

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 26 (1948)

**Artikel:** Das Geheimnis und die natürlichen Erkenntnismittel  
**Autor:** Horváth, Alexander M.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762290>

### **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:** 13.01.2026

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

# Das Geheimnis und die natürlichen Erkenntnismittel

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

## Vorbemerkungen

1. In den folgenden Ausführungen betrachten wir das *Geheimnis* vom apologetischen Standpunkte aus. Das Geheimnis besagt einen Gegenstand, welcher der geschaffenen Erkenntnis schlechthin verborgen und unzugänglich ist. Der Grund dieser Verborgenheit liegt darin, daß die geschaffenen Erkenntnismittel in ihrer Virtualität diesen Gegenstand positiv nicht enthalten, sondern sich nur nach ihrer Potentialität (negativ) auf ihn erstrecken. — Indessen interessiert uns bloß das menschliche Denkvermögen. Wir unterscheiden in ihm die positive Kraft und die negative Virtualität. Erstere erstreckt sich auf das ganze Gebiet des ens in quidditate sensibili. Was über demselben liegt, ist etwas Verborgenes und gehört in den Bereich der negativen Virtualität des menschlichen Geistes. Die Existenz übernatürlicher Wahrheiten ist dadurch sichergestellt, daß das ens in quidditate sensibili unbedingt auf das Esse per se subsistens hinweist, ohne uns dessen ureigene Erkenntnis (cognitio propria) vermitteln zu können. Kann seine Erkenntnis auf einem anderen Wege erreicht werden, so entsteht die Frage, ob und in welchem Maße die natürlichen Erkenntnismittel zu seiner Vergegenständlichung beizutragen vermögen. Das Problem stellt sich also folgendermaßen: Wie kann das Übernatürliche Gegenstand menschlicher Erkenntnis werden? Was kann die Natur zu seiner Vergegenständlichung beitragen?

2. Unter *Vergegenständlichung* können wir ein Doppeltes verstehen: a) die Stoffverleihung, die Darbietung des obiectum materiale; b) die Gestaltung des Erkenntnisstoffes zu einer wirklichen, formalen Kraftquelle, also zu einem obiectum formale. Das letztere Moment schließt in sich, daß der Gegenstand seinsvollendende Form des Verstandes werden kann; d. h. daß der Verstand nach dem vollen Seinsgehalt eines fremden Gegenstandes gestaltet wird, so daß er neben seiner natürlichen Form auch eine andere besitzt, die für ihn eine neue, wenn auch

bloß vorübergehende (intentionale) Seins- und Tätigkeitsweise darstellt. Weil dies durch die Ergänzung der Potentialität des Verstandes geschieht und derselbe seiner Natur entsprechend vervollkommen wird, nennen wir diesen Abschluß des Erkenntnisvorganges Seinsvollendung des Verstandes. Kommt diese zustande, so ist der Verstand im Besitze des Gegenstandes, und in Bezug auf denselben und seinen Seinsgehalt ist keine Forschung, kein Suchen, sondern nur ein entsprechendes Schauen mehr möglich und nötig. Die Vergegenständlichung (*obiectivatio*) ist demnach ein *Vorgang, in welchem ein Erkenntnisstoff zur Seinsvollendung des Verstandes geeignet gemacht wird*. Alle die Prinzipien und Ursachen, die dies bewerkstelligen, aufzusuchen, zu beurteilen und zu bestimmen, ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie, sei es psychisch, sei es vor allem metaphysisch gefaßt. Nachdem dies theoretisch geschehen ist, kann es sich in einzelnen Fällen nur mehr darum handeln, in welchen Erkenntnismitteln der Gegenstand (im materiellen und formalen Sinne) dargeboten wird. Durch sie und in ihnen geschieht die Vergegenständlichung, sie sind die nächsten Prinzipien derselben. Der Ausdruck dieses Vorganges ist das Satzband (*copula*), welches den Verstand auf jenes Sein hinweist, das für die Gegenständlichkeit seines Objektes garantiert. Die einfache Erfassung (*simplex apprehensio*) bietet uns noch keineswegs Gegenstände. Sie besagt nicht die Seinsvollendung des Verstandes, sondern nur deren Anfang. Der Inhalt derselben ist noch nicht *extra videntem*, noch nicht dem Schauenden gegenübergestellt, sondern stellt bloß einen an sich ganz wertlosen Bestand dar, von dem man gar nicht weiß, ob er zur Seinsvollendung führt oder nicht. Mit anderen Worten: er ist vom Subjekt gegenständlich nicht zu unterscheiden, da hierfür keine Gründe angeführt werden können. Die Gegenständlichkeit kommt erst im Urteil zur Geltung, und vom Satzband desselben hängt es ab, wo die Prinzipien der Vergegenständlichung zu suchen sind.

### 1. Die Geheimnisse in der Umrandungserkenntnis

Obwohl die Gegenstände der göttlichen Erkenntnis von seiten Gottes keineswegs nach einer Vielheit unterschieden werden können, so ist doch eine Mehrheit und Unterscheidung seitens der dargestellten Gegebenheiten nicht bloß nicht ausgeschlossen, sondern als wirklich anzunehmen. Gottes Wesen ist Seinsgrund nicht bloß für sich selbst, sondern auch für das *esse participatum*. Gott ist Seinsgrund der Schöpfung, indem

sein Wesen das Urbild ist, welches sich im *esse participatum* widerspiegelt; das Geschöpf ist ein Abbild Gottes, genauer seiner Macht. Gottes Wesen kann aber nicht bloß in *einer* Weise abgebildet werden, sondern in unendlichen Variationen. Nach den Beziehungen der einzelnen Abbilder sprechen wir von einer Vielheit der Ideen in Gott und nach der Abstufung, in der sie in geschaffenen Erkenntnismitteln ausgedrückt werden, können wir die Ordnung der Wahrheiten bestimmen.

Die erste und höchste Stelle unter allen Gegenständen nimmt das *verborgene Wesen Gottes* ein. Es wird als Objekt in sich, nach ureigenen Zügen (*in seipso*) erkannt, wobei das einzige Erkenntnismittel das Wesen Gottes selber ist; der eigene gegenständliche Wert des *esse per se subsistens* kann nur in ihm allein gefunden werden. Das Ansichseiende ist unendlich, da es eine Zusammensetzung aus Akt und Potenz ausschließt; das Seiende durch Teilnahme (*esse participatum*) aber ist, weil zusammengesetzt, endlich. Daher kann der Gleichwert des unendlichen Seins im endlichen nie gesucht werden; eine Erkenntnis in sich, nach ureigenen Zügen (*in seipso*) durch ein geschaffenes Erkenntnismittel (*in alio*) ist unmöglich. Deshalb sagen wir, daß Gott sich selbst durch sich selbst erkennt: *cognoscit se in seipso*. Das *esse per se subsistens* ist im Sein vom *esse participatum* durch einen unendlichen Abstand getrennt. Das gilt auch von seiner Erkennbarkeit, Wahrheit und wahrheitsgemäßen Abbildung. Aus diesem Grunde behauptet der Thomismus, daß ein Geschöpf, dem die Erkenntnis Gottes in sich naturgemäß wäre, nicht möglich ist. Wenn also dieses verborgene Wesen, sei es als Ganzes, sei es in Teilsichten, in geschaffenen Erkenntnismitteln abgebildet wird, bleibt es immer ein Geheimnis, welches nie gelüftet oder aufgelöst werden kann. Die natürlichen Erkenntnismittel, nicht bloß die an sich sehr unvollkommenen menschlichen Spezies, sondern auch die vollkommensten, zeigen diesen Gegenstand, auch nach seinen Teilsichten, nie in seiner eigenen Durchsichtigkeit, Faßbarkeit, in seinen ureigenen Zügen, sondern sie hellen nur auf, wie derselbe nach den Zügen der Naturgegebenheiten ausgedrückt und abgebildet werden kann.

Diese Abbildung kann indessen unter Umständen zu einer Erkenntnis des verborgenen Wesens Gottes in sich führen (*cognitio Dei in seipso*), da der Gegenstand, der in derselben aufleuchtet, einen ureigenen Zug Gottes, das Ansichsein, vorstellt, wenn auch nicht in einer Weise und Modalität, die Gott adäquat eigen ist, sondern so, wie sein Wesen in fremden Zügen (*in alio*) vergegenständlicht und verständlich

gemacht werden kann. Deshalb könnten wir sagen, daß diese Erkenntnis von seiten der Spezies eine Erkenntnis « in alio » ist, von seiten des abgebildeten Gegenstandes aber als eine Abtönung des « in seipso » durch das « in alio » zu fassen ist. Dies ist der Fall bei der natürlichen Erkenntnis Gottes, die nicht eine Umrandungserkenntnis ist, sondern kraft wirklicher Kausalbeziehungen Gott dem Verstand vergegenständlicht <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vergleichen wir die *natürliche Erkenntnis Gottes* aus der Schöpfung mit der Erkenntnis aus *der Offenbarung*, so ist ein großer Unterschied festzustellen. Bei der ersten sind die Geschöpfe keine Umrandung, sondern eine wirkliche Ursache der Erkenntnis Gottes. Aus wirklichen, ursächlichen Zusammenhängen folgern wir, daß es einen Gott gibt und aus denselben bestimmen wir auch sein Sosein. Wir dürfen von der ursächlichen Verbindung nicht absehen, wenn wir reale Wahrheiten behaupten wollen. In diesem Rahmen ist es gestattet, den Weg der Verneinung und der Erweiterung bis ins Unendliche zu betreten, denn hierzu werden wir kraft der Ursache-Wirkung-Beziehung berechtigt. Bei genauerm Besehen müssen wir daher bekennen, daß *unser Gottesbegriff eigentlich nicht ein vom Wesen Gottes abgebildeter, sondern nach den geschöpflichen Zügen gestalteter Bestand ist*. Das Geschöpf ist ein Spiegel, in welchem Gottes Antlitz erscheint. Er selbst verbirgt seine Züge hinter der geschöpflichen Hülle und dem Menschen ist es überlassen, die Hülle zu entfernen, das wahre Antlitz Gottes sich zu vergegenwärtigen. Die geschaffenen Erkenntnismittel sind hierbei nicht bloß ein *medium quo et ex quo*, sondern ein *wirkliches medium in quo*. Bei dieser Erkenntnis ist Gott ein in sich erkannter Gegenstand, der aber nicht in ureigenen Zügen, sondern als ein Spiegelbild der Schöpfung erscheint. *Deus cognoscitur cognitione naturali in seipso, at non cognitione propria, sed communi*. Das « commune » bezeichnet hier nicht « in fremden Zügen », sondern in den eigenen, jedem Seienden gemeinsamen Merkmalen des allgemeinen Seins. Es wird etwas vom Seinsgehalte jedes Subjektes wahrheitsgemäß ausgedrückt, aber nicht so, daß es seinen vollen Gegenwert darstellen würde. So ist es auch in unserem Fall. Das allgemeine Sein erscheint im sinnenhaften Sein in einer konkreten Gestalt und wird in dieser Form als Beweismittel und -grund verwendet. Das zu beweisende Wesen hellt infolgedessen nach diesen Zügen auf: *Gott ist in ihm insofern abgebildet, in ihm als im Spiegel sichtbar, soweit es die Tragfähigkeit und die gegenständliche Kraft der Sinnenwelt gestatten*. Gott scheint also, infolge der ursächlichen Verbindung, in der Sinnenwelt in sich als realer Gegenstand auf, aber nicht nach ureigenen Zügen, sondern nach den Zügen eines niedrigeren Seins. Das Ausschlaggebende bei dieser Erkenntnisweise ist, daß die Erkenntnismittel von innen heraus, aus dem eigenen Inhalt das Abbild Gottes widerspiegeln und vergegenwärtigen. Dies ist die *cognitio Dei in seipso ut obiecto, sed in alio, ut in medio*. —

Ganz anders ist die Erkenntnis Gottes nach seinem verborgenen Wesen mit Hilfe der geschaffenen Erkenntnismittel. Eine innere ursächliche Verbindung zwischen ihnen und dem Gegenstand ist nicht vorhanden, da Gott in sich in geschaffenen Spezies nicht abgebildet werden kann. Sie sind infolgedessen nicht ein Spiegel, in welchem Gottes Antlitz erscheint, daher auch kein *medium in quo*. Sie besitzen in sich nicht die Kraft, von ihrem eigenen Seins- und Wahrheitsgehalt aus zur Erkenntnis Gottes zu führen. Sie sind reine Umrandungs-Mittel, die bloß durch eine besonders hinzugefügte, äußere Kraft für eine reale Erkenntnis des Gegenstandes geeignet gemacht werden können. Weil aber bei der Vorlegung und



Ganz anders ist es bei der reinen Umrandungserkenntnis, bei der die Kausalbeziehungen fehlen. Wird sie für sich betrachtet, so ist sie zweifellos eine *cognitio in alio*, da sie den Gegenstand nicht einmal nach den allgemeinen Zügen (*sec. rationes communes*) in ureigener Fassung darstellt, sondern ausschließlich nach den objektiven Merkmalen der Umrandung, also in einer niedrigeren Form und Abbildung, keineswegs in sich, in *seipso*. Wird aber die Umrandungserkenntnis durch eine andere Erkenntnisquelle ergänzt, die für die Wirklichkeit des Gegenstandes in sich eintritt, so ist die Erkenntnis auf Grund des ganzen Ideenkomplexes eine *cognitio « in alio — in seipso »*. Die Umrandung dient dabei als Hilfsmittel, welches die Annahme des Gegenstandes aus der höheren Quelle, die eventuell in sich nicht so leicht verständlich ist, erleichtert; diese selbst aber garantiert dem Verstande die Realität des Gegenstandes. Ist die höhere Quelle dem Verstand nach dem eigenen Wahrheitsgehalt und der eigenen Überzeugungskraft zugänglich, so kann die Umrandung ganz vernachlässigt werden und die Erkenntnis geht über in die reine *cognitio in seipso*. Ist dies aber nicht der Fall und haben wir eine Garantie für das « Ansich » des Gegenstandes bloß auf Grund der Autorität, so ist die Umrandung unentbehrlich und muß als Hilfsmittel der Verständlichung beibehalten werden. Die Vergegenständlichung ist die Aufgabe der höheren, in sich unzugänglichen Quelle, die Verständigung aber bleibt der Umrandung überlassen. Aus diesem Grunde bilden solche Objekte eine ganz eigentümlich geartete Klasse von erkennbaren Gegenständen: sie werden im gegenständlichen Zwielficht erkannt. Die Umrandung spielt sowohl in bezug auf die Gegenstandgebung (Stoffverleihung des *obiectum materiale*), als auch und insbesondere bezüglich der Überzeugung und Bewegung des Verstandes zur Zustimmung eine ganz untergeordnete Rolle. Sie trägt aus ihrem eigenen Seinsgehalt und Erkenntnislicht nichts dazu bei: sie verhält sich nur als äußeres Prinzip und als reines Werkzeug der höheren Lichtquelle.

Dies ist der Fall bei jeder Mitteilung und Kenntnisnahme des ver-

Anerkennung der Offenbarung das formale, ausschlaggebende Motiv direkt etwas Göttliches ist, muß man im Glauben eine höhere Erkenntnisform aus einem dreifachen Grund anerkennen: a) weil der Gegenstand rein stofflich (als *obiectum materiale*) von Gott stammt und vorgelegt wird, b) weil er mehr von Gott berichtet, als die natürliche Erkenntnis zu sagen vermag, c) weil er kraft eines göttlichen Lichtes (*lumine Divino*) anerkannt und festgehalten wird, und in dieser Eigenschaft die Seinsvollendung des Verstandes verwirklicht.

borgenen Wesens Gottes in und durch geschaffene Erkenntnismittel. Gott benützt die Wesenszüge der natürlichen Gegebenheiten, um dieses sein Wesen dem vernunftbegabten Geschöpf verständlich zu gestalten. Aber er allein will den Verstand zur Seinsvollendung führen; der Verstand hat bloß willig zu folgen und den materiellen Sinn zu erfassen. Die Natur öffnet die Ohren des Verstandes, damit die Stimme Gottes zu ihm dringen und in ihm Aufnahme finden kann. Die Erfassung und Festhaltung des Gehörten ist anderen Prinzipien vorbehalten<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Deshalb betont der hl. Thomas so entschieden, daß der Gegenstand des Glaubens bloß die erste Wahrheit sein kann. Von seiten des Materialobjektes können auch andere Gegebenheiten zum Glauben gehörend werden; aber nur die Beziehung zur allein vergegenständlichenden Kraft der Veritas prima gestaltet sie zu Glaubensobjekten. Die einzelnen Materialobjekte können nur dann zu Gegenständen des Glaubens werden, wenn sie in der Offenbarung enthalten sind. Der Umstand aber, daß sie geoffenbart wurden, gestaltet sie noch nicht unbedingt zu Gegenständen des Glaubens. Es gibt viele geoffenbarte Wahrheiten, die auch in einem anderen Lichte erkannt werden, und so in die persönliche Synthese als eingesehene oder als wissenschaftliche Wahrheiten eintreten können. Nur sofern sie in der ersten Wahrheit vergegenständlicht werden, ist mit ihnen die Einsicht und der wissenschaftliche Charakter nicht zu vereinbaren. Sobald sie auf die Veritas prima bezogen werden, in ihren Bannkreis gelangen, können sie nur als dunkle Gegenstände in Betracht kommen. Die erste Wahrheit ist in diesem Fall ein formendes, gestaltendes Prinzip, welches den Gegenstand in der Dunkelheit der in sich nicht aufleuchtenden Autorität vergegenwärtigt. Die Beziehung des Materialobjektes zu einem formalen Erkenntnisgrund schließt kraft des Kontradiktionsprinzips die Beziehung zu einem andern formenden Prinzip aus. Wie Thomas auf dem physischen Gebiet die pluralitas formarum ausschließt, so tut er dies mit aller Konsequenz auch auf dem Erkenntnisgebiet. Deshalb findet man in diesen viel umstrittenen Fragen die Vertreter der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen meistens in jenen Kreisen, die in der Naturphilosophie die pluralitas formarum zugegeben haben. Verläßt ein Objekt den Bannkreis der Veritas prima, so hindert nichts, daß es im Lichte eines anderen formenden Prinzips vergegenständlicht werde, falls ein solches geltend gemacht werden kann. Die eigentlichen Geheimnisse (*mysteria in sensu stricto*) ausgenommen, kann dies bei jedem Gegenstande des Glaubens der Fall sein und, wie wir ausführen werden, kann die Natur in den verschiedensten Formen als selbständige Mitursache der materiellen Vergegenständlichung auftreten. Nur zur formalen Gegenständlichkeit kann sie nichts beitragen; diese bleibt der ersten Wahrheit allein vorbehalten. Dies dürfte der einfache, klare Sinn der berühmten Artikel II-II p. 1, 4 u. 5 sein, wo Thomas den Glauben rein vom objektiven Standpunkt behandelt, und wo ihn nur das interessiert, ob mit der Veritas prima sich andere gestaltende Prinzipien vereinbaren lassen.

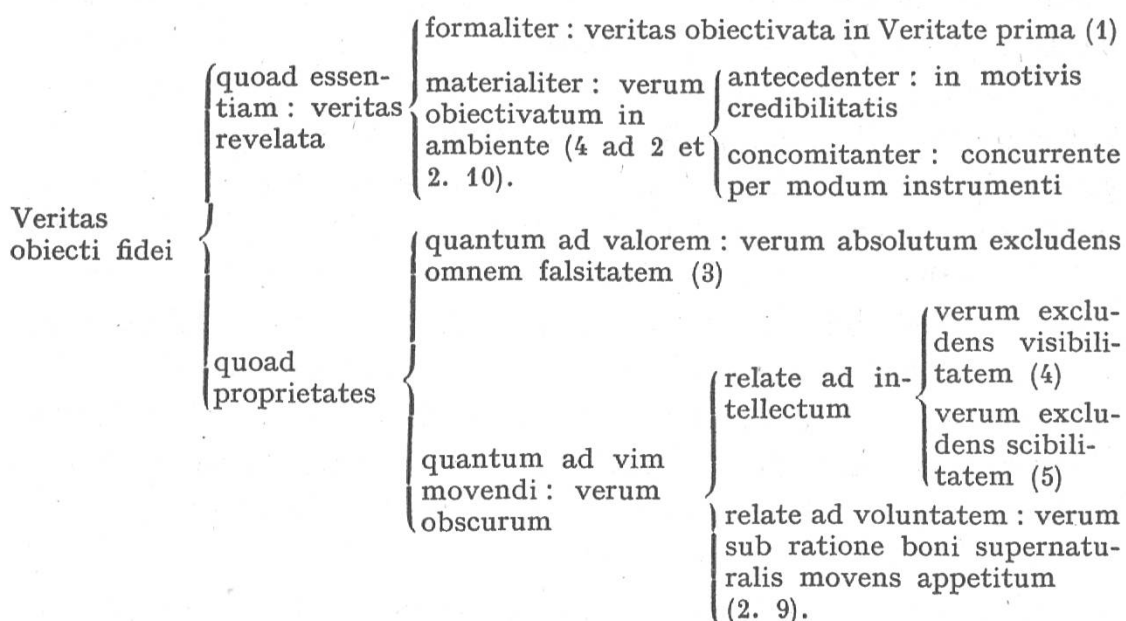
Die Teilsichten des Glaubensgegenstandes, unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit können wir im folgenden Schema darstellen, worin die in Klammer eingefügten Zahlen die einschlägigen Artikel des hl. Thomas (II-II q. 1, 1-5 u. q. 2, 9-10) bezeichnen.

(Fortsetzung der Anmerkung siehe Schema auf folgender Seite.)

## 2. Geheimnisse in den Werken Gottes nach außen

Es gibt in der Erkenntnis Gottes weitere Gegenstände, die in geschaffenen Spezies abgebildet werden können. Wir fassen sie unter dem Namen des « esse participatum » zusammen und verstehen darunter die Werke Gottes, also das ganze Gebiet seiner Wirksamkeit nach außen. Gegenstand der einfachhin übernatürlichen, dem Geschöpf naturhaft nicht mitteilbaren Erkenntnis ist das Wesen Gottes, sofern es Wurzel seiner formal-immanenten Tätigkeit und Lebens ist. Gegenstand der natürlichen, also dem Geschöpf naturhaft mitteilbaren Erkenntnis ist das Wesen Gottes, sofern es die Wurzel seiner Tätigkeit nach außen ist (actio formaliter immanens, virtualiter transiens). Der Erkenntnisgrund für das geschaffene Sein ist nicht unmittelbar das Wesen Gottes, sondern dieses Wesen unter dem Gesichtspunkt der *Allmacht*. Abganz derselben (terminus connotatus) sind die geschaffenen Wesen in ihrer Möglichkeit, aber nach allen ihren inhaltlichen Zügen, bis ins einzelste, unterschieden. In diesem Zustand besitzt das esse participatum weder ein eigenes Sein noch eine eigene Wahrheit. Diese ist in Gott und mit Gott identisch, wenn auch diese Identität nicht in seinem Wesen, sondern in seiner Allmacht begründet ist, von der das Geschöpf abhängig und durch die es verwirklicht werden kann. Kraft dieser Beziehung unterscheidet sich das geschöpfliche Sein von dem verborgenen Wesen Gottes, das nicht mit Rücksicht auf die Allmacht, sondern durch

*Conspectus diversorum modorum, quibus veritas obiecti fidei exprimi potest*





sich selbst allein erkennbar ist und tatsächlich erkannt wird. Wenn wir also die volle Identität des geschaffenen Seins mit Gott behaupten, so wird zugleich kraft des Erkenntnisgrundes der wesentliche Unterschied in bezug auf die Wirklichkeit und Verwirklichbarkeit betont. Damit das Geschöpf eine eigene Wirklichkeit und Wahrheit besitze, ist *der Eingriff der Allmacht Gottes* unerläßlich.

Falls also ein Geschöpf kraft eines Ratschlusses Gottes verwirklicht werden soll, wird es in der Erkenntnis Gottes zu einem nach eigenem Sein und eigener Wahrheit erkannten Objekt. Von seiten des Erkenntnismittels tritt damit keine Änderung ein. Dieses bleibt weiterhin die eine und einzige Idee Gottes, in der aber das dem Seinsbesitz nach bestimmte Geschöpf im eigenen Sein und in eigener Wahrheit aufleuchtet<sup>1</sup>. In diesem Sinne sagen die Thomisten, daß Gott das geschöpfliche Sein in sich, in eigener Wahrheit, als Gegenstand erkennt, aber nicht in einem angepaßten Erkenntnismittel, sondern in seiner eigenen Wahrheit, als Allmacht und Wille. Deshalb hat das Geschöpf, wie kein von Gott unabhängiges Sein, so auch keine unabhängige Erkennbarkeit und Wahrheit. «*Alia a se cognoscit Deus in seipsis in seipso.*»

Der Erkenntnisgrund der Gegenstände, die in einer geschaffenen Spezies abgebildet werden können, ist die Allmacht Gottes, seine Tätigkeit nach außen. *Es gibt eine Tätigkeit nach außen, durch welche die innersten, verborgensten Geheimnisse des göttlichen Wesens in äußerer Erscheinung verwirklicht werden.* Hierbei müssen wir ein zweifaches unterscheiden: a) Das Geheimnis selbst, b) dessen zeitliche Verwirklichung, sei es in sich, sei es in seiner Mitteilungsweise durch die Offenbarung. Betrachten wir das *Geheimnis in sich*, so sind die Grundsätze maßgebend, die wir für dessen Mitteilung und Abbildung in geschaffenen Erkenntnismitteln aufgestellt haben. Selbst die vollkommensten Begriffe oder Ideen sind nicht geeignet, es in sich aufzuhellen. Die *tatsächliche Verwirklichung* aber ist etwas Geschaffenes, und das Geheimnis verhält sich zu dieser Tätigkeit Gottes als *materia circa quam*, oder als führende Idee. Es steht also nichts im Wege, daß der Vorgang oder die Wirkung in geschaffenen Erkenntnismitteln aufscheine.

Hierbei werden dem menschlichen Geiste Gegenstände von ganz eigentümlicher Beschaffenheit vorgelegt. Die Verwirklichung der Menschwerdung in Jesus Christus ist z.B. eine Tatsache. Es ist aber weder in

<sup>1</sup> Vgl. 2. Ver. 3 ad 2; 3. Ver. 6 ad 2; 12. Ver. 6.

Christi Geburt noch in seinem Leben etwas vorhanden, was von innen heraus zur Annahme dieser Tatsache zwingen würde. Äußerlich war Christus ein Mensch wie jeder andere, und infolgedessen Gegenstand der Kritik, die an ihm nichts gelten ließ, ihn sogar zum Auswurf der Menschheit gemacht und ans Kreuz gebracht hat. Aus der Analyse der äußeren Erscheinung Christi können wir demnach nicht zum Schlusse gelangen, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes in ihm wirklich geworden ist. Es umgeben ihn aber solche Umstände, die für sein übernatürliches Wesen Zeugnis abzulegen scheinen. «Glaubt ihr mir nicht, so glaubet wenigstens den Werken, die ich wirke» — so konnte er sagen. Diese Werke aber hat er nicht im eigenen, sondern in des Vaters Namen gewirkt; in ihnen kam nicht die Kraft eines schwachen Geschöpfes, sondern die des allmächtigen Gottes zum Ausdruck. Die Gegenwart Gottes in ihm, in Form der hypostatischen Vereinigung, wurde durch diese Werke nicht in sich aufgehehlt, wohl aber die Tatsache der Wahrhaftigkeit Christi und somit die Tatsache der Menschwerdung. Doch nicht für alle. Die einen haben sein Leben und Wirken mit ängstlicher Besorgnis beobachtet. «Was sollen wir tun? Alles folgt ihm, und damit ist das Ende unseres Volkes beschleunigt.» Diese verblieben bei der einfachen Kenntnisaufnahme (*simplex apprehensio*) der außerordentlichen Werke und sind nicht zum Urteil fortgeschritten, daß aus Jesus der Geist Gottes spreche. Die andern aber haben in ihm den Messias, den Erlöser der Welt erkannt. Christus als *Objekt* war für beide Gruppen unterschiedslos der gleiche Mensch. Als *Gegenstand* aber war er wesentlich verschieden. Die eine Gruppe unterließ die Vergegenständlichung oder übersah dabei wesentliche Momente, die andere aber vollzog dieselbe allen Ernstes. Die Motive in sich, nach ihrer materiellen Wahrheit betrachtet, waren beiderseits die gleichen; nur blieben sie bei der einen Gruppe wirkungslos, bei der andern aber wurden sie heilbringend, d. h. sie hellten die Absichten Gottes und seine starke Hand auf. Für diese war die Tatsache der Menschwerdung in geschaffenen Erkenntnismitteln ausgedrückt. Und trotzdem waren diese Erkenntnismittel nicht nach ihrer geschaffenen Kraft in dem Urteil maßgebend: Jesus von Nazareth ist der Sohn Gottes. In sich waren sie bloß geeignet, zum Urteil zu führen: dieser Mensch ist ernst zu nehmen; denn sonst ist es nicht erklärlich, daß er eine solche Verbindung mit Kraftquellen aufweist, die nicht nach den Naturgesetzen und im Rahmen derselben wirken. *Zur Anerkennung der Tatsache der Gottessohnschaft war ein neues Erkenntnismittel nötig, welches das ge-*

*heimnisvolle Wirken Gottes bezeugte und in den umgebenden Tatsachen dies zur Schau getragen hat.* Die ersteren haben dies nicht bemerkt. Deshalb blieben sie in ihrem Unglauben verhaftet. Die andern haben die Werke Christi als Ausdruck und Träger des geheimnisvollen Wirkens Gottes angesehen. Sie wurden hierdurch in den Vorhof des Glaubens geführt, so daß sie das Urteil bilden konnten: dieser Mensch spricht die Wahrheit, er ist als Gottessohn anzuerkennen. Es wurde ihnen hierdurch also die Möglichkeit gegeben, ihre Eindrücke zu überprüfen und sie in einem Urteil zu vergegenständlichen. Es ist infolgedessen in der Tatsache der Menschwerdung oder der Gottessohnschaft Christi als im vorgelegten Objekt etwas Übernatürliches; aber im ganzen Komplex fehlt die Natur nicht, da sie auf Grund der natürlich nicht erklär-baren Tatsachen das genannte Urteil ermöglicht, ja bedeutend erleichtert. Die Werke Christi in sich sind für dieses Urteil eine bloße Umrandung und daher reine *motiva materialia*, die auf den Verstand keinen zwingenden Einfluß ausüben können. Gelangen sie aber in den Bannkreis eines höheren, im Verstand aufleuchtenden Erkenntnislichtes, so gehen sie über in *motiva formalia*. Als solche wirken sie nicht in eigener Kraft, sondern in werkzeuglicher Eigenschaft unter dem Einfluß der höheren Erkenntnisquelle.

### 3. Die Geheimnisse als Tatsachen

Auch die *Tatsache der Menschwerdung ist ein Geheimnis*, aber nicht im gleichen Sinne und in der nämlichen Ausdehnung wie das Wesen derselben. Es ist in ihr der Geheimnischarakter dadurch abgeschwächt, daß zu ihrer Gegenständlichkeit die natürlichen Erkenntnismittel beitragen, was bei ihrem Wesen nicht der Fall ist<sup>1</sup>. Beide kommen darin

<sup>1</sup> In den Geheimnissen des verborgenen Wesens Gottes ist kein einziger Zug zu finden, der seine Gegenständlichkeit geschaffenen Erkenntnismitteln verdanken würde. Sie können nur in göttlichen Erkenntnismitteln gegenständlich gestaltet werden. Auch in ihrer Mitteilung durch die Offenbarung können sie nicht in Kausalzusammenhängen aufleuchten, wie das natürlich erkennbare Wesen Gottes, sondern nur in äußerer Bezeugung durch die Autorität Gottes. Durch dieselbe wird gewährleistet, daß die Zusammenstellung der natürlichen Begriffe, also ihre gegenständliche Kraft, den Blick des Verstandes auf ein übernatürliches Objekt, welches von Gott stammt, zu lenken imstande ist. Er denkt zwar nicht in solchen Aussagen (*componendo et dividendo*), er erkennt aber dieselben und vermag solche zu bilden, die den Verstand auch auf dem übernatürlichen Gebiet verläßlich führen. Bei der Tatsache der äußeren Verwirklichung der Geheimnisse finden wir gegenständliche Züge, die auf geschaffene Erkenntnismittel zurückzuführen sind.

überein, daß sie ihre formale Gegenständlichkeit und folglich auch die subjektive Annahme dem göttlichen Erkenntnismittel (Offenbarung und übernatürliches Glaubenslicht) verdanken. Sie unterscheiden sich aber darin, daß *bei der Erkenntnis des Wesens der Menschwerdung, wie auch bei allen Geheimnissen des verborgenen Wesens Gottes, die Natur bloß ein Kanal, ein Verständigungsmittel, bei der Erkenntnis der formalen Tatsächlichkeit aber ein Werkzeug ist, dessen eigene Kraft und Seinsgehalt zur Vergegenständlichung benützt wird.* Ebenso wird bei der überzeugten Annahme das Licht der natürlichen Beweise in ähnlicher werkzeuglicher Verwendung gebraucht, um die Seinsvollendung des Verstandes zu bewirken.

Das gleiche ist in allen ähnlichen Fällen zu sagen, insbesondere in bezug auf die *Tatsache der Offenbarung*. Diese muß dem Verstand hell aufleuchten, sonst ist ein vernunftgemäßer, den Verstand zur Ruhe bringender und seinsvollendender Glaube nicht möglich. Nur muß die Frage aufgeworfen werden, was für einen Wert Sätze, wie: Gott hat gesprochen, Jesus ist der Sohn Gottes, Gott ist Mensch geworden, die Sakramente sind heiligende Zeichen, usw. im Lichte der natürlichen Beweise und Erkenntnismittel besitzen. Unseres Erachtens muß diese Frage nach den Prinzipien des Aquinaten entschieden werden. Von dem Wert des natürlichen Beweises für das Dasein Gottes sprechend, bemerkt er: *Esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus «Deus est», vera est, et hoc scimus ex eius effectibus*<sup>1</sup>. *Die natürlichen Beweise können uns demnach über die Reichweite des allgemeinen Sein nicht hinausführen.* Das allgemeine Sein aber, dem die Führung der gesamten menschlichen Erkenntnis anvertraut ist, wird auf Grund des angemessenen Gegenstandes gebildet. Es ist ein Symbol, und zwar in doppelter Hinsicht: objektiv Symbol der Reichweite der Führung des sinnhaften Seins, eine synthetische Zusammenfassung seines Wahrheitsgehaltes; subjektiv aber Symbol der Leistungsfähigkeit des an das sinnhafte Sein gebundenen Verstandes und nur

Dies ist allgemein anerkannt. Nur das Maß der Beeinflussung kann verschieden bestimmt werden und Veranlassung zur gegenteiligen Beurteilung des Glaubensaktes bieten.

<sup>1</sup> I 3, 4 ad 2.



dessen. Es ist infolgedessen nicht etwas Göttliches, als ob es von Gott eingegossen wäre, oder die Summe seiner Ideen darstellen würde. Es vermittelt deshalb keine unmittelbare Verbindung mit Gott, wird nicht in « *lumine divino* » erkannt, sondern in « *lumine creato proportionato intellectui humano* ». So verbindet es zunächst mit dem sinnhaften Sein, und erst auf Grund weiterer Forschung mit den *rationes aeternae*. Das allgemeine Sein ist das Resultat der Abstraktion aus dem sinnhaften Sein, drückt dessen gegenständliche, potentielle Kraft aus. Denn infolge seiner inhaltlichen Leere ist in ihm wirklich (*actu*) nichts enthalten. Es zeigt nur den Weg zum sinnhaften Sein, in welchem seine inhaltliche Armut die Unterstützung und die Kraftquelle auch zu einer solchen Führung finden kann. Das allgemeine Sein wird also in den Sätzen, die der Verstand bildet, durch das Satzband (*copula*) vertreten und symbolisiert. Wenn man also hinzufügen kann, daß *das Satzband auf Grund von realen Wirkungen zwischen Prädikat und Subjekt gesetzt wurde, so wird der Verstand in den Bereich jenes Seienden gewiesen, zu dem Beweisgründe und Material gehören.*

Sowohl bei dem natürlichen Beweis des Daseins Gottes, als auch bei der Aufzeigung der tatsächlichen Verwirklichung der Geheimnisse gehören die Erkenntnismittel restlos dem sinnhaften Sein an. Deshalb ist das Satzband ein Vertreter desselben und die Sätze sind wahr im Rahmen des gleichen Seins. Wir haben infolgedessen vom Prädikat und Subjekt und von ihrer Verbindung keine erschöpfende, ureigentliche Erkenntnis, sondern nur die Versicherung, daß die Tatsachen von seiten des sinnhaften Seins nicht anders beurteilt werden können, als dies in den Sätzen ausgedrückt werden kann. Wie sich aber dies in sich verhält, darüber wird der Verstand nicht aufgeklärt. Es ist ihm hierdurch nur die Möglichkeit geboten, auch mit der neuen Wahrheitsordnung in Verbindung zu treten und ihre Angaben trotz der von seiten der Natur erhobenen Bedenken anzunehmen. Es bleibt also die Notwendigkeit, das Satzband der Naturerkenntnis noch durch eine höhere Seinsordnung zu ergänzen, die allein die Verbindung des Verstandes mit dem Gegenstand, als mit einer realen Gegebenheit vermitteln kann.

Handelt es sich aber um die Annahme von Tatsachen, so kann die Natur nicht vernachlässigt oder gar ausgeschaltet werden. In sich kann sie für dieselben nur in einer niedrigeren Form (*materiell*) eintreten: im Licht der Natur kann man über die Tatsachen nur urteilen, daß in ihnen nicht die Natur allein zum Ausdruck kommt. Für die formale Wahrheit derselben, die sie in ihrem eigenen Sein aufzeigt, ist



die Natur ungenügend. Sie vermag nur ein « nihil obstat » zu geben. *Bei der Vergegenständlichung dieser eigenen Wahrheit kann also die Natur nicht nach Art einer selbständigen Ursache (causa principalis) auftreten, wohl aber kann sie dazu als Werkzeug benützt werden.* Hieraus erhellt, daß, wenn einmal solche Geheimnisse im Lichte des Glaubens aufleuchten, auch die natürlichen Beweise in einer ganz neuen Kraft und Klarheit erscheinen, so daß die Verbindung derselben mit Geheimnistatsachen gleichsam naturhaft (ex quadam connaturalitate) verbunden und beurteilt werden.

Hier können wir eine schöne gegenseitige Wirkung zwischen Natur und Übernatur feststellen. *Die Natur bringt durch ihre Beweise dem Verstande die Übernatur so nahe, daß der Übertritt in dieselbe unvermerkt vor sich geht; die Übernatur aber erhebt die Natur in der Weise zu sich, daß ihre Erkenntnismittel mit ihr wie auf der gleichen Stufe zu stehen scheinen.* Mit andern Worten: bei den Geheimnistatsachen ist die Harmonie und die gegenseitige Durchdringung der beiden Ordnungen einleuchtender, als dies bei den wesenhaften Geheimnissen der Fall ist<sup>1</sup>. Die tatsächliche Verwirklichung der Geheimnisse ist demnach als Gegenstand übernatürlich, aber nicht einfachhin (simpliciter), sondern mit Beschränkung (sec. quid). Es spielt eben bei ihrer Vergegenständlichung auch die Natur eine, wenn auch nicht selbständige Rolle. Deshalb nennt

<sup>1</sup> Sehr einleuchtend ist dies bei der Erkenntnis der Offenbarungstatsache. Die Offenbarung ist eine Tätigkeit Gottes nach außen. Sie gelangt zum Menschengeist in geschaffenen Erkenntnismitteln und ist daher Ausdruck eines der höchsten, verborgensten Ratschlüsse Gottes. Nicht als auctor naturae faßt er diesen Beschluß, weil er darin nicht bloß den Schatten seines Wesens aufschließen und ein dem esse participatum angemessenes Sein und Leben mitteilen will, sondern sich selbst ungeteilt dem vernunftbegabten Geschöpf zum Genuß und zur ungeahnt hohen Lebensführung anbietet. So unbegreiflich dies in sich ist, ebenso verständlich wird es in seiner äußeren Verwirklichung gestaltet. Man versteht den Heilswillen Gottes und kann sich in menschlichen Erkenntnisformen alles zurechtlegen, was damit in Verbindung steht, so daß die Übernatur gleichsam nur eine Fortsetzung und Ergänzung der Natur zu sein scheint. In diesem Lichte erscheint die Offenbarung selbst so natürlich, alles, was sie bietet und verspricht, den Wünschen der menschlichen Natur so entsprechend, daß das geschaffene Denken, sich selbst überlassen, in der Offenbarung und in ihren Angaben strenge Forderungen sehen würde, wie dies aus manchen Irrtümern zu ersehen ist. Nur der Glaube kann die Übergriffe der Natur zurückhalten, da dieser das Bewußtsein gibt, daß weder die Offenbarung noch ihre Mitteilungen durch natürliche Erkenntnismittel vergegenständlicht werden. Bei ihrer Beurteilung müssen daher die Überlegungen und Gründe der Natur zurücktreten und jene des Glaubens maßgebend sein. Es ist dies auch ein Zeichen, daß die Natur in die Geheimnisse nicht als formal und ausschlaggebend, sondern nur als Hilfsmittel aufgenommen wird.

man sie *mysteria sec. quid*, ihre Übernatürlichkeit aber *quoad rem quidem, sed solum ex parte subiecti*, wie wir dies später sehen werden.

Wollte man aber weiter gehen und den formalen, selbständigen Eintritt der natürlichen Beweise in die Gegenständlichkeit solcher Geheimnisse behaupten, so dürfte dies zu weit führen. Es würde dies besagen, daß diese Beweise das Geheimnis in seiner Tatsächlichkeit in sich aufhellen, oder wenigstens den Satz kraft des eigenen Seinsgehaltes in den höheren Seinsbereich übertragen. Dies ist aber unmöglich, da sie in dieser Beziehung notwendig auf das sinnenhaft Seiende beschränkt sind und dessen Reichweite nicht überschreiten können. Die so gefaßte *supernaturalitas quoad modum* ist in der Theologie verschiedenartig aufgetreten, wurde aber von seiten der Thomisten stets zurückgewiesen. Diese Auffassung ebnet den Weg zum Semirationalismus. Denn wenn die natürlichen Erkenntnismittel als formaler Bestandteil dieser Geheimnisse angenommen werden, steht nichts mehr im Wege, dies auch auf die *mysteria simpliciter dicta* zu übertragen und deren Beweisbarkeit zu behaupten. Man muß die Notwendigkeit der natürlichen Beweise anerkennen. Ohne dieselben kann der Glaube nicht den Ansprüchen und Proportionen der Vernunft angemessen werden. Auch die Einsicht in sie kann der Reinheit und Göttlichkeit des Glaubens nicht schaden. Nur darf man in ihnen keine *rationes inductivae*, formale Beweiskräfte erblicken.

#### 4. Einfache Erfassung und Urteil bezüglich der Geheimnisse

Zusammenfassend können wir sagen, daß die oben angeführten Sätze entweder einen einfachen, nicht vergegenständlichten Bestand, oder einen genau umschriebenen Gegenstand darstellen können. Bei ihrer *einfachen* Erfassung kann der Verstand sich verschiedenartig verhalten. Er läßt sie als *simplex apprehensio* stehen. Hierzu ist die bloße Kenntnisnahme erfordert, die ohne jede weitere Denktätigkeit und Forschung am Bewußtseinsinhalt vorbeigeht und zu ihm keine Stellung einnimmt. Der Zusammenhang zwischen den äußeren Zeichen, die sie eventuell rechtfertigen könnten, und dem Inhalt wird nicht beachtet. So verkümmert und entbehrt er der Gegenständlichkeit für immer. Dies war die Stellung jener Juden, die die Worte Christi gehört, seine Werke gesehen haben, aber an ihnen völlig verständnislos vorbeigingen. Dies ist übrigens bezeichnend für jeden religiösen Indifferentismus: es wird etwas erfaßt, aber nicht vergegenständlicht.

Bleibt man aber bei der *simplex apprehensio* nicht stehen, sondern versucht man eine *Vergegenständlichung*, so müssen Gründe aufgebracht werden. Innere Erkenntnismittel, die den Sätzen selbst entnommen wären, sind nicht zu finden. Die Analyse des Seins Jesu zeigt für die natürliche Erkenntnis nichts anderes, als die mit den übrigen Menschen gemeinsamen Züge. Auch aus dem Auftreten des Propheten kann man nicht ableiten, daß er die Worte Gottes redet oder daß Gott aus ihm spricht. Es kann also sowohl die Gottessohnschaft Jesu, wie auch die Tatsache der Offenbarung nur aus den begleitenden Umständen erschlossen werden. Aber auch diese vermögen die beiden Tatsachen nicht in sich direkt aufzuzeigen<sup>1</sup>. Nur indirekt kann man an sie heran-

<sup>1</sup> Die Definitionen der Kirche nennen die natürlichen Beweise « Zeichen », *signa*. Es ist kein Grund vorhanden, von der ureigenen Bedeutung dieses Begriffes abzusehen. Das Zeichen gehört zur Darstellungsordnung, ist aber nicht eine Abbildung des Gegenstandes in sich, sondern bloß ein Werkzeug desselben. Thomas schließt die von den Handbüchern eingeführten *signa formalia* von dem Bereich des Zeichens direkt aus (9. Ver. 4 ad 4). Für ihn ist das Zeichen ein Werkzeug bei der Vermittlung der Absichten eines höheren Agens, der *causa principalis*. In seiner Erkenntnis hat dies einen selbständigen Wert und verbindet mit dem Gegenstand kraft einer direkten Abbildung. Als Zeichen stellt es direkt den ontologischen Wahrheitsgehalt jener Materie dar, die die selbständige Ursache zur Mitteilung ihrer Absichten benützt, und nur indirekt führt es zur Darstellung der Gedanken des ordnenden Prinzips. So müssen wir auch die Beweiskraft der natürlichen Erkenntnismittel beurteilen. Sie führen zur Überzeugung, wie gewisse Tatsachen vom Standpunkte der Natur aus beurteilt werden können und müssen: hierin zeigt sich ihre direkte Abbildungskraft. Nach der Absicht des sich offenbarenden Gottes sind sie Werkzeuge, um den Menschegeist zur Kenntnis einer verborgenen, übernatürlichen Gegebenheit zu führen. Jedes Zeichen führt zunächst zur Erkenntnis der Idee des ordnenden Prinzips (der zeichengebenden *causa principalis*) und dann zu jener des bezeichneten Dinges. So ist es auch bei jenen Gegebenheiten, die die Kirche « *certissima signa divinae revelationis* » nennt. Als *motiva materialia* hellen sie natürlich nicht erklärbare Tatsachen auf. Nur wenn sie den Verstand zu den Absichten Gottes, die in diesen Tatsachen ausgedrückt werden, verweisen, werden sie einerseits zu *motiva formalia* umgestaltet, andererseits aber führen sie werkzeuglich zur Erkenntnis solcher Merkmale und Gegenstände, die in ihrer darstellenden Kraft nicht enthalten sind.

Dies ist übrigens etwas ganz Gewöhnliches auf dem Gebiete der menschlichen Erkenntnis. Das gesprochene oder geschriebene Wort ist zweifelsohne ein Zeichen. In sich ist es ein Schall oder eine Figur. Seine materielle Darstellungskraft ist damit erschöpft. Aber es hat einen « Sinn », der von den sprachbildenden Prinzipien abhängt und direkt in ihnen aufleuchtet. Das Wort nach seinem Sinn verweist also an diese führende Idee und ist für sie ein Werkzeug zur Vergegenwärtigung eines Gegenstandes. Wer den Sinn des Wortes nicht kennt, versucht umsonst zur Kenntnis des bezeichneten Gegenstandes zu gelangen. So verhält es sich auch mit den natürlichen Beweisen, die *signa certissima revelationis Divinae* sind. Kennen wir ihren « Sinn » nicht, so bleiben wir bei den Gegenständen, die sie bezeichnen sollen, verständnislos stehen. Den Sinn derselben kann nur die

treten — per reductionem ad absurdum. Diese aber leuchtet selten in einer zwingenden Form auf. Es gibt Ausflüchte verschiedenster Art und die Antinomie läßt sich in mannigfacher Weise auflösen, so daß die natürliche Erkenntnis den Übertritt von der Natur zur Übernatur nicht vollständig ebnen, geschweige denn bewirken kann. Eine restlose Rechtfertigung dieses Übertrittes und die Einsicht in die Beweiskraft der natürlichen Erkenntnismittel für die formale Tatsächlichkeit fließt aus einer andern Quelle. Wird der Zufluß aus derselben irgendwie verhindert, so geht man zu einer Vergegenständlichung im privativen oder negativen Sinne über. Die erste erzeugt den Unglauben, wie dies bei vielen Zeitgenossen Jesu und der Propheten der Fall war ; die bloß negative Stellungnahme aber erzeugt den Zustand der Erwartung : *audiemus te hac de re iterum*, wie dies manche Zuhörer des hl. Paulus gesagt haben. Nur dem Aeropagiten und seinen Genossen, wie auch den ausgewählten Jüngern Christi leuchtete das höhere Erkenntnislicht auf, in dessen Kraft sie in den Werken und begleitenden Zeichen das Erscheinen der ewigen Wahrheit erblickt haben. Dies hat sie zu Gläubigen gemacht, ja dies war ihr Glaube selbst. (Fortsetzung folgt.)

Zuwendung des Verstandes zur ersten Wahrheit in sich öffnen, die dieselben zur Aufhellung seiner verborgensten Beschlüsse und Geheimnisse hingeordnet hat. In keiner Weise vermag also das geschaffene Erkenntnismittel die übernatürlichen Absichten und Geheimnisse Gottes direkt darzustellen, ja nicht einmal per modum vestigii zur Erkenntnis derselben beizutragen. Nur als Werkzeug kann es bei deren Vergegenständlichung in Betracht kommen und bei der Seinsvollendung des Verstandes mitwirken. Die verschiedenen Formen der Darstellungskraft können wir folgendermaßen skizzieren :

Repraesen- tatio	{	directa	{	immediata	{	per modum imaginis
			mediata			per modum speculi
	{	indirecta	{	per modum vestigii		
				{	per modum signi	

Die *direkte* Darstellung beruht auf der Ähnlichkeit, die bei den Ideen unvermittelt ist ; durch Vermittlung, also durch eine vorhergehende Erkenntnis, geschieht sie aber bei dem Bild (*idem est motus in imaginem et rem*) und bei dem Spiegel, der zunächst nach dem eigenen Inhalt erkannt werden muß, damit er einen Gegenstand vergegenwärtigen könne. Bei der *indirekten* Darstellung genügt nicht eine einfache vorausgehende Erkenntnis, sondern es müssen Kausalzusammenhänge vermittelt werden. So setzt die Erkenntnis aus den Fußstapfen manche andere Kenntnisse voraus, aus welchen auf das Tier geschlossen wird, das vorübergegangen ist. Es sind diese Kenntnisse wirkliche, selbständige Ursachen der *cognitio per modum vestigii*. Bei dem Zeichen ist aber jede vorausgehende Erkenntnis erfolglos, wenn die Idee der zeichenbildenden Ursache nicht aufgehellt wird. Deshalb ist die *repraesentatio per modum signi* die schwächste in der Darstellungsordnung.