Wesenheit die Rolle des *besitzenden* Teiles ein. Und weil sie so notwendig zu diesem Verhältnis gehört, kann man auch sagen, daß auch sie eine Teilnahme an Gott ist, mehr in indirekter und entfernter Weise. Da es sich aber bei geschöpflichen Dingen stets nur um eine endliche Wesenheit handelt, so spricht Wesenheit gerade das aus, was dem Geschöpf seine bestimmte, abgegrenzte (= determinierte) Gestalt gibt. Durch seine Wesenheit ist ja gerade jedes Ding *dieses* und kein anderes ; die Wesenheit ist ja gerade der Grund, die *Ursache*, welche die geschöpflichen Dinge in ihre Endlichkeit und damit in ihre Ungöttlichkeit hineinspannt. Die Wesenheit macht, daß das Ding ein *solches* Seiendes ist ; sie unterscheidet die Dinge nicht bloß untereinander, sondern vor allem von Gott. Daraus ersieht man, daß die Wesenheit keineswegs eine besondere Teilnahme an Gott vorstellen kann, sie ist vielmehr gerade dasjenige Moment in

den geschöpflichen Dingen, das von Gott entfernt und damit sozusagen Gott entgegengesetzt ist, wie alles Endliche dem Unendlichen entgegengesetzt ist. Die geschaffenen Dinge sind eine Teilnahme an Gott, sofern sie *Seiende* sind ; sofern sie *solche* Seiende sind — ihr Sosein verdanken sie ihrer geschöpflich-endlichen Wesenheit — konstituieren sie den « ganz anderen » Bereich des Geschöpflichen.

II.

Eine andere Form der Teilnahme ist ohne Zweifel mit jedem wirkursächlichen Zusammenhang gegeben. Etwas wirkursächlich verursachen ist ja nichts anderes als jemand ein neues Sein geben. Und niemand gibt, was er nicht schon hat. Demnach bedeutet wirkursächlich verursachen soviel wie etwas vom Eigenen einem andern mitteilen. Und in dieser Hinsicht muß jede Wirkung einer Wirkursache eine Teilnahme am Sein des Verursachenden darstellen. Nun wird im Bereich des Geschöpflichen eine Ursache bloß ein neues Sosein, das ist eine neue Wesenheit, entweder substanzieller oder akzidenteller Art, einem andern Ding übermitteln können. Das Sein als solches, sofern es Dasein bedeutet, ist ja etwas in sich Unbegrenztes, Unendliches, was eine begrenzte endliche Ursache mitzuteilen gar nicht imstande ist. Eine endliche Ursache vermag stets nur eine endliche Form, die sie selbst in sich hat, einem andern Seienden mitzuteilen, wodurch dieses gleichfalls an dieser Form Anteil gewinnt. Formen sind ja gleich Zahlen in sich durchaus einfach (simplex) und unteilbar, und nur durch die Mehrheit von Trägern einer bestimmten Form tritt diese selbst in mehrfacher Zahl auf. In sich aber gesehen, ist und bleibt sie stets dieselbe. Durch Vermittlung der Form, die, wie gezeigt, immer in sich einheitlich und gleich bleibt, gewinnt die Wirkung auch Anteil an der Ursache. So etwa wenn irgend etwas Rotes ein anderes rot färbt, dann sind zwar zwei Rote da, aber das « Rotsein » an ihnen ist bei beiden völlig gleich.

An Gottes Form oder Wesenheit teilzunehmen ist aber einem Geschöpf schlechthin unmöglich. Unendlich und endlich als Wesenheit oder Formen schließen einander absolut aus. Anteil an Gott zu bekommen, ist nur dadurch möglich, daß etwas an seinem Dasein teilnimmt. Davon war aber schon die Rede. Es ist jedoch noch in einem anderen Sinn möglich, bei der Wirkursächlichkeit von einer Teilnahme zu sprechen. Jede Wirkursache muß, solange ihr Wirken dauert, mit ihrer Wirkung wenigstens in einem seinsmäßigen Zusammenhang

stehen ; wenigstens seinsmäßigen deshalb, weil bei den Körpern noch ein örtlicher Zusammenhang dazugefordert ist, denn « actio in distans repugnat ». Bei unkörperlichen, das ist geistigen Dingen gilt dieser Satz allgemeiner : Jede wirkende Wirkursache muß in einem besonderen, seinsmäßigen Zusammenhang mit ihrer eben von ihr hervorgebrachten Wirkung stehen. Daß dies wirklich zurechtbesteht, erhellt aus folgender kurzer Überlegung : Zwischen einer Wirkursache und einem Ding, auf welche jene eben *nicht* einwirkt, besteht offenbar gar keine Beziehung oder irgendeine andere, welche mit Wirkursächlichkeit an sich nichts zu tun hat. Steht ein Ding unter dem wirkenden Einfluß einer Wirkursache, dann tritt es damit in eine neue, besondere Situation. Man kann sagen : eine körperliche Ursache hat bei ihrer Wirkung ein *Dort*sein (ubi), eine unkörperliche, also eine geistige Ursache bei der ihren ein *Dabei*sein. Durch ihr Wirken ist sie *bei* ihrer Wirkung. Und es ist klar, daß sie mit den andern Dingen, an denen sie nicht wirksam ist, nicht in diesen spezifisch kausalen Zusammenhang kommt und damit auch nicht zu ihnen in einer realen Beziehung steht. Diesen seinsmäßigen Zusammenhang, in dem ein Wirkender mit dem eben von ihm Gewirkten steht, könnte man eine seinsmäßige, ontische Berührung nennen. Und durch diese Berührung kommt die Wirkung zu einer wahren Teilnahme an dem Wirkenden. Sie ist ja in einem wesenhaften Zusammenhang mit dessen Wirken getreten, dieses wieder ist unzertrennlich mit dem Sein des Wirkenden verbunden ; erfließt ja jedes Wirken notwendig aus dem Sein des Wirkenden gemäß dem unumstößlichen Axiom : agere sequitur esse.

Man kann also bereits schlechthin bei jeder Wirkung sagen, sie sei eine *Teilnahme* an dem Wirkenden ; denn sofern sie und weil sie Wirkung ist, beansprucht sie gewissermaßen einen Teil des Wirkenden für sich [1]. Bei Gott, der durch sein seinserhaltendes Wirken andauernd an allen Geschöpfen seine Wirkursächlichkeit ausübt, muß nun das

[1] Zwar scheinen wir gleichsam gefühlsmäßig die Auffassung zu haben, daß Teilnahme etwas ausschließlich oder wenigstens betont Aktives darstelle. Derjenige, der Anteil hat, müsse Macht und Herrschaft über den haben, an dem er Anteil hat. Dieses aktive Moment spielt zumindest bei dem ersten, konfusen Begriff eine bedeutende Rolle ; eine passive, zunächst empfangende Teilnahme dagegen erscheint fremd. Irgendwie besteht diese Betonung der aktiven Seite bei der Teilnahme auch tatsächlich zurecht. Beispiele werden das erhellen : der Druck eines Steines auf seine Unterlage bewirkt, daß diese eine Anteilnahme an dem drückenden Stein gewinnt. Zugleich aber muß man sehr wohl beachten, daß der Stein an diese Unterlage gebunden ist, falls er eben jene Druckwirkung ausüben soll. Oder, das Papier, auf dem ein Bleistift schreibt, hat einerseits an

Gleiche gelten. Ja bei ihm ist die Teilnahme an seinem Sein sogar eine unmittelbare, da bei Gott das Wirken schlechthin identisch mit seinem Sein sein muß. Durch das Empfangen seines seinserhaltenden Wirkens nehmen alle an seinem Wirken und damit an seinem Sein teil [1].

So stehen alle Geschöpfe einfach dadurch, daß Gott sie alle ununterbrochen durch seine seinserhaltende Kraft berühren muß, in einem dauernden Kontakt mit ihr. Er beschenkt sie mit ihrem Sein, ohne das sie ins Nichts zerrinnen würden, und in diesem Beschenktwerden besteht eine sehr innige Anteilnahme an Gott ; sie ist eine unmittelbare Nähe Gottes, ja ein völliges Durchdrungensein von Gott. Die anteilnehmende Verbundenheit mit Gott äußert sich geradezu erlebnismäßig in einer oft fühlbaren Abhängigkeit von einem anderen, höheren Wesen. Rilke hat dieses Gefühl einmal sehr fein ausgedrückt :

Nur eine schmale Wand ist zwischen uns
durch Zufall ; denn es könnte sein :
ein Rufen deines oder meines Mundes —
und sie bricht ein ganz ohne Lärm und Laut.
Aus deinen Bildern ist sie aufgebaut.

(Aus dem Stundenbuch.)

Philosophisch ausgedrückt verbirgt sich hinter diesem Gefühl inneren Behaftetseins die Tatsache, daß jedes Geschöpf durch und durch von der passio, der realen Kategorie kausaler Abhängigkeit und zwar von Gott, behaftet ist.

III.

Eine völlig neue Problematik in dieser Frage nach der Teilnahme an Gott ergibt sich aus der Tatsache des körperlich-*geistigen* Wesens, wie es der Mensch darstellt. Für das Folgende ist das tatsächliche Bestehen des Menschen als körperlich-*geistige* Einheit Voraussetzung. Der Geist, in sich betrachtet, ganz abgesehen, ob er mit einem Körper

diesem Anteil, anderseits bindet er ihn aber auch an einen ganz bestimmten Ort. Und in diesem Sinn übt auch der Anteilnehmende eine Art Macht und Herrschaft — also eine Art Aktivität — über dem aus, an dem er teil hat. Ja selbst von Gott gilt in etwa das Gleiche, wie sich sofort zeigen wird.

[1] Gott bindet sich bei seinem Wirken an den Geschöpfen selber an all' die Dinge, an denen er wirkt. Die unendliche Weite seines Wirkungsradius wird durch sie auf endliche Größen eingeengt. Die geschöpflichen Dinge nehmen so einen Teil seiner unendlichen Wirkmöglichkeit in Anspruch.

wesenhaft verbunden ist oder nicht, hat eine unendliche Spannweite. Sein Erkenntnisstreben richtet sich inhaltlich auf das Seiende schlechthin, das offenbar seinem Umfang nach keinerlei Begrenzung aufweist. Damit ist aber ausgesprochen, daß der Geist, auch der menschliche, innerlich und wesenhaft, eine Bezogenheit auf ein unendlich Seiendes hat und zwar auf dessen Wesenserkenntnis [1].

Einige Thomisten (Gredt) sprachen daher sehr mit Recht von einem desiderium naturale visionis beatificae und meinten damit eine transzendentale Bezogenheit des Geistes auf eine wesenhafte Erkenntnis Gottes. Der Geist hat die Anlage, nicht aus eigenen Kräften, wohl aber aus einer gnadenhaften Erhöhung durch Gott, diesen unmittelbar und so wie er in sich ist, zu erkennen [2]. Ja diese Anlage des Geistes, so unmittelbar von Gott erfaßt werden zu können, kann man geradezu als das eigentliche Wesen des Geistes bezeichnen [3]. Durch eine derartige unmittelbare Erkenntnis Gottes, im wahren Sinn des Wortes eine Schau Gottes, kommt aber eine völlig eigenartige Form der Teilnahme an Gott zustande. Der Geist verhält sich dabei gewissermaßen wie eine causa materialis, während Gott gleichsam die Rolle einer causa formalis einnimmt. Der Geist ist dabei pure Potenz, reine Empfangsbereitschaft, deren volle Aktualisierung Gott allein vollziehen kann. Und zwar muß dies durch eine unmittelbare, seinsmäßige Berührung durch ihn selbst zustandekommen. Wenn man dabei Gott *gleichsam* eine causalitas formalis, eine Formursächlichkeit, zuschreibt, so muß der Ton dabei wesentlich auf das *gleichsam*, das quasi im Lateinischen,

[1] Geistige Erkenntnis, die stets auf die Erfassung des Seins ihres Gegenstandes ausgeht, — das Sein eines Dinges ist aber offenbar das, wodurch es eben das ist, was es ist, also das Wesen (essentia est id, quo res est id, quod est) —, ist stets ein Erkennen, das das Wesen der Dinge auszuschöpfen versucht.

[2] Zu dieser Erkenntnis ist unbedingt erforderlich, daß sich Gott selbst *unmittelbar* dem Geiste — das gilt von jedem endlichen Geiste, ob er menschlich oder der eines Engels ist — hingibt, vielleicht noch besser ausgedrückt, hineingibt. Das ist etwas an sich völlig Gnadenhaftes und Übernatürliches, woraus nicht nur das absolut Übernatürliche einer derartigen Gotteserkenntnis hervorgeht, sondern auch, daß diese in jedem Zustand des Menschen, in dem Zustand der Vereinigung mit dem Leib ebenso wie in dem der Trennung von diesem, möglich ist. Im Zustand der Vereinigung mit dem Leib ist freilich das normale, natürliche Erkennen das der Abstraktion aus dem Phantasiebild. Nichts spricht aber dagegen, daß nicht neben dieser mittelbaren natürlichen Erkenntnis der endlichen Dinge auch eine unmittelbare durch gnadenhaftes, übernatürliches Sich-Schenken Gottes zustandekommen kann, wie dies bei Christus der Fall gewesen ist. Im Sinne einer solchen Möglichkeit kann man also sagen, daß das menschliche Erkennen nicht notwendig abstraktiv ist.

[3] Vgl. Vom Wesen und der Entscheidung des menschlichen Geistes, a. a. O.

gelegt werden. Denn im eigentlichen Sinne kann natürlich niemals von Gott eine causalitas formalis ausgesagt werden, da dies ja Gott zugleich in Abhängigkeit von einer entsprechenden causa materialis bringen würde, wohl aber muß in Gott, der als actus purus alle Aktualität überhaupt in sich schließen muß, auch die Aktualisierung der Potenz des geschaffenen Geistes eminenter, das heißt in überragender Weise, enthalten sein. Und ebenso wie Gott bei der Menschwerdung die Stelle einer menschlichen Person einnehmen konnte, weil er auch diese Aktualität eminenter in sich schließt, ebenso vermag er auch die Empfangsbereitschaft, durch die jeder geschaffene Geist auf eine Berührung durch Gott selbst angelegt ist, zu erfüllen. Diese unmittelbare Berührung des Geistes durch Gott muß ferner eine bewußte sein, da sie ja zur Ermöglichung einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes geschieht. Denn eine wesenhafte Erkenntnis Gottes kann auf keinem andern Weg als durch eine unmittelbare seinsmäßige Berührung durch Gott selbst vor sich gehen. Gottes Unendlichkeit duldet keine Abbildung in Form einer species impressa, da jedes Abbild als etwas Außergöttliches sich wegen seiner damit gegebenen Endlichkeit wesenhaft von Gott selbst unterscheidet. Deshalb bedarf es, um den Geist zu einer aktuellen Erkenntnis Gottes selbst zu bestimmen, einer unmittelbaren Gegenwart des Gegenstandes, das ist Gottes Dasein selbst.

Die der Erkenntnis dienende Gegenwart Gottes im geschaffenen Geiste muß aber zugleich die höchstmöglichste Anteilnahme an Gott darstellen, die für ein geschöpfliches Wesen überhaupt erreichbar ist. Es wird ja dabei derart von Gott durchdrungen, daß er geradezu dessen neue und letzte Form genannt werden kann [1]. Diese Form der Anteilnahme an Gott steht vor dem denkenden Geist als eine Möglichkeit, über deren Verwirklichung er einzig und allein durch eine positive Offenbarung von seiten Gottes Kunde erlangen kann. Die Tatsächlichkeit der visio beata — um diese dreht es sich hier — wird nur im Glauben gewiß; ihre Möglichkeit und ihre Bedeutung als höchste Anteilnahme eines Geschöpfes an Gott aber vermag bereits der denkende Geist festzustellen.

[1] Vgl. *Gredt*, Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae I, p. 356, nota.