Das Wesen des Thomismus [Fortsetzung]

Autor(en): **Manser, G.M.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **7 (1929)**

PDF erstellt am: **31.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762726

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

(Fortsetzung.)

---

d) Der wissenschaftliche Wert der analogen Gotteserkenntnis.

Wir sind da angelangt, wohin wir in unseren Ausführungen über die Analogie unentwegt steuerten und, wie es uns schien, schließlich hinsteuern mußten, zur Frage : vermag die analoge Erkenntnis Gottes uns tatsächlich *wissenschaftliche* Werte zu vermitteln ? Davon hängt offenbar nicht allein der Wert der früher besprochenen Beweise für die Existenz Gottes ab, sondern auch der Wert alles dessen, was wir philosophisch von der Natur, den Attributen, der Tätigkeit Gottes auszusagen pflegen. Welche Tragweite dieselbe Frage für die Sacra Theologia besitzt, mögen andere eingehender erörtern.

Den Sinn dessen, was wir unter « *wissenschaftlichem Werte* » verstehen, brauchen wir nicht genauer zu präzisieren. Jedermann weiß, was wir damit meinen. Die Frage ist einfach die : ermöglicht uns die Analogie *real-sicheres*, d. h. *zwingendes* Wissen von Gott, mit anderen Worten : Erkenntnisse, welche das Resultat einer wahren Beweisführung, einer wirklichen ἀπόδειξις, wie Aristoteles sagen würde, sind. Damit haben wir das vorliegende Problem genau fixiert und begrenzt. Wir brauchen nicht mehr zu sagen, daß wir an sich nur von der *metaphysischen* Analogie, in der allein das Analogon entitativ-innerlich-notwendig in allen Analogata sich vorfindet, reden.

Wir sind uns indessen der *Schwierigkeit* des ganzen Problems wohl bewußt. Sie ist es gerade, die uns zwingt, die Hauptfrage vom wissenschaftlichen Werte der Analogie in zwei Unterfragen zu zerlegen : erstens, hat die metaphysische Analogie *an sich* wissenschaftlichen Wert, und wenn ja, ermöglicht sie uns auch wahre, sichere *Gotteserkenntnis ?* Die verschiedenartige Verkettung der beiden Fragen

leuchtet ein. Ohne die Bejahung der ersteren ist die zweite gegenstandslos, mit der Bejahung derselben sind die Schwierigkeiten der zweiten sicher noch nicht restlos gelöst.

α) Wert der Analogie überhaupt.

Schon die Alten standen den **Schwierigkeiten** und Einwänden, die gegen den wissenschaftlichen Wert der Analogie als solcher vorgebracht werden können und vorgebracht wurden, nicht mit verschlossenen Augen gegenüber. Den sprechendsten Beweis hiefür haben wir bei dem tiefsinnigen *Cajetan.*[1] Auf den ersten Blick frappiert am meisten der Einwand: Die Analogie schließt ihrer inneren Natur nach doch immer nur aus einer *Ähnlichkeit* — similitudo — mehrerer, die aber zugleich absolut verschieden sind. Da jede wahre Demonstration von einer *Identität* mehrerer ausgehen muß und in ihr ihre wurzelhafteste Kraft und Tragfähigkeit besitzt, ist es schwer einzusehen, wie aus der Analogie ein apodiktischer Beweis konstruiert werden könnte. In diesen Gedankengängen lag offenbar auch der Grund, warum der, wie A. Stöckl sagte, mehr subtile als tiefe Duns Skotus erklärte: Würde das Sein nicht univoce, sondern nur analogice von Gott und Kreatur, Substanz und Akzidens ausgesagt, so könnte Gott schlechterdings nicht erkannt werden.[2] Scheinbar tiefer, aber dem vorigen Einwande sicher nicht fremd, ist ein anderer. Man bringt den Analogiebeweis mit der *Fallacia aequivocationis* in Verbindung. Wie in jedem Trugschlusse der Zweideutigkeit, wird auch im Analogieschlusse ein und derselbe Terminus, nämlich das Analogon als Mittelbegriff, aus dem geschlossen wird, in mehrfach verschiedenem Sinne genommen, bald in dem Sinne des einen Analogatum, bald des anderen, und doch ist der Sinn des Analogon in den Analogata ein ganz verschiedener. Man denke nur an das Sein in Substanz und Akzidens oder Gott und Kreatur oder die Weisheit in Gott und Mensch. Somit haben wir in jedem Analogieschluß zum allerwenigsten vier Termini, mit anderen Worten, nicht den gleichen Terminus medius. Daß bei dieser Sachlage der Analogieschluß nicht an dem Kontradiktionsprinzip, dem Prüfstein aller Demonstrationen, nachgeprüft werden kann, leuchtet auch dem Naivsten ein. Das affirmare et negare idem

[1] De nom. anal. c. 10; vergl. dazu *Ramirez*, De anal. pag. 70 ss.
[2] I. Ox. D. 3. q. 3. n. 9.

gilt hier deshalb nicht, weil das, was bejaht wird, nicht dasselbe sein kann, was verneint wird, weil das Dritte nicht in mehreren identisch ist. Damit fällt die ganze Beweiskraft des Analogieschlusses und ist auch jeder Weg irgendwelcher Nachprüfung dieser angeblichen Demonstratio endgültig verrammelt.

Offenbar müssen wir der **Begründung** des wissenschaftlichen Wertes der metaphysischen Analogie unsere ganze Aufmerksamkeit schenken. Wiederholt sei hier eingangs, was wir früher mehr als einmal bemerkten: *das Analogieproblem ist und bleibt unverständlich, wenn es nicht in den Rahmen der Gesamtphilosophie hineingestellt wird.* Von diesem Gedanken geleitet, unterbreiten wir dem Leser, vom Allgemeineren zum weniger Allgemeineren herabschreitend, folgende Erwägungen, die wir, obgleich früher teilweise schon erwähnt, hier noch einmal vor Augen führen müssen, und die wir der Übersicht wegen in ganz bestimmten Punkten formulieren.

Die Grundfrage ist die folgende: gibt es neben und außer der *eindeutigen Identität* — identitas univoca — noch eine zweite Identität, eine *analoge* — identitas proportionalis.

1. Gibt es *nur* eine **eindeutige Identität** — univocatio —, so daß es einen zwingenden Beweis ohne eindeutige Identität des Terminus medius gar nicht gibt, dann wird das Sein und mit ihm alle übrigen Transcendentalia eindeutig, d. h. im gleichen Sinne von allem ausgesagt und werden die ersten Beweisprinzipien in allen Beweisen im gleichen Sinne genommen. Dann, und an dieser Klippe käme auch ein Duns Skotus nicht vorbei, gibt es nur *ein Sein*, nur eine *Erkenntnis*, gibt es weltanschaulich *keine Vielheit der Dinge*, folglich auch *keine Univocatio* im Sinne von klassenmäßig verschiedenen Dingen, folglich überhaupt kein menschliches Wissen, das absolut eine Mehrheit von Dingen und von Erkennendem und Erkennbarem usw. verlangt. Der *Monismus* wäre die unabwendbare Folge einer solchen Einstellung. Und doch ist die Vielheit der Dinge eine Tatsache, die niemand leugnet, ohne sich selbst zu leugnen. Auch hier spitzt sich wieder alles auf *Akt* und *Potenz* zu!

2. Es *muß* somit, gestützt auf die tatsächlichen Verhältnisse der Weltdinge, neben und wegen der eindeutigen Identität noch eine zweite, eine *analoge*, eine **proportionelle Identität** geben. Sie muß zugestanden werden auf *mathematischem* Gebiete, wo ihre Beweiskraft nicht abgelehnt werden kann. Sie ist auch da auf *ontologischem* Gebiete. In nichts ist der wissenschaftliche Beweiszwang tiefer ver-

wurzelt als in der *Notwendigkeit* — necessitas — der respektiven Begriffsinhalte. Nun ist aber das *Sein* als solches allen Dingen so absolut *innerlich*, daß sie ohne dasselbe nicht wären. Anderseits ist das Sein, und das stützt sich auf die tatsächliche Vielheit der Dinge, in den vielen Dingen nach verschiedenem Ausmaße, also nach verschiedenen bestimmten Verhältnissen — Proportionen —, wie die Quantität in mathematicis. Hieraus ergibt sich wie von selbst die *identitas proportionis*. Und daraus ergibt sich auch, daß nicht allein die transzendentalen Begriffe, sondern auch die in ihnen verankerten *Prinzipien* analogen Sinn haben, so daß das Kontradiktionsprinzip ebensogut Prüfstein des eindeutigen als auch des analogen Schlusses zu sein vermag.

3. Die *Hauptschwierigkeit* für die Analogieeinheit liegt nach der Meinung ihrer Gegner offenbar in der **Verschiedenheit** der Analogata. *Verschiedenheit* und zugleich *Identität !* Und gewisse richtig gemeinte, aber weniger glücklich gefaßte Definitionen, wie z. B. die Analogie « ist eine unähnliche Ähnlichkeit und eine ähnliche Unähnlichkeit » [1], haben die Gegner noch kopfscheuer gemacht. In Wirklichkeit liegt ein beträchtliches Stück täuschenden Scheines auch in diesem Einwande. Warum lehnt man in der Mathematik die Verhältnisidentität trotz der absolut verschiedenen Zahlengrößen nicht ab ? Auch in der ontologischen Analogie sind nicht die Analogata *unter sich* identisch, so wenig als wie 2 und 4 und 3 und 6, sondern im *Analogon*, insofern in ihm die unter sich ganz verschiedenen Analogata in einer bestimmten Seinsbeziehung übereinkommen. Dabei wird der Verschiedenheit selbst in der Einheit noch Rechnung getragen durch die Proportionalität, genau wie in der Mathematik. Die Naturwirkungen sind gewiß je nach ihrem Sein und der Art, wie sie gewirkt werden, sehr verschieden. Aber alle sind *gewirkt*, sonst wären sie überhaupt keine Wirkungen. Wie sollen « Vielheit » und « Identität » unter real verschiedenen Blickpunkten einander widersprechen ? Wird nicht auch das Univocum, wie z. B. der Gattungsbegriff von den Arten, die Art von den Individuen, von ganz verschiedenen Univocata ausgesagt ? Warum schließt hier die Identität, die sogar eine absolute ist, die Verschiedenheit nicht aus ? Die tasächliche Vielheit der Weltdinge vorausgesetzt, müssen in unserer Erkenntnis Identität und Verschiedenheit nebeneinander bestehen. Sonst gibt es überhaupt keine Wissenschaft !

[1] Vgl. *Feckes*, Die Analogie in unserem Gotteserkennen, S. 162.

4. Damit haben wir der Beantwortung der früher erwähnten **Difficultates,** die gegen die Analogie vorgebracht werden, schon vielfach vorgegriffen. Der Lösungsschlüssel liegt in dem *Analogon* als *Proportionsidentität* der verschiedenen Analogata. Eine solche Identität gibt es und muß es geben neben und außer und wegen der Identitas univoca mehrerer. Ist dem so, dann wurzelt der metaphysische Analogiebeweis nicht in einem Terminus medius, der als Analogon eine bloße *Ähnlichkeit* — similitudo — besagt, sondern in einer proportionellen oder beziehungsweisen *Identität,* in einem « *unum aliquid idem* »[1], oder, wie Aristoteles und Thomas sagen, in einem: « ἕν τι καὶ κοινόν. »[2] Durch diese Identität im Analogon werden die in sich verschiedenen Analogata unter einem gewissen Gesichtspunkte untereinander *ähnlich.* Weiter! Nur wer das Analogon mit den Analogata verwechselt, resp. die Identität mit der Verschiedenheit, d. h. das Analogon nicht formell nimmt, insofern die Analogata proportionell in ihm übereinkommen, sondern es so nimmt, wie es verschieden in diesem Analogatum ist und dann wieder verschieden in jenem Analogatum, hat in der Analogie vier und mehr Termini, mit anderen Worten: ein sophisma aequivocationis. Daher Cajetan's berechtigte Warnung, daß die Analogata nicht nach ihren « *unterschiedlichen, trennenden* » Gesichtspunkten — disjunctim —, sondern nach dem *einen, einigenden* Blickpunkte genommen werden.[3] Mit wenigen, aber schürfenden Federstrichen hat er diesen wichtigen Punkt in folgenden Worten zusammengefaßt: « Rationes entis analogi ... possunt dupliciter accipi. Uno modo secundum se, inquantum ab invicem distinguuntur et ea, quae conveniunt eis ut sic, seu ex hoc. Alio modo inquantum *eadem* sunt proportionaliter. Primo modo acceptae vitium aequivocationis inducerent, si quis eis uteretur ut patet. Secundo autem modo eis utendo, peccatum nullum incurritur; eo quod quidquid convenit uni, convenit etiam alteri proportionaliter et quidquid negatur de una, negatur proportionaliter de alia. »[4]

Vermutlich möchte der Leser auch noch wissen, welche Stellung **Aristoteles,** der Schöpfer der ersten und tiefsinnigsten wissenschaftlichen Demonstrationstheorie, zu unserem Probleme eingenommen habe. Hat er sich bewußt, direkt oder wenigstens indirekt, über den

[1] *Thomas,* in IV. Met. lect. 1.
[2] *Arist.* X. Met. 3. (II. 588. 27); ib. III. Met. 2; *Thomas,* in XI. Met. lect. 3.
[3] De nom. anal. c. 10.
[4] Ib.

wissenschaftlichen Wert unserer Analogie geäußert, oder ihn zweifellos vorausgesetzt? Wir erinnern vorerst nochmals, was wir früher über seine Auffassung der Metaphysik oder πρώτη φιλοσοφία erwähnten. Da diese das Sein als Sein zum Gegenstande hat [1], und auf den Seinsbegriff schließlich alles wahre Wissen zurückläuft und letztinstanzlich zurückgeführt werden muß [2], der Seinsbegriff aber mit den übrigen Transcendentalia und den in ihnen verwurzelten ersten Prinzipien nur *analoge* Bedeutung hat [3], unterliegt es keinem Zweifel, daß für ihn analoge Erkenntnisse die erste und sicherste Voraussetzung sichersten Wissens sein mußten. Wie hätte er sonst die Metaphysik als die tiefste und *sicherste* Wissenschaft bezeichnen können. [4] In der Metaphysik setzte der Stagirite also die Sicherheit der Analogie voraus, sogar als Grundlage alles demonstrativen Wissens. Aber eminent wichtiger noch ist es, was er in den *Analytica posteriora*, also in dem Werke, in welchem er ex professo über den *apodiktischen* Beweis handelt, über die Analogie sagt und sein großer Schüler, Thomas von Aquin, später getreulich wiederholt. Vorsichtig lehnt er die *metaphorische* Analogie für die Beweisführung, überhaupt für jede Diskussion, ab. [5] Er kennt aber eine Beweisführung, in der mehrere in einem Dritten als terminus medius *proportionell* als in einem « τί ἐστι » identisch sind [6], in welchem Dritten « Wassein » mehrere gleichsam *dieselbe Natur haben* [7], und diesen proportionellen quidditativen Mittelbegriff anerkennt er ausdrücklich als Medium demonstrationis. [8] Wir haben somit bei Aristoteles die *direkte* und *bewußte* Anerkennung des apodiktischen Wertes unserer Analogie, was leider infolge eines Mißverständnisses mehreren verdienstvollen modernen Aristoteleserklärern entgangen ist. [9]

[1] V. Met. 1. (II. 535. 20).

[2] X. Met. c. 3.

[3] III. Met. c. 2. (II. 500, 14; 43; 502. 40).

[4] III. Met. c. 3.

[5] II. Anal. post. c. 12 (I. 167. 23). Dass. bei *Thomas*, in II. Anal. post. lect. 16.

[6] « Τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν τὰ αὐτὰ καὶ τὸ μέσον ἕξει κατ' ἀναλογίαν. » II Anal. c. 14 (169. 24).

[7] « ἔστι δ' ἑπόμενα καὶ τούτοις ὥσπερ μιᾶς τινὸς φύσεως τῆς τοιαύτης οὔσης. » Ib. c. 13 (I. 167. 50). Dass. bei *Thomas*, ib. lect. 17.

[8] Ib. (167. 48). Bei *Thomas*, ib.

[9] Sowohl Friedrich *Überweg* als auch *Trendelenburg* und Heinrich *Maier* kennen bei Aristoteles nur die dialektische Analogie, der sie mit Recht nur *Wahrscheinlichkeitswert* zuschreiben, weil sie nur Ähnlichkeit zur Voraussetzung hat. Vgl. Überweg: *System der Logik*, S. 438-440; Trendelenburg: *Elem. log. Arist.*,

Auch hier in dieser Frage vom apodiktischen Werte der metaphysischen Analogie an sich gibt es nur ein « aut » — « aut ». Entweder sie anerkennen, oder auf stringentes menschliches Wissen überhaupt verzichten !

β) Der Wert der Analogie für die Gotteserkenntnis.

Unsere Gotteserkenntnis teilt das Los unserer natürlichen Erkenntnis überhaupt. Ihre Quelle liegt in der Sinneswelt : « naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. »[1] Von der Sinneswelt als nachgewiesener Wirkung vollzieht sich der Aufstieg zu Gott als Ursache : « Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui. »[2] All unsere natürliche Gotteserkenntnis ist somit *kausal.* Das ist ihre Schwäche und Stärke. Dieser kausale Charakter gibt ihr ihre *Mittelstellung* zwischen Univocatio und Aequivocatio. Allwo Thomas seine Gründe gegen beide ins Feld führt, und sie sind besonders zahlreich in der Contra Gentes, laufen sie ihm auf den einen Hauptgrund zurück : Gott ist die erste Ursache der Welt. Die *Aequivocatio* als bloße Namenseinheit bei absoluter Dingverschiedenheit ist deshalb auf Gott und Welt unanwendbar, weil die sichtbaren Dinge Wirkungen Gottes, also ihm ähnlich sind, weshalb wir ihn, von der Wirkung auf die Ursache schließend, zu erkennen vermögen.[3] Und wieder ist unser Wissen von Gott kein eindeutiges — *univocatio* —, weil die vielfältig verschiedenen, klassenmäßig begrenzten Weltdinge unmöglich die Ursache erschöpfende Wirkungen sein können.[4] Die Analogie ist die einzige Brücke, auf der wir von der Welt zu Gott emporzusteigen vermögen. Mit anderen Worten : unsere Gotteserkenntnis ist nur *analog !*

Um so wichtiger ist die Frage : welchen Wert hat die Analogie für unsere Gotteserkenntnis ? Kommt ihr *wissenschaftlicher* Charakter zu ? Ein Riesenproblem in der Geschichte des menschlichen Grübelns

§ 38 ; Heinrich Maier : *Die Syllogistik des Aristoteles*, Th. II. Hälfte 1, S. 443-451. Dabei bekennt Überweg, Aristoteles hätte die dialektische Analogie von unserer metaphysischen Analogie, d. h. der *proportio* unterschieden. In Wirklichkeit ist der Begriff « Analogie » bei Aristoteles viel weiter und umfaßt eine *quidditative* proportio und eine akzidentelle proportio.

[1] I. 12. 12.

[2] Ib. ad 2 ; I. 84. 7 ad 3.

[3] I. C. G. 33 ; S. Th. I. 12. 12 ; I. 13. 5 ; Pot. 7. 7 ; Verit. II. 11.

[4] I. C. G. 32 ; S. Th. I. 13. 5 ; Pot. ib. ; Verit. ib.

und Forschens! Wir stehen hier an der Grenze zweier Welten, an der Schranke, die Zeitlich-Ewiges, Endlich-Unendliches trennt, an jenem Ufer, wo der kühnste Menschengeist, weil selbst begrenzt, nur zagend nach dem fremden Lande des Unbegrenzten ausspäht. Auch wer der Analogie *an sich* wissenschaftlichen Wert zubilligt, hat diese Frage noch nicht geklärt, sagten wir vorhin. Und es ist wahr. Neue *besondere* Schwierigkeiten müssen hier gelöst werden. Und diese geheimnisvollen Schwierigkeiten betreffen ebensogut die Erkenntnis der *Existenz Gottes* als die seiner *Natur und Attribute.*

Analogie und Dasein Gottes.

Von und über die analoge Kenntnis der göttlichen Natur und den Attributen ist oft die Rede. Die *Existenz Gottes* tritt auffallend zurück. Und doch liegt die erste Schwierigkeit hier, von deren Klärung sogar alle weiteren bedingt sind. Hier wird die erste Brücke zwischen den beiden Welten geschlagen. Der Aufstieg von der gebrechlichen Sinneswelt zum Dasein des ewigen Geistes ist ebenso analog wie das weitere. Alle Gottesbeweise ruhen auf der Analogie. Versagt sie hier, dann versagt sie überhaupt. Die Schwierigkeit trifft scheinbar das Kausalprinzip selbst, denn auch zwischen der Wirkung und der Ursache muß irgend eine *Proportion,* ein bestimmtes Verhältnis sein, soll der Schluß von der ersteren zur letzteren gestattet sein. Wie ist das möglich zwischen den sichtbaren Wirkungen und Gott, dem Endlichen und Unendlichen, dem Gewordenen und Ungewordenen, dem «ab alio» und dem «a se», dem Potenziellen und absolut Aktuellen? Wie oft dem Aquinaten diese Schwierigkeit vor dem Geiste schwebte, zeigen seine Schriften.[1] In der folgenden Objectio, die er sich selber machte, tritt die Schwierigkeit in frappierender Schärfe an den Tag: «Si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus: sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus et effectus finiti; finiti autem ad infinitum *non est proportio;* cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur, quod Deum esse non possit demonstrari.»[2] Selbst wenn man die *Unendlichkeit* Gottes, die streng genommen auch nach Thomas noch nicht in das Gebiet der Gottesbeweise gehört, trotzdem sie anderseits in dem «ens a se» schon mitbegründet ist, noch beiseite läßt, so liegt

[1] Vgl. S. Th. I. q. 2. a. 2 ad 3; I. 12. 1 ad 4; Verit. 2. 11 ad 4; 23. 7 ad 9.
[2] I. q. 2. a. 2 ad 3.

zwischen einem *ersten*, unbeweglichen, alles hervorbringenden, absolut aktuellen Ens a se und der sichtbaren Welt eine so enorme Kluft, daß man auf den ersten Blick erstaunt und fast zitternd frägt : wo liegt da ein Bindeglied, eine gangbare Brücke zwischen beiden, ich will sagen, wo liegt das Analogon, in welchem beide trotz der gewaltigen Kluft übereinkommen ? Und wenn es ein solches Analogon wirklich gibt, welche Analogie liegt den Gottesbeweisen zugrunde, die Attributio oder Proportionalität ? War die Stellung des Aquinaten hierin, wie manche behauptet haben, eine wankende ? Das sind drei Fragen, die hier der Erörterung würdig sind.

Das Bindeglied, die Brücke, das **Analogon** zwischen Gott als ens a se und der Welt, besteht tatsächlich, allerdings in etwas *verschleierter* Gestalt. Das wollen wir gleich genauer erklären. Heben wir zuerst nochmals hervor, daß der ganze Beweisaufbau für die Existenz Gottes auf transzendentalen Analogien ruht. Fügen wir weiter bei, daß alle Gottesbeweise schließlich von *Gewordenem*, von *Wirkungen*, effectus, potenziellem Sein, ausgehen. Erinnern wir nebenbei, daß die « Wirkung », die in den Kategorien eindeutigen Sinn haben kann, hier bereits analoge-transzendentale Bedeutung hat, insofern unermeßlich verschiedene Wirkungen proportionell *das wesenhaft* gemein haben, daß sie *gewirkt* wurden, ansonst wären sie gar keine Wirkungen. Weiter ! Wenn alle Gottesbeweise von Wirkungen ausgehen, d. h. durch das Gewordene ein erstes Ungewordenes, also das « ens a se » zu erweisen suchen, dann ergibt sich von selbst, daß die Wirkung — effectus — für alle Gottesbeweise das *medium demonstrationis* ist, wie Thomas in beiden Summen ausdrücklich bemerkt.[1] Aber der Aufstieg von diesen armselig gewordenen Dingen zu einem *Ungewordenen*, einem ens a se ! Hic Rhodus ! Daß die Wirkung kleiner sein kann, sogar muß, als ihre Ursache, wissen wir gut. Aber hier haben wir den Sprung vom Gewordenen zum Ungewordenen, von *einer* Welt zu einer ganz anderen. Gibt es hier überhaupt einen *Berührungspunkt*, irgend eine *Proportion*, etwas, in dem beide Welten übereinkommen ? Wir sagen zwar, und das gilt für alle fünf Gottesbeweise : die Wirkung ist etwas Potenzielles, das aus seinem Wesen eine Ursache und zuletzt eine *erste*, nicht mehr potenzielle, also nur aktuelle Ursache verlangt. Und das ist so wahr, daß selbst Kant in seiner IV. Antinomie diesem Gedankengange folgte. Aber das überbrückt die Kluft nicht, scheint

[1] I. q. 2. a. 2 ad 2 ; I. C. G. 12.

sie vielmehr ins richtige Licht zu stellen. Was ist gegensätzlicher als « ab alio » und « a se » ? Aber gerade hier liegt eine *Verschleierung :* Nicht das « *bloß Potenzielle* » verlangt ein anderes als Ursache, sondern nur das *existierende* potenzielle Sein. — Das ist — nebenbei bemerkt — eine Warnung für jene, die im Gegensatz zu Thomas, der bei allen Gottesbeweisen von Tatsächlich-aktuellem ausgeht, aus bloß Realpotenziellem Gottesbeweise zu konstruieren suchen. — Nur, so sagten wir, das potenzielle Sein, das *existiert,* verlangt seinem Wesen nach ein anderes als *Ursache* und zuletzt die *Existenz* einer ersten Ursache. Tatsächlich ist jede Wirkung — effectus — ein *existierendes potenzielles* Sein, involviert also den höheren, transzendentalen *Existenzbegriff* und, gestützt auf den *Wesensbegriff* der Wirkung — wieder ein höheres Transzendentale — schlägt er die Brücke zwischen den beiden Welten. In der *Existenz* kommen proportionell das « ens ab alio » und « ens a se », das necessarium und contingens, das immobile und mobile usw. überein, und wir drücken das proportionale Verhältnis wohl richtig aus in der folgenden Formel : *wie das potenzielle Sein aus seinem Wesen die Existenz nur von einem anderen besitzt, so hat das erste aktuelle Sein seine Existenz aus seinem Wesen nur von sich.* Überall ist hier aber die Rede vom « Sein », dem höchsten transzendentalen Begriffe, in dem proportionell wieder alle anderen hier angewandten Begriffe : « potenziell », « aktuell », « Wesenheit » und « Existenz » identisch sind ; denn hätten sie nicht « Sein », so wären sie nicht.

Nur im Lichte dieser tranzendentalen Reduktion des Kausalprinzips können die Gottesbeweise richtig geklärt und gewertet werden !

Damit ist uns die Beantwortung der zweiten Frage : welche **Analogieart** liegt den Gottesbeweisen zugrunde, außerordentlich erleichtert. Alles vorige weist auf die Analogia *Proportionalitatis* hin. Im Gegensatze zur Attributio, die, wie wir sahen, nur eine *einfache Proportion* ist und als solche die Analogata, weil sie sich nur auf *individuell-empirischem* Gebiete bewegt, *rein äußerlich* durch eine denominatio extrinseca verbindet und folgerichtig als solche *nie zwingenden* Wert haben kann, beginnen die Gottesbeweise zwar mit einer tatsächlichen Wirkung, erfassen aber diese Wirkung in ihrer *analogen, transzendentalen Wesenheit,* die notwendig, weil wesenhaft, die Existenz einer Ursache und zuletzt die Existenz einer ersten Ursache verlangt. Der ganze Aufbau ist hier *quidditativ-tranzendental.* Weil das « Gewordensein » allen Wirkungen und das « Dasein » allem Existierenden innerlich-notwendig ist, findet sich hier das Analogon

formell in allen Analogata, nicht wie in der Attributio nur in *einem*. Weil die Proportionalitas als Verhältnisidentität *zweier Verhältnisse* den Maßstab des Seins in den beiden Verhältnisgliedern unbegrenzt läßt, ermöglicht sie, die *Kluft* zwischen « ens a se » und « ens ab alio » zu wahren und zu überbrücken. Genau das Gegenteil wäre der Fall, wenn die Gottesbeweise auf der Attributio beruhten. Weil die letztere als solche eine *einfache Proportion* ist, drückt sie unter den Analogata eine *begrenzte* und *meßbare Distanz* aus und kann daher, wie der Aquinate in verschiedensten Werken betont, auf Gott und Kreatur nicht Anwendung finden. [1] Der Versuch, auf bloße Attribution hin die Existenz Gottes zu beweisen, wird immer scheitern. [2] Selbst Le Rohellec, der sonst der Attribution stark das Wort geredet hat, gibt zu, daß bei den Gottesbeweisen die Proportionalitas die Hauptrolle spiele [3], da ja die Gottesbeweise erst den Nachweis liefern, und zwar eben auf Grund der Proportionalität, daß Gott als erste Wirkursache der terminus principalis ist, dem alle gewordenen Dinge als analogata minora *effektiv* zuerteilt werden müssen. Liegt darin für die Attributio als Beweisart nicht eine gewisse Ironie, daß wir jene Attributio in Gott nur durch Proportionalität wissenschaftlich nachweisen können ? Und wer dazu noch bedenkt, daß alle weiteren Schlüsse über Gottes Natur und Attribute auf dem proportionaliter bewiesenen ens a se wissenschaftlich ruhen, weiß den Wert der Proportionalität in der Gotteslehre richtig einzuschätzen. Mehr als irgendwo muß man in dieser Frage zwei Dinge gut unterscheiden : *Seinsordnung* und *Beweisordnung*. Causaliter oder besser effective hängt alles Gewordene von der ersten Ursache als terminus principalis ab. Das ist die berühmte Attributio in Gott. Aber der *Beweis* dafür ruht auf der *quidditativ-transzendentalen* Ordnung, der causa *formalis inhaerens*, der Unterlage der Analogia *proportionalitatis*. Kraft dieser Ordnung haben die gleichen Geschöpfe, welche existenziell ganz von Gott abhangen, essentialiter ihr eigenes Sein, Wahrsein und Gutsein, das proportionaliter innerlich-notwendig in Gott und Kreatur identisch ist [4], und auf dieser Identität ruht jedes beweisende Gotteswissen, auch bezüglich der *Existenz* Gottes.

[1] Verit. 2. 11 ; ad 2, ad 4, ad 6 ; ib. 3. ad 4 ; 23. 7 ad 9 ; I. Sent. D. 34. q. 3. a. 1 ad 2 ; Pot. 7. 7 ; I. C. G. 34.

[2] Vgl. *Feckes*, Die Analog. in unserem Gotteserkennen, op. c. S. 174-75.

[3] Cognitio nostra analog. de Deo. Div. Thom. Plac. XXX. N. 2 (1927), p. 305-6.

[4] I. 13. 6 ; I. 6. 4 ; Verit. 21. 4 ad 4 ; Pot. 9. 7 ad 9.

Aus der *Verbindung* jener Attributio mit der Wesensordnung, respektiv der Proportionalitätsordnung erhält die Attributio in Gott ihre *Beweisbarkeit,* Transzendentalität, erhält sie Eigenschaften, die der Attributio an sich als solcher gar nicht zukommen, weil sie an sich immer *empirisch-kategorial ist.* So ist die Attributio in Gott ein besonderer « Attributionsfall », verschieden von der Attribution an sich. Alles das wollten die Scholastiker ausdrücken mit dem Satze : *daß die Proportionalität in der Gotteslehre eine virtuelle Attributio enthalte.*

Cajetan's Ansicht, daß nur die Proportionalität zwingende Gotteserkenntnis vermittelt, scheint mir unwiderlegbar. Nur sie ruht auf *metaphysisch-transzendentaler* Grundlage. Die Attributio als solche ist *empirisch-kategorial.*

Über die Stellung des **Aquinaten** zur behandelten Frage sind einige Worte deshalb am Platze, weil diese Stellung vielfach verschieden beurteilt wurde. Thomas soll den Wert der Attributio und Proportionalitas in seinen *verschiedenen Werken* verschieden eingeschätzt haben.[1] So soll er in den Quaestiones disputatae de *Veritate* den Wert der Proportionalitas ebenso ausschließlich betont haben — für die Gotteslehre — als er in den beiden *Summae* der Attributio einseitig das Wort redete. Manche haben die Proportionalität in den letzteren beiden Werken überhaupt nicht gefunden. Wie steht es in Wirklichkeit ?

Selbstverständlich dürfen wir uns bei Beantwortung dieser Frage nicht zu stark in Details verlieren. Beginnen wir mit einer allgemeineren Bemerkung. Thomas wie Aristoteles, und ich denke, das ist bei allen größeren Schriftstellern der Fall, entwickeln in dem einen Werke mehr die *Theorie* eines Problems als im anderen, die sie dann im anderen, zeitlich folgenden Opus voraussetzend, nur kurz berühren, während daselbst die Anwendung derselben um so stärker hervortritt. Weiter richtet sich die Kürze oder Länge der Abhandlung über eine Frage nach denen, *für die sie bestimmt* ist und selbstverständlich auch nach der *Wichtigkeit,* welche eine Frage, entweder an sich oder durch die obwaltenden Umstände, haben könnte. Das führt uns zu unseren speziellen Erörterungen.

Schon in seinem ältesten größeren Werke, den *Sentenzen,* verfaßt in der Zeit von 1253–55, unterscheidet Thomas die Attributio und Proportionalitas klar und scharf —, in der ersteren ist das Analogon nur in *einem* Analogatum entitativ, in der anderen in allen Analogata. Nur

[1] Vgl. *Feckes,* l. c. 174 und 176 ; *Le Rohellec,* l. c. p. 303 ss.

die letztere, der er den Namen « Proportionalitas » ausdrücklich gibt, ist auf die Gotteslehre anwendbar. [1] In den Quaestiones disputatae de *Veritate*, deren Abfassungszeit in die Jahre 1256–59 fällt, entwickelt er am ausführlichsten die *ganze Theorie* über Aequivocatio, Univocatio und *Analogie*. Der Anlage dieser vielleicht tiefsten, für Reife bestimmten Abhandlung entsprechend, hebt er hier alle Arten und Unterarten der Analogie hervor und lehnt für die Gotteslehre alle ab, außer der Proportionalitas propria, mit der in der Gotteslehre allerdings eine gewisse Attributio, von der wir oben gesprochen, verbunden ist. [2] Wesentlich den gleichen Standpunkt vertritt er in den Quaestiones disputatae de *Potentia*. [3] In den *aristotelischen Kommentaren* fällt er im allgemeinen, da es sich nur um die Lehre des Stagiriten handelt, keine Werturteile, außer in den früher besprochenen Analytica posteriora. Nur im Ethikkommentar bevorzugt er offen die Analogie secundum formam inhaerentem, also die Proportionalitas. [4] In der philosophisch spekulativsten Summa *Contra Gentes*, verfaßt zirka 1259 bis 1264, ist sein Standpunkt kurz und klar gezeichnet. Er stellt die Analogie, in der das Analogon innerlich in mehreren ist, der Attributio gegenüber und lehnt die letztere für die Gotteslehre ab. [5] In seiner *Summa theologica* (1265–1274), die bekanntlich für Studierende berechnet war, haben wir weder irgend eine zusammenhängende *Analogietheorie* noch ein *Werturteil* über die Analogiearten. [6] Offenbar setzt er beides, wenigstens für den Dozenten, aus früherem voraus und wollte vielleicht die Studierenden nicht zu stark belasten. Nachdem er zuerst kurz erklärt hat, in welchem Sinne Gott *metaphorische* Attribute zuerteilt werden, verwahrt er sich vor allem gegen jene, die sich in der Gotteslehre mit einer bloßen *kausalen* denominatio begnügen. Gott ist nicht bloß die *effektive Ursache* aller Dinge, sondern die absoluten Dingvollkommenheiten als solche sind auch formell — *essentialiter* — eminenter in Gott. [7] Das ist, summarisch zusammengefaßt, die gleiche Lehre, die wir überall in den anderen Werken vorfanden, und die wir im folgenden noch genauer erklären werden. [8] In diesem Sinne hat

[1] I. Sent. D. 19. q. 5. a. 2 ad 1 ; ib. D. 34. q. 3. a. 1 ad 2. Hier und in den folgenden Werturteilen faßt Thomas selbstverständlich nur den eigentlich *wissenschaftlichen* Wert ins Auge.

[2] Verit. 2. 11 ; 2. 3 ad 4 ; 21. 4 ad 4.

[3] Pot. 7. 7 ; 9. 7 ad 9.

[4] I. Eth. lect. 7.

[5] I. C. G. 34.

[6] I. 13. 5 und 6.

[7] I. 13. 6.

[8] Etwas verwirrend ist, was er I. 13. 5 sagt, wo er zwei Arten von Attributionen unterscheidet : « Quod quidem (secundum analogiam) dupliciter contingit

der Aquinate seine Analogielehre in der theologischen Summa, sich stets konsequent bleibend, auch angewandt. [1]

Unseres Erachtens hat also der hl. Thomas in seinen verschiedenen Werken wesentlich dieselbe Analogielehre vorgetragen, ausführlicher oder kürzer, mehr theoretisch oder vorzüglich praktisch, mit oder ohne Werturteil, je nach dem, was er aus früheren Werken voraussetzte oder für bestimmte Leser für gut fand.

Analogie und Natur Gottes.

« Natur Gottes », das nehmen wir hier im weiteren Sinne. Wir stellen hier mit anderen Worten die Frage : Vermögen wir mit unserer natürlichen Vernunft das *innere göttliche Prinzip irgendwie positiv-real* zu bestimmen, und, wenn « ja », *etwas* von seinem unaussprechlichen *Wassein* zu erfassen. Eigentlich sind im soeben aufgeworfenen Probleme zwei Fragen gestellt : Ist Gott, philosophisch nachweisbar, in sich wirklich *Sein* ; wir wollen sagen, das absolute Sein, die absolute Wahrheit, die unendliche Gutheit, und, wenn « ja », vermag die bloße Vernunft von diesem unendlichen *Wassein* Gottes, wenigstens etwas, zu erfassen ?

Nur jene Leser verstehen unsere Doppelfrage, die sich an *Plotins* System erinnern und die Verwirrung, welche dasselbe in gewisse Köpfe des Frühmittelalters hineingetragen, kennen. Wer mit Plotin die Existenz Gottes zwar annimmt, aber ihn als die *absolut unbestimmte* πρώτη δύνάμις, die überhaupt *noch kein Sein* ist, aber nur Ursache des Seins, betrachtet, braucht unsere zweite Frage gar nicht zu stellen ; denn wenn Gott in sich etwas absolut *Unbestimmtes* und Unbestimmbares ist, kann auch nichts Bestimmtes von ihm erkannt werden. Da

in nominibus : vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina ... cuius hoc quidem signum est, illud vero *causa ;* vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali inquantum medicina est *causa* sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur *de Deo et creaturis* analogice. ... Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis ». Wollte er hier die Kausalattributio, wie sie aus den *Gottesbeweisen* hervorgeht, von der rein *empirischen Kausalität*, wie sie in der Attributio an sich liegt, unterscheiden ? Das wäre eine ausdrückliche Bestätigung dessen, was wir oben über die Attributio virtualis gesagt haben.

[1] Man vergleiche dazu, was er I. q. 4 lehrt und besonders, was er I. 6. 4 sagt : « Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina sicut primo principio *exemplari effectivo* et *finali* totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi *inhaerente*, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. »

ist dann *die Verneinung der einzige Weg und das einzige Resultat der Gottesforschung*. Wer aber die erstere Frage bejaht, muß die zweite Frage doch noch stellen und lösen, und er kann sie richtig und falsch lösen.

Von einer « Verwirrung » im Frühmittelalter sprachen wir. Darauf haben wir schon früher hingewiesen. Nicht bloß unsere späteren Agnostiker und Modernisten wandelten neuplatonische Pfade. Schon in der Frühscholastik stand bekanntlich Skotus Eriugena im Banne Plotins. Wie wenig der sog. *Areopagite Dionysius* diesem gleichen Einflusse sich zu entziehen vermochte, ist bekannt. « Die endlosen Verneinungen alles Realen », sagte schon vor fast 60 Jahren der gelehrte St. Galler Bischof *Greith* von ihm, « mit denen er den Begriff Gottes bestimmen will, führen ihn zu einer begriffslosen Unbestimmtheit des göttlichen Wesens. »[1] Seinem Einflusse, dem teilweise der große Dominikanermystiker *Eckhart* erlegen, hatte sich Thomas von Aquin *zu erwehren*.

Wie unbehaglich ihm das öfters sein mochte, glaubt man zuweilen aus seinen Auseinandersetzungen mit dem Pseudo-Dionysius herauszufühlen. Begreiflich ! Vor ihm stand der angebliche « Apostelschüler », den alle, auch er selbst, und vor allem sein Lehrer, Albert der Große, hoch verehrten. Gelegentlich zeigt er aber doch, daß er ihn durchschaute, so, wenn er, eine seiner Ansichten ablehnend, bemerkt : « Dionysius, qui in pluribus fuit sectator sententiae *platonicae*. »[2] Vielleicht trägt die außerordentlich milde, nachsichtige Behandlung des Pseudo-Dionysius die Schuld daran, daß nachträglich namhafte Thomisten den Aquinaten in unserer Frage zu « dionysisch » interpretierten. Ich denke hier beispielsweise an den verdienten *Sertillanges* O. P.[3] Seine stark « schillernde » Darstellung des Thomismus läßt allerdings vielfach verschiedene Erklärungen zu. Sehr mit Recht betont er immer und immer wieder, bei Thomas gebe es kein *definierendes* Gotteswissen weder von seinem Sein, noch seiner Gutheit und Weisheit, noch von ihm als Causa. Das ist klar. Weil Gott in keine Kategorie gehört, steht er über jeder *Univocatio* und kann daher nur *analog* erkannt werden. Aber wie steht es mit dieser analogen Gotteserkenntnis bei Sertillanges ? Ist sie wirklich thomistisch ? So in den folgenden

[1] Die deutsche Mystik im Prediger-Orden. Herder 1861, S. 26.

[2] De Malo, q. 16. a. 1 ad 3.

[3] Vgl. « S. Thomas d'Aquin ». Paris 1910. Tome I. p. 178-190. Das Werk ist 1928 in einer deutschen Übersetzung bei Jakob Hegner in Hellerau : *Der heilige Thomas von Aquin*, erschienen. Über unsere Frage vgl. das. S. 239-253.

Darlegungen : Nur die *Existenz Gottes* als Ursache oder Prinzip der Dinge ist der Vernunft zugänglich und daher der einzige Gegenstand der metaphysischen Gotteslehre.[1] Über das « an sit Deus » kommt die bloße Vernunft überhaupt nicht hinaus : « la question an sit ne se dépasse point ».[2] Auch die absolutesten Attribute Gottes wie : Geist, Güte, Persönlichkeit, haben nicht irgend etwas Gemeinsames, « quelque chose de commun » mit uns.[3] Vom *Wassein* Gottes ist jede positive Erkenntnis ausgeschlossen, denn da gilt das Prinzip : « omnis determinatio est negatio. »[4] Folglich führt uns nur die *Negatio* zu wahrer Gotteserkenntnis.[5]

Aber bringt eine derartige Theorie nicht auch noch die *Existenz* Gottes in Gefahr ? Ist der Begriff « Existenz » in Gott als « ens a se » nicht auch transzendental, so daß er mit der « Existenz » der Dinge nichts zu tun hat ? Auch das gesteht Sertillanges ein. Daher sagt er wörtlich : « Wenn wir sagen : *er* (Gott) *ist*, so hat das Wort « *ist* » den Charakter der Kopula ; es drückt die Wahrheit eines Satzes aus, aber es ist in *keiner Weise ein Prädikat*, und es will Gott nicht eigentlich in die Reihe der Seinswesen stellen. »[6]

So hätten wir es mit dieser Negationstheorie glücklich dahin gebracht, daß wir eigentlich nicht einmal sagen dürften : « Gott ist existierend. » Und das, nachdem wir mit Thomas auf fünf verschiedenen Wegen das Dasein Gottes bewiesen zu haben glaubten ! Übrigens belehrt uns ja die Logik, daß die Aussage : « *Gott ist* » als Satz de secundo adjacenti den Sinn hat : *Gott ist existierend*, so daß wir, gleichviel ob wir wollen oder nicht, doch wieder die Existenz als *Prädikat* haben. Der ganze vorige Irrgang ist eine Verkennung der Analogia proportionalitatis. Gott ist existierend, die Dinge sind existierend. *Existerendsein* kommt also *inhaltlich, intrinsece-quidditative* beiden zu, aber nur identitate proportionalitatis, die das Ausmaß

[1] « C'est bien pour cela, qu'il a été dit de Dieu, qu'il n'est matière d'aucune science, non pas même de la métaphysique, qui considère pourtant l'être en tant qu'être. C'est uniquement en tant que *principe* de l'être ... que Dieu intervient dans la spéculation métaphysique. » I. 181.

[2] Ib. 182.

[3] Ib. 187.

[4] Ib. 180.

[5] « Et c'est toujours à la même sentence thomiste, que nous en revenons : *Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas* et quel rapport soutient avec lui le reste. » Ib. 190 und 181.

[6] Ib. 188-189.

des Inneseins — die Kreaturen ab alio, Gott a se — unberührt läßt. Also kann die « Existenz » proportionaliter mit vollem Recht von Gott und den irdischen Dingen ausgesagt werden. Damit haben wir allerdings von Gott schon eine gewisse *quidditativ-positive* Erkenntnis. Ohne sie fällt auch der *Wert der Gottesbeweise,* weil es eine absolut negative Erkenntnis von einem Dinge überhaupt gar nicht gibt, wie wir von Thomas selber noch hören werden.

Versuchen wir es nun, die unseres Erachtens *richtige* Lehre des hl. Thomas, wenigstens in ihren Grundlinien, kurz, aber in ganz bestimmten Punkten darzulegen. Es handelt sich hier gegenüber gewissen Auffassungen fast wie um eine *Rehabilitation* seiner *Naturtheologie.*

Thomas hat seine Naturtheologie mit einer bewunderungswürdigen Logik aufgebaut. Das Resultat seiner Gottesbeweise, die ihm mit Notwendigkeit ein ens a se als erste Ursache ergaben, voraussetzend und auf dieses Resultat sich stützend, geht er *unmittelbar* zur näheren Bestimmung der *göttlichen Natur,* « substantiae divinae » über. Zwei Fragen, so erklärt er wieder selber, schweben ihm hier vor allem vor : Wie läßt sich das göttliche Wesen vom Wesen der irdischen Dinge *unterscheiden* ? Das ist die erste Frage. Zweitens : *was* vermögen wir, gestützt auf die Beantwortung der ersteren Frage, vom *göttlichen Wesen* selbst zu erkennen ? Schon hier deutet er klar an, daß es eine *positive,* aber *unvollkommene* Erkenntnis der göttlichen Natur gebe. [1]

I. Die **Unterscheidung** der göttlichen Natur von der Natur der irdischen Dinge konnte *methodisch* nur *negativ* sein. Zielt sie doch dahin, von Gott, der ersten Ursache, alle Unvollkommenheiten zu verneinen, die den irdischen Dingen, weil sie potenziell sind und daher eine höhere Ursache verlangen, zukommen. Aber die *Resultate* dieser Unterscheidung sind für die nähere Bestimmung der göttlichen Wesen-

[1] « Sed quia in consideratione *substantiae divinae* non possumus accipere *quid* quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis, una aliam contrahit et magis ad completam designationem rei appropinquat ... ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit ; sicut si dicamus, Deum non esse accidens. ... Deinde, si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis ; et sic per ordinem ab omni eo, quod est praeter ipsum, per negationes hujusmodi, distinguetur ; et tunc de *substantia ejus erit propria consideratio* quum cognoscetur *ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio* quia non cognoscetur quid in se sit. » I. C. G. 14 ; I. q. 3 introductio.

heit *außerordentlich positive.* Man verfolge nur den Gedankengang der ersten Quaestiones der Summa theologica und die entsprechenden Kapitel der Contra Gentes, so wird man sich hievon leicht überzeugen. Weil Gott die erste Ursache, das ens a se, actus purus, ohne irgendwelche potentia, also suum esse ist, deshalb ist er absolut *einfach* [1], schlechterdings *vollkommen* [2], das höchste und einzige *Gut* per essentiam [3], das einzige positiv *unendliche* Wesen [4], *ewig* [5] und der absolut *Einzige* [6] und als absoluter Geist das unendliche *Wissen* selbst. [7] Und wie viele spätere Fragen: über sein Verhältnis zum Gesetz, zur Schöpfung überhaupt und dem Menschen speziell, die Familie und Staat ruhen nicht auf diesen naturtheologischen Grundthesen! Es ist ein gewaltiges Gedankengebäude, mit dem Thomas, wie das häufige « necesse est » andeutet, durchaus *apodiktisches Wissen* über das Wesen Gottes vermitteln wollte [8], und das, die erste These vom ens a se vorausgesetzt, nicht so leicht jemand umstoßen wird. Wie ist es *doch* möglich, immer und immer wieder zu sagen, *nach Thomas würden wir nur das Dasein Gottes sicher erkennen!* Ich sage sogar, dieser erste Teil der thomistischen Naturtheologie ist der *Hauptteil. Geschichtsphilosophisch* hat dieser Teil der Naturtheologie deshalb seine enorme Tragweite, weil hier Thomas, im vollen Ideeneinklang mit dem Christentum und mit dem großen Augustin und seinen größten Zeitgenossen den *plotinischen Dynamismus,* in dessen Banne Skotus E. und manch andere in der Frühscholastik standen, philosophisch und scharfsinnig zurückwies. Auch philosophisch ist es nach dem Aquinaten unhaltbar, als wäre Gott in sich etwas *absolut Unbestimmtes.* Er ist das *höchste, einfache, ewige, geistige, unendliche Sein, Wahre* und *Gute.* Offenbar ist das ein sehr *positives* Resultat der thomistischen Naturtheologie!

II. Und nun die zweite Frage: von der natürlichen Erkenntnis des **göttlichen Wesens.** Die Frage muß im engen Anschlusse an das Vorige also gestellt werden: da Gott, weil er das ens a se ist,

[1] S. Th. I. 3. 1-7; I. C. G. 16 ss.
[2] I. 4. 1-2; I. C. G. 28.
[3] I. 6. 1 und 2; I. C. G. 37-41.
[4] I. 7. 1 und 2; I. C. G. 43.
[5] I. 10. 2; I. C. G. 15.
[6] I. 11. 3 und 4; I. C. G. 42.
[7] I 14 1; I C. G. 44 ss.
[8] Das sagt er übrigens Pot. 7. 5 gegen Moses Maimonides ausdrücklich selber: « Hoc autem est contra positionem sanctorum et prophetarum loquentium de Deo, qui quaedam de Deo *probant* et quaedam de eo removent; *probant* enim eum esse vivum et sapientem et hujusmodi, et non esse corpus. ... »

nachgewiesenermaßen das absolut einfache, ewig unendlich vollkommene, geistige Wesen, Wahre und Gute ist, fragen wir weiter : Ist es möglich, daß wir *etwas von seiner inneren quidditativen Natur selbst zu erfassen, zu kennen vermögen ?* Der Unterschied der beiden Fragen ist jedermann einleuchtend, trotzdem beide das Wesen Gottes betreffen : in der Beantwortung der ersteren wurde bewiesen, **daß** Gott seiner Natur nach *einfach, unendlich* usw. sein muß ; in der Beantwortung der zweiten soll gezeigt werden : **was** wir von diesem unendlichen Wesen zu erkennen vermögen. Wir werden unsere Darstellung aus den verschiedensten Werken des Aquinaten, eingeschlossen jene, aus denen man gerade die absolut *negative* Gotteserkenntnis nachzuweisen suchte, schöpfen [1], müssen uns aber bezüglich der Zitate leider stark beschränken. Wer mehr wünscht, möge die Quellen nachlesen !

Veranschaulichen wir die Beantwortung der Frage mit folgenden Hauptkonklusionen :

1. *Thomas lehnt jede natürliche Erkenntnis der Wesenheit Gottes,* **so wie sie in sich ist,** *ab.* Diese thomistische These ist unbestritten, und wir führten sie nur an zur übersichtlichen Klärung des ganzen Problems. Als ens participatum vermag kein Geschöpf das ens subsistens so zu erkennen [2], folglich auch nicht die Seele [3], da diese ohnehin auf Erden jede natürliche Kenntnis Gottes aus der *Sinneswelt* schöpft, die als Wirkung Gottes nicht die ganze Macht Gottes, « non tota virtus » offenbart. [4]

2. *Thomas ist Gegner einer nur negativen, d. h.* **absolut negativen** *Erkenntnis der göttlichen Wesenheit oder Natur.* Das erhellt aus verschiedenen Momenten.

Mit aller Schärfe bekämpft er den *Rabbi Maimonides,* der genau die These aufgestellt hatte, die jetzt moderne Thomaserklärer dem Aquinaten zuschreiben, nämlich : daß Gott nur als *Ursache* — causa — der Dinge erkennbar wäre, und daß daher alle bejahenden Attribute, wie Weisheit und Leben, nichts Positives in Gott selbst setzten, sondern ihn nur als Ursache der Weisheit und des Lebens in den Kreaturen bezeichnen würden, oder daß wir damit höchstens negativ sagen

[1] Compend. Theol. c. 24-27 ; I. Sent. D. 8. q. 1. a. 1 ; D. 19. q. 5. a. 2 ; D. 22. q. 1 a. 1 ; Cont. Gent. I. 30-36 ; Pot. 7. 5 ; 7. 7 ; Verit. 2. 1 ; 2. 11 ; 21. 4. Summ. Theol. I. q. 13. a. 2-12.

[2] I. 12. 4 ; III. C. G. 55.

[3] I. 12. 11 ; III. C. G. 46.

[4] I. 12. 12 ; IV. C. G. 1.

wollen, Gott sei nicht wie die leblosen Naturwesen oder die unweisen Menschen.[1] Eine derartige Theorie, so meint der Aquinate, nach welcher auch die absoluten Attribute, wie Weisheit und Güte, nichts Gott real Inneseiendes setzen, widerspricht der Offenbarung in den heiligen Vätern, die von Gott Positives bewiesen. Darnach wäre ja Gott *vor* der Schöpfung gar nicht weise und gütig gewesen.[2] In diesem Falle gäbe es unter den verschiedenen Attributen überhaupt keinen unterschiedlichen Vorrang, und ich könnte ebensogut sagen : Gott ist Körper und Gott ist gut, denn von beiden ist er die Ursache.[3] In diesem Falle wären alle philosophischen Beweise über Gott wertlos : « omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo essent sophisticae. »[4]

Tatsächlich hat Thomas in keiner einzigen Stelle, die aus seinen Werken herangezogen wurden zugunsten einer *bloß negativen* Gotteserkenntnis, eine solche gelehrt.[5] Die einzig scheinbar günstige Stelle findet sich in I. Sent. D. 8. q. 1. a. 1 ad 4, die wir später speziell ins Auge fassen werden.[6] Im Comp. Theologiae[7] und im Commentar de nominibus divinis[8] spricht er ganz, dem übrigen entsprechend, von einer *unvollkommenen* Erkenntnis der Natur Gottes. Es war sicher ein Fehlgriff, Pot. 7. a. 4-7 zugunsten der absolut negativen Gotteserkenntnis ins Feld zu führen, denn da führt er in Artikel 5 und 7 den oben geschilderten Kampf gegen Maimonides. Weiter : wie konnte man für dieselbe These I. Contra Gentes, c. 30-36, als Hauptquelle anführen, da er in c. 34 jene Analogia proportionalitatis auf Gott und Kreatur für anwendbar erklärt, in der das Analogon, z. B. Sein, den Analogata quidditativ gemeinsam ist ? Dieselbe Theorie haben wir, wie früher gezeigt, in I. Sent. D. 19 q. 5. a. 2. Aus I. Sent. D. 22. q. 1. a. 2, Summa theol. I. 13 und Verit. q. 2, werden wir im folgenden den Hauptbeweis für eine *unvollkommene*, aber *positive* Erkenntnis der göttlichen Natur schöpfen.

[1] I. 13. 2 ; Pot. 7. 5.
[2] Pot. 7. 5.
[3] I. 13. 2.
[4] Pot. 7. 7.
[5] *Sertillanges* zitiert als *Hauptquelle* I. C. G. c. 30-36 und fügt dann noch hinzu : I. Sent. D. 22. q. 2 —, sollte heißen q. 1, a. 1, denn eine q. 2 gibt es hier gar nicht —, Compend. Theol. c. 24-27, 5. Theol. I. 13, Verit. 2. 1, Pot. 7. 4-7, de div. nominibus c. 1 (vgl. S. Thomas d'Aquin, I. 178 [1] und 180 [2]).
[6] Vgl. *Sertillanges*, das. 181 [2].
[7] c. 25.
[8] « Potest tamen intellectus creatus *ejus essentiam* contemplari *aliquo modo attingendo* n. c. 1. Im Prologus zu diesem Kommentare sagt er von dem Pseudo-Dionysius : « utitur stylo et modo loquendi, quo utebantur *platonici*, qui apud *modernos* est inconsuetus ! »

Aber gehen wir noch einen Schritt weiter. Thomas hält überhaupt, erkenntnistheoretisch, eine bloß negative Erkenntnis von einem Gegenstande für schlechterdings unmöglich. Nur wer von einem Gegenstande etwelche *positive* Kenntnis besitzt, kann von ihm anderes leugnen. Wenn man von etwas alles leugnet, kann man von ihm auch nichts leugnen. Und diese These hat er wieder, es ist bezeichnend, im Kampfe gegen Maimonides verfochten : « Intellectus negationis semper fundatur in aliqua *affirmatione :* quod ex hoc patet, quia omnis negativa per affirmativam probatur ; inde nisi intellectus humanus *aliquid de Deo affirmative cognosceret,* nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil, quod de ipso dicit, de eo *verificaretur affirmative.* »[1] So weit war Thomas von einer absolut negativen Gotteserkenntnis entfernt !

3. *Nach Thomas erkennen wir durch die sog. absoluten Attribute, die Gott notwendig zukommen,* **etwas von der Natur Gottes selbst,** also eminent *Positives !*

Was wir hier unter den *absoluten Attributen* verstehen, ist einleuchtend. Es sind jene transzendentalen Begriffe, die inhaltlich — comprehensive — *nichts Unvollkommenes* ausdrücken, oder wie Thomas sagt : « in quorum definitione non clauditur defectus. »[2]

So die Begriffe : Sein, Wesenheit, Wahrheit Gutsein, Leben, Wissen usw. Die Worte : « *etwas von der göttlichen Natur* », zeigen an, wie weit wir infolge unseres begrenzten Verstandes und infolge unseres Ausgehens von der sichtbaren Schöpfung von einer *vollkommenen* Erkenntnis der unermeßlichen Wesenheit Gottes, die nur der göttliche Logos erfaßt[3], entfernt sind. Unter der gemachten Einschränkung ist die aufgestellte These unleugbar thomistisches Erbstück. Sie allein ermöglicht die Anwendung der *Analogia proportionalitatis* auf unsere Gotteserkenntis, die Thomas konstant verteidigt[4] ; denn wenn es zwischen Gott und Kreatur nicht etwas irgendwie *Quidditativ-Gemeinsames* gibt, gibt es kein Analogon. Daher sagt der Aquinate von jenen absoluten Attributen : sie bezeichnen etwas, *was in Gott wirklich ist,* « aliquid quod in Deo est »[5], « in Deo vere existunt »[6] ; sie drücken zwar *nicht die ganze göttliche Wesenheit ganz aus,* « non totaliter totum », aber sie vergegenwärtigen uns *die göttliche Wesenheit selbst,* « repraesen-

[1] Pot. 7. 5. [2] Verit. 2. 11. [3] Verit. 2. 1.
[4] I. C. G. 34 ; I. Sent. D. 19. q. 5. a. 2 ; Verit. 2. 1.
[5] Verit. 2. 1. [6] Pot. 7. 5.

tantes divinam essentiam ».[1] Die formell gestellte Frage : ob unsere absoluten Attribute Gott *substanziell* — substantialiter — und im *eigentlichen* Sinne — proprie — bezeichnen, beantwortet Thomas kategorisch mit ja[2], und das « substanziell » bedeutet ihm etwas « ad ejus essentiam pertinens ».[3]

Unsere aufgestellte Conclusio ist also unbestreitbar thomistisches Lehrstück. Aber sie muß noch genauer determiniert werden !

4. *Wesenhaft, aber sehr unvollkommen, erkennen wir die göttliche Natur in den absoluten Attributen, weil diese nur nach ihrer* **Wasbezeichnung,** *aber nicht nach ihrer* **Wiebezeichnung** *Gott uns präsentieren.*

Diese Unterscheidung ist für das Verständnis der thomistischen Gotteserkenntnis grundlegend. Auf sie hat auch Maréchal S. J. hingewiesen.[4] Konstant überall, wo Thomas unsere Frage berührt, betont er diese Unterscheidung.[5] Der *Sinn* ist folgender : jede vollkommene Erkenntnis von einer Sache setzt voraus, daß wir von ihr wissen, *was sie ist*, d. h. die Wasbezeichnung haben und wissen : *wie sie ist*, d. h. in welcher Weise das Wassein verwirklicht ist. Beide gehören zur vollkommenen, realen Erkenntnis des Dinges.[6] Da nun die absoluten Attribute ihrem Inhalte nach, d. h. ihrer *Wasbezeichnung* nach wesentlich in Gott sind, sogar wesentlicher als in den Geschöpfen, kommen sie unter diesem Gesichtspunkte Gott *proprie* zu. Da sie aber ihrer « Wiebezeichnung » nach den begrenzten, unvollkommenen Geschöpfen entnommen sind und deren unvollkommene Seinsweise ausdrücken, können sie unmöglich die *unendliche* Seinsweise Gottes ausdrücken.[7] Kurz, aber prägnant ist die ganze Theorie in folgenden Worten niedergelegt : « In nominibus igitur, quae Deo attribuimus est

[1] Verit. 2. 1.

[2] I. 13. a. 2 und 3. « hujusmodi quidem nomina (absoluta) significant *substantiam divinam* et praedicantur de Deo *substantialiter*, sed deficiunt a repraesentatione ipsius » (a. 2). Genau dasselbe in Pot. 7. 5.

[3] I. 13. 2 ad 2.

[4] Le point de départ de la Métaphysique. Cahier V. 1926. p. 234-35.

[5] I. Sent. D. 22. q. 1. a. 2 ; I. C. G. 30 ; Verit. 2. 11 ; 2. 1 ; Pot. 7. 5 ; S. Theol. I. 13. 3. Gewöhnlich formuliert er diesen Unterschied als distinctio « inter *rem significatam* » und « *modum significandi-intelligendi* » oder auch : « id *quod est* » und « *secundum quod est* ». (Pot. 7. 5.)

[6] Die « Wiebezeichnung » ist bei Thomas nicht identisch mit *Erkenntnisweise*, die bloß subjektiv ist, hängt aber von der letzteren ab. Das hat, wie mir scheint, Maréchal (l. c. 234-35) verwechselt.

[7] « Ideo licet hujusmodi nomina (absoluta), quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significent *id, quod est divina substantia*, non tamen perfecte ipsam significant *secundum quod est.* » (Pot. 7. 5.)

duo considerare sc. perfectiones *ipsas significatas* ut bonitatem, vitam ... et *modum significandi.* Quantum igitur *ad id,* quod significant hujusmodi nomina, *proprie competunt Deo* et magis proprie, quam ipsis creaturis et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad *modum significandi* non proprie dicuntur de Deo : habent enim modum significandi, qui *creaturis competit.* »[1] Wir erkennen also in der « Wasbezeichnung » der absoluten Attribute wohl etwas *Quidditatives* von Gott, aber wir erfassen nicht das « Wiesein » der göttlichen Wesenheit, ihre *unendliche Seinsweise*[2], nicht « substantiae pelagus infinitum ».[3] Daher ist unsere natürliche Erkenntnis von der Natur Gottes zwar *positiv,* aber *unvollkommen* und daher auch *negativ,* nämlich hinsichtlich der unendlichen Seinsweise, die durch die Seinsweise der Kreaturen nicht erkannt werden kann, denn diese *haben Sein,* Gott ist das *ipsum esse.*[4]

5. Nun sind wir auch imstande, das *Verhältnis* zwischen **positiver** und **negativer** Gotteserkenntnis genauer abzugrenzen. Thomas wahrt auch da mit eiserner Schärfe seine Position den absoluten « Negativisten » gegenüber. Gott übersteigt nicht in dem Sinne jede unserer Erkenntnisformen, als ob keine unserer Geistesformen ihn irgendwie erreichte, sondern nur in dem Sinne, daß keine ihn *vollkommen* wiedergibt.[5] Unsere positive Erkenntnis von Gottes Wesen ist *nicht falsch,* aber *unvollkommen,* und wenn wir kreatürliche Weisheit von Gott leugnen, will das nicht sagen, wie wenn Gott nicht *weise* wäre, « non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia », sondern nur, daß die Seinsweise in Gott eine *eminente* sei.[6] Den Satz des Pseudo-Dionysius : *von Gott sind alle negativen Erkenntnisse wahrer als die positiven,* gibt er zu, aber ohne das Positive preiszugeben. Mit einer scharfsinnigen logischen Erörterung interpretiert er ihn also : es ist ein bekanntes Gesetz der Aussage, daß sie nicht einen *Teil* des Aussagesubjektes berücksichtigt, sondern nur das *Ganzsubjekt* als solches. Nun ist aber unsere Gotteserkenntnis, trotzdem sie in der « Wasbezeichnung » einen positiven Teil enthält, als Ganzes, insofern sie die « *Was-* » und « *Wiebezeichnung* » Gottes zusammen umfaßt, *unvollkommen,* also *negativ ;* ergo ist die

[1] I. 13. 3. [2] Ib. ad 2. [3] Pot. 7. 5.

[4] I. 13. 2 und 3 ; Pot. 7. 5 ; 7 7 ; Verit. 2. 1 ; 2. 11 ; I. Sent. D. 8. q. 1. a. 1.

[5] « Dicitur omnem intellectus nostri *formam subterfugere,* non *quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repraesentet,* sed quia nulla eum repraesentat *perfecte.* » Verit. 2. 1 ad 10.

[6] Pot. 7. 5 ad 2 ; I. 13. 3 ad 2 ; I. C. G. 30

negative Aussage vollkommener, weil sachgetreuer.[1] Ganz logisch ist es daher auch, und damit berühren wir den Haupttext, den die absoluten Negativisten angerufen haben, wenn Thomas sagt: Gott, nach seiner Unendlichkeit als « quoddam pelagus substantiae infinitum » ins Auge gefaßt, erkennen wir von ihm nur das « quia est »[2], denn seiner *Seinsweise* nach, seine *Unendlichkeit*, erkennen wir nur, *daß* er unendlich ist — Existenz des Infinitum —, aber nicht, *was* die Unendlichkeit ist.

6. Schließlich noch ein Wort über die Stellung der **Proportionalitas** in der Erkenntnis der göttlichen Natur.

Der Aufstieg von den absoluten Attributen, die aus der sichtbaren Welt erworben werden, zu einer teilweisen Erkenntnis des göttlichen Wesens bewegt sich von Anfang bis zu Ende in der *quidditativ-formalen* Ordnung und hat, ut sic, mit der *effektiven* Seinsordnung nichts zu tun. Er bezieht sich auf die in Gott und Kreatur irgendwie gemeinschaftliche *forma inhaerens* — des Seins, Wahren, Guten —, die also eine denominatio intrinseca zur Folge hat und gehört daher unleugbar in das Gebiet der *Proportionalitas*. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß die absoluten Attribute in Gott « eminentius » und principaliter verwirklicht sind, denn auch das hat hier *quidditativen* Charakter. Weil in Gott, sagt Thomas, Wesenheit und Existenz real identisch sind, ist er die jede Kreatur überragende Seinsfülle.[3]

Analysieren wir diese Proportionalitas etwas genauer. Alles dreht sich um diese absoluten Attribute oder perfectiones simplices, die aus den sichtbaren Dingen erworben, in sich absolut transzendental sind und als solche Gott zuerteilt werden.

α) Insofern die absoluten Vollkommenheiten, wie Sein, Wahrheit, Gutheit usw., in den **Naturdingen** selbst sind, gehören sie dem *kategorialen* Reiche an, sind sie unendlich *zersplittert, verschieden;*

[1] I. Sent. D. 22. q. 1. a. 2 ad 1; Pot. 7. 5 ad 1; I. 13. 3 ad 2.

[2] Auf den Einwand, Gott sei quoddam substantiae pelagus *infinitum* und daher unbegreiflich, antwortet Thomas: « Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, sec. quod inveniuntur in creaturis ... et nunc remanet tantum in intellectu nostro « quia est » et nihil amplius ». I. Sent D. 8. q. 1. a. 1 ad 4. Vgl. dazu *Sertillanges*, l. c. I. 181. Wie weit Thomas auch hier von einer absolut negativen Erkenntnis Gottes entfernt war, erhellt daraus, daß er gerade in diesem Artikel dartut, das *Sein* komme Gott *proprie* zu, aber auch den Geschöpfen, deren Sein das göttliche Sein « imperfecte » repräsentiere. Also auch hier die gleiche Theorie wie anderwärts.

[3] Verit. 2. 11.

Substanz, Akzidens und beides wieder ganz verschieden, haben sie je nach ihrer spezifischen Wesenheit ihre besonderen Eigenschaften und gehören sie zur *Univocatio*. Kurz und gut, sie drücken als solche eine *eigene, bestimmte Seinsweise* aus, die, weil sie eine kategoriale Teilnahme am Sein bedeutet, *Beschränkung* und daher *Unvollkommenheit* bedeutet.[1] Ihre *ratio formalis* in ihrem weltdinglichen Innesein ist die bestimmte *spezifische Natur*.

Wer sie in diesem Zustande Gott proprie zuerteilte, könnte dem *Anthropomorphismus* nicht entgehen!

β) Faßt man dagegen jene perfectiones simplices **in sich** oder, wie Thomas sagt, « *absolute* »[2], dann sind sie *überkategorial*, d. h. absolut *transzendental*, folglich verlieren sie als solche jede kategoriale *Zersplitterung* und *Verschiedenheit* und folglich ihre beschränkte *unvollkommene Seinsweise*, ja sie drücken überhaupt *keine bestimmte Seinsweise* aus, weil sie quidditativ oder in ihrer « Wasbezeichnung » nur *Vollkommenheit* bezeichnen.[3] Das « Sein » als « Sein » besagt *nur Sein*, das bonum nur Gutsein.[4] So gefaßt sind diese absoluten Attribute selber *analoge* Begriffe, weil sie in ihrer Eigenart als « Transcendentalia » in der kategorialen Welt nach ganz verschiedenen Verhältnissen partizipiert sind. Und doch sind sie eminent *real*, weil sie alles Sein des Weltalls umfassen und konstituieren. In dieser transzendentalen Stellung kann nun ihre *ratio formalis* unmöglich in einer *spezifischen Natur* liegen, sondern sie liegt offenbar in ihrem transzendentalen « Wassein », d. h. darin, daß sie begrifflich nur *Akt*, nur *Vollkommenheit* bedeuten.

γ) Endlich die perfectiones simplices in ihrer Beziehung **zu Gott!** Sie können und müssen Gott zuerteilt werden, weil sie quidditativ nur « Vollkommenheit » ausdrücken, so zwar, daß sie an sich auch der *unendlichen Seinsweise* Gottes nicht widersprechen, obgleich sie dieselbe nicht positiv auszudrücken vermögen, weil wir sie in keiner Weise zu erfassen imstande sind.[5] Auch darin liegt noch kein innerer

[1] Ib. und I. C. G. 30; I. 13. 5; I. 13. 3 ad 1.

[2] I. Sent. D. 22. q. 1. a. 2.

[3] « Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones *absolute*, absque hoc, quod *aliquis modus participandi* claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum vivens. » I. 13. 3 ad 1; I. Sent. D. 22. q. 1. a. 2 ad 2.

[4] Verit. 2. 11: « omnia in quorum definitione non clauditur defectus nec dependent a materia sec. esse, ut ens, bonum et alia hujusmodi. »

[5] « Unde dicendum est, quod omnia illa nomina, quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam *absolute*, proprie dicuntur de Deo et per prius sunt in ipso quantum ad *rem significatam*, licet non quantum ad *modum significandi*. » I. Sent. D. 22. q. 1. a. 2; Pot. 7. 5; I. C. G. 30.

Widerspruch, daß wir Gott eine *Mehrzahl* von Transcendentalia — ens, verum, bonum — zuerteilen, die in Gottes absoluter Simplicitas *ein und dasselbe* sind, denn auch in unserer transzendentalen Erkenntnisordnung laufen zuletzt alle Transcendentalia real auf den einen Begriff des *Seins* zurück.

Damit sind nun alle Elemente der Analogia *Proportionalitatis* für die unvollkommene Wesenserkenntnis Gottes da. Die perfectiones simplices, ut sic, bilden das *Analogon*, in welchem Gott und Kreatur als *Analogata* proportionaliter übereinkommen, denn Gott ist ens, verum, bonum, die Kreatur ist ens, verum, bonum, und zwar bei beiden innerlich — formal — notwendig. [1] Die gleichen perfectiones, ut sic, drücken keinen modus essendi weder in Gott noch Kreatur aus. Auch dem entspricht die Proportionalitas, die als Verhältnis zweier Verhältnisse den Maßstab der Teilnahme des Analogon in den beiden Verhältnisgliedern unbestimmt läßt, ihnen aber doch Rechnung trägt, weil es sich nur um eine Identität zweier Verhältnisse handelt.

So schlägt die Proportionalitas, und nur sie, die Brücke zwischen dem ens *finitum* und ens *infinitum*, indem sie einerseits die unermeßliche Distanz zwischen beiden wahrt, aber anderseits doch beide in der « Wasbezeichnung » des *Seins* verankert, denn beide sind ens und folglich doch in einer gewissen Proportion zueinander. [2]

Auf die Bedeutung der Lehre von **Akt** und **Potenz** für das ganze Analogieproblem wollen wir hier nicht mehr weiter zurückkommen. Sie ist, wie früher betont, die Grundlage der ganzen Analogielehre. Sie allein ermöglicht die Unterscheidung der metaphysischen Analogie, der einzig wissenschaftlichen, von den übrigen Analogiearten. Nur auf dem Wege vom Potenziell-Aktuellen zum absolut Aktuellen vermag die Proportionalitas die *Existenz Gottes* und das Dasein seiner absoluten Attribute zu erweisen und eine gewisse, wenn auch unvollkommene, Erkenntnis der *göttlichen Natur* nachzuweisen.

(Fortsetzung folgt.)

[1] I. Sent. D. 22. q. 1. a. 2 ad 3; Verit. 2. 11.

[2] « Dicendum, quod similitudo, quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scl. ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam; non autem similitudo, quae est secundum convenientiam *proportionum*: talis enim similitudo similiter invenitur in *multum* vel *parum distantibus*; non enim est major similitudo *proportionalitatis* inter *duo* et *unum* et *sex* et *tria*, quam inter duo et unum et centum et quinquaginta. Et ideo *infinita* distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit. » Verit. 2. 11 ad 4; dass. Verit. 23. 7 ad 9.