Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 8 (1930)

Artikel: Des heiligen Thomas Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten

Autor: Rudloff, Leo v.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762185

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: 09.07.2025

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

Des heiligen Thomas Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten.

Von Dr. P. Leo v. RUDLOFF O. S. B., St. Joseph-Gerleve (Westfalen).

I.

Die Lehre von der besonderen Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten wird vom hl. Thomas in seiner Summa theologica wie folgt dargestellt: « Gott ist auf *eine* Weise in allen Dingen durch seine Wesenheit, Macht und Gegenwart, wie die Ursache in ihren Wirkungen ist, die an ihrer Güte teilhaben. Über dieser gewöhnlichen Weise gibt es eine besondere, die der vernunftbegabten Natur zukommt, in der *Gott gegenwärtig ist wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden.* » Und zwar wird diese neue Gegenwart Gottes bedingt durch die heiligmachende Gnade. [1]

Ohne Zweifel bietet diese Lehre dem Verständnis große Schwierigkeit. Das geht schon daraus hervor, daß sie sowohl in älterer als in neuerer Zeit die verschiedensten Erklärungen gefunden hat. Während sich *Cajetan* (1468–1534) einer Erklärung enthält und Bañez (1528–1604) offen gesteht, daß diese Gegenwart Gottes in der begnadigten Kreatue « ohne Zweifel schwer zu erklären ... und schwer zu verstehen ist — was aber der Wahrheit keinen Abbruch tut » [2] greifen zum ersten Male *Vasquez* (1551–1604) und sein Zeitgenosse *Suarez* (1548–1617), das Problem energisch auf. Ihre Lösungsversuche sind einander diar metral entgegengesetzt, und beide polemisieren ausdrücklich gege- « gewisse Neuere », denen sie genau die jeweils entgegengesetzte Lehrn in den Mund legen. Nach *Vasquez* ist die besondere Art, gemäß der Gott in den begnadigten Vernunftwesen gegenwärtig ist nach Weise eines Erkannten und Geliebten, nichts anderes als eine denominatio extrinseca. Es gibt nur *eine* Art der Gegenwart Gottes, nämlich die als Wirkursache in den Wirkungen. Freilich läßt diese Grade zu, je nach-

[1] I 43, 3.

[2] in I 43, 3.

dem die Geschöpfe höherer oder niederer Natur sind. Und so ist die Gegenwart Gottes, die dadurch zustande kommt, daß Gott in einer Seele die Gnade hervorbringt, besonders hoch und erhaben. [1]

Suarez dagegen besteht darauf, daß der hl. Thomas zwei *wesentlich* verschiedene Arten der Gegenwart Gottes lehre. In den Seelen der Gerechten ist Gott in einer Weise, die wesentlich verschieden ist von der Gegenwart der Wirkursache in den Wirkungen. In der begnadigten Kreatur weilt Gott nach Art eines Geliebten im Liebenden. Es ist merkwürdig, daß Suarez gänzlich die Gegenwart des Erkannten im Erkennenden, von der doch St. Thomas mindestens so nachdrücklich spricht, wie von der des Geliebten im Liebenden, außer acht läßt. Die Erklärung, die Suarez für die besondere Weise göttlicher Gegenwart gibt, läßt sich kurz so zusammenfassen : Die Liebe und Freundschaft hat eine einigende Macht. Sehen wir nicht überall, daß der Freund die Gegenwart des Freundes sucht ? Nun aber ist Gott allmächtig, nichts kann seinen Wünschen widerstehen. Da er nun mit dem begnadigten Geschöpfe in ein inniges Freundschaftsverhältnis tritt, ist es dann nicht selbstverständlich, daß er sich diesem aufs innigste verbindet ? [2]

Zwischen diesen beiden extremen Ansichten tritt *Joannes a Sancto Thoma* (1589–1644) als Schiedsrichter auf. Sowohl die Lehre des Vasquez als die des Suarez bietet nach seiner Meinung große Schwierigkeiten. Die des Vasquez scheint dem Text des hl. Thomas nicht gerecht zu werden und mindert die besondere Gegenwart Gottes allzusehr herab. Suarez dagegen kann mit seiner Doktrin das Geheimnis nicht erklären. Denn das ist zwar wahr, daß die Freundschaft die Vereinigung sucht, nach ihr verlangt, sie stellt sie aber nicht her, und so bleibt die Frage letzten Endes ungelöst. Auch die Berufung auf die Allmacht Gottes kann nicht befriedigen, da sie nicht die eigentliche und nächste Ursache der göttlichen Gegenwart bedeutet. Diesen beiden ungenügenden Erklärungsversuchen stellt nun Joannes a S. Thoma seine Lösung gegenüber. Nach ihm ist die Weise, auf die Gott in der Seele der Gerechten gegenwärtig ist, zwar verschieden von der Allgegenwart, insofern sie dieser etwas hinzufügt, nämlich die Fähigkeit der Kreatur, sich dem gegenwärtigen Gott durch Akte des Erkennens und Liebens zuzuwenden ; sie setzt jedoch notwendig die Allgegenwart voraus : « Den Kontakt und die innige Gegenwart Gottes in der Seele voraus-

[1] in I 8, 3 ; d. 30, c. 3.

[2] lib. 12, de Trin. c. 5.

gesetzt, wird Gott auf neue Weise vermittelst der Gnade gegenwärtig als ein experimentell erkennbarer und sich dem Genusse darbietender Gegenstand. »[1] Experimentell wird diese Erkenntnis eben durch die Tatsache, daß Gott nicht als ein Außenstehender, sondern als ein innigst Gegenwärtiger erfaßt wird. Er vergleicht dies mit der Art und Weise, wie wir unsere Seele erkennen, nicht wie irgend einen anderen Gegenstand, sondern als einen uns innersten Gegenstand, der die Wurzel all unseres Seins und Handelns ist.[2]

Bietet nun diese Darstellung des Joannes a S. Thoma eine befriedigende Erklärung? U. E. muß diese Frage verneinend beantwortet werden. Uns scheint, daß der große Thomist bei genauerer Betrachtung in des Vasquez Ansicht zurücksinkt. Denn auch nach ihm verwirklicht sich die Gegenwärtigsetzung Gottes, seine Einigung mit der Seele einzig und allein durch seine Allgegenwart, d. h. durch seine ursächliche Wirksamkeit. Daß die Kreatur hinterher befähigt wird, den gegenwärtigen Gott zu erfassen, ist zwar eine ganz neue, erhebende Erscheinung, die die Gegenwart Gottes erst dem Subjekte zum Bewußtsein bringt, ist aber *nicht eine neue Art der Gegenwart*, es sei denn, man nehme diese mit Vasquez bloß als denominatio extrinseca.

Bisher nicht genügend beachtet ist die Stellungnahme der *Salmantizenser* in unserer Frage. Sie schrieben ihr umfangreiches Werk, das *Scheeben* « das großartigste und vollendetste Werk der Thomistenschule » nennt[3], von 1631 ab, können also mit Recht als jünger denn Joannes a S. Thoma bezeichnet werden. Die Autoren gehen gewöhnlich rasch über sie hinweg mit dem Bemerken, daß sie sich von Suarez nicht unterscheiden.[4] Sie übersehen dabei, daß die Karmelitentheologen zwar zu großem Teil dem Suarez, oft wörtlich, folgen, ihn aber in einem nicht unwesentlichen Punkte modifizieren. Die Salmantizenser fügen den Ausführungen des Suarez folgende Gedankengänge bei: Zwischen Intellekt und Wille besteht eine weitgehende Analogie. Wenn nun der vollkommenste Verstandesakt — der da ist die Visio beatifica — erfordert, daß Gott mit seiner Substanz sich als Objekt mit dem Verstande verbindet[5], so ist zu erwarten, daß Gott auch in dem

[1] Curs. theol. in I 43, d. 17, a. 3.

[2] ib.; vgl. a. a. O. in I 55, d. 21 a. 2.

[3] Handbuch der katholischen Dogmatik I § 59, n. 1092.

[4] Vgl. *Gardeil*, La structure de l'âme et l'expérience mystique (Paris 1927), II, S. 35 ff.

[5] Auch Suarez bringt diesen Vergleich a. a. O. n. 14, doch nur zur Illustration, ohne ihn vollständig durchzuführen.

beseligenden Liebesakt in entsprechender Weise eine Verbindung mit dem Willen eingeht. [1] Da nun die Liebe im Himmel und auf Erden nicht wesentlich verschieden ist — eine Tatsache, die nicht in gleichem Sinne von der Erkenntnis gilt, da Schauen und Glauben immer wesentlich verschieden sind —, würde dieselbe Einigung schon auf Erden stattfinden können. Außerdem — und diese Bemerkung verdient höchste Beachtung — *muß eine wurzelhafte Einigung zwischen Gott und Seele schon in der Seelensubstanz grundgelegt sein.* Nähme man einmal an, Gott gäbe einer Seele die gratia consummata, wie sie im Himmel ist, hindere aber durch einen Akt seiner Allmacht ihren natürlichen Ausfluß ins lumen gloriae und die visio beatifica, dann würde Gott seiner Substanz nach der Seele gegenwärtig sein als ein wurzelhaft erkennbarer und zu liebender Gegenstand. Nun unterscheiden sich die Gnade des Vaterlandes und der Pilgerschaft nicht wesentlich voneinander, sondern nur dem Grade nach. Also *ist Gott gegenwärtig als ein wurzelhaft erkennbarer Gegenstand.* Und da die Liebe auch schon hienieden wesentlich vorhanden ist wie im Himmel, würde Gott gegenwärtig sein als nicht nur « radicaliter », sondern auch « proxime diligibilis », ja als « actu » geliebt. [2]

[1] Curs. theol. ; de ss. Trin. myst. disp. 3, dub. 1, § 12, n. 39 : « Si semel servanda est paritas, quae videtur postulari inter objectum intellectus et voluntatis, tunc probabile est, quod sicut divina essentia potest uniri cum intellectu beato in ratione verbi, ita Dei bonitas poterit etiam uniri cum voluntate beatorum in ratione termini dilecti, seu ut suppleat defectum talis termini. Nam sicut divina essentia est actus purus et est essentialiter intellecta ; sic etiam divina bonitas habet esse essentialiter dilectam et actum purum in sua linea : et ideo, quemadmodum ob illam rationem potest Deus uniri in ratione objecti intellecti ; ita ob istam erit unibilis in ratione objecti dilecti. » vgl. ib. § 6, n. 16.

[2] De ss. Trin. myst. disp. 19, dub. 5, § 2, n. 87-89 : « ... hoc videtur exigere summa proportio, quae est inter intellectum et voluntatem, et perfectissimos actus utriusque potentiae circa Deum. ... Si perfectissimus actus intellectus creati, quo Deus est in illo tamquam cognitum in cognoscente (qualis est visio beatifica, vel intellectus perfusus lumine gloriae radicato in gratia sanctificante) exigit, quod ipsemet Deus secundum suam substantiam sit unitus illi in ratione objecti cogniti, ac proinde quod Deus et operatio illa sint unita secundum suam substantiam per modum operationis et objective : etiam quando Deus est in eadem creatura rationali, ut amatum in amante per perfectissimum actum voluntatis et amoris, debebit Deus secundum suam substantiam esse intime praesens praedicto actui aut virtuti illi ad amandum per modum objecti dilecti *eruntque duo ista nempe charitas et Deus secundum suam substantiam unita per modum virtutis amativae vel amoris et objecti illius.* Confirmatur et explicatur .... Caritas viae et caritas patriae est ejusdem speciei atomae ... ex eo quod utrobique tendit in Deum ut est summum bonum et summe dilectum, prout est in seipso : ergo sicut in patria, ex eo quod Deus sit in creatura rationali tamquam amatum in amante

Es ist zuzugeben, daß die Doktrin der Theologen von Salamanca dunkel, schwer zu verstehen und auch nicht genügend durchgeführt und aus dem hl. Thomas begründet ist. Trotzdem wird — so hoffen wir — der zweite und dritte Teil unserer Ausführungen, die eine genaue Analyse der Lehre des Doctor Angelicus bieten, dartun, daß die Salmantizenser der Wahrheit am nächsten kommen.

Die neueren Theologen folgen meist einer oder der anderen der genannten Theorien. Einige von ihnen seien kurz aufgeführt. An Vasquez schließt sich *Oberdoerffer* [1] an, während *B. Froget* O. P. [2] die Meinung des Franz Suarez teilt. Eine tiefe und aufschlußreiche Erklärung im Sinne des Joannes a S. Thoma bringt *A. Gardeil* O. P. im dritten Teil seines herrlichen zweibändigen Werkes : La structure de l'âme et l'expérience mystique. [3] Eine Sonderstellung nimmt *Scheeben* ein. [4] Nach ihm besteht die Einwohnung Gottes einerseits darin, « daß Gott in der Mitteilung der geschaffenen Gnade in höherer Weise als bei der Erschaffung der Natur eine der seinigen nachgebildete bleibende Vollkommenheit in der Kreatur bewirkt, indem er eine spezifische Ähnlichkeit mit seiner Natur mitteilt, und als dauernd wirkendes

per gratiam et charitatem, colligimus, ... quod est ibi per realem, substantialem praesentiam ... ita etiam hoc ipsum colligemus, quoties Deus in via fuerit in creatura rationali, tanquam amatum in amante per praedictum amorem vel vim jam dictam ad amandum ipsum. *Confirmatur et explicatur secundo.* Quoniam si per divinam potentiam daretur in patria gratia consummata sine lumine gloriae et visione beatifica, tunc Deus secundum suam substantiam esset illi (sc. creaturae beatae) praesens per modum objecti radicaliter visibilis et diligibilis : sed gratia patriae et gratia viae sunt ejusdem speciei atomae et solum differunt modaliter : ergo in via ubi deest illi virtus proxima ad videndum Deum, prout est in seipso, erit Deus praesens realiter et secundum suam substantiam ipsi ; non quidem per modum speciei intelligibilis, quia hoc correspondet gratiae, ut habenti vim proximam ad videndum Deum : nec per modum objecti actu visi, quoniam isto modo unitur cum intellectu, ut habente praedictam proximam virtutem, et actu vidente Deum ; sed *per modum objecti radicaliter visibilis* (idest per suam substantiam realiter et substantialiter illi praesentem) terminantis praedictam habitudinem radicalem gratiae. E contra vero in eadem via, ubi est simul gratia, virtus charitatis et amor ejusdem caritatis, erit Deus intime, realiter et substantialiter praesens eidem creaturae rationali *per modum objecti, tam radicaliter quam proxime diligibilis, necnon et actu dilecti.* »

[1] De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus justorum. Tornaci 1890.

[2] De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Paris 1900.

[3] Paris 1927. Schon vorher hatte Gardeil seine Ansicht in einer Artikelreihe der Revue thomiste 1923 (3-42, 129-141, 238-260) auseinandergesetzt.

[4] Myterien des Christentums, Freiburg i. Br. 1865, § 28-30 ; Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg 1873 ff., § 169 ; vgl. § 125.

principium exemplare dieser gottartigen Vollkommenheit auf einen speziellen Titel hin und in besonders inniger Weise auch mit seiner Substanz der begnadigten Kreatur nahe treten und dauernd gegenwärtig bleiben muß. ... Andererseits besteht die Einwohnung und Selbstmitteilung Gottes darin, daß er durch die Gnade die Kreatur befähigt, ihn selbst, wie er in sich ist, zu erkennen und zu lieben, und so als einen ihr innigst gegenwärtigen Gegenstand zum Genusse und zur Huldigung oder als *objectum finale* sich ihr darbietet. »[1]

II.

Um die wahre Lehre des Aquinaten kennen zu lernen, darf man sich nicht auf die Kenntnis einer Stelle beschränken, sondern muß möglichst alle auf das Thema bezüglichen Stellen in Betracht ziehen. Dabei ist es geraten, auf die Zeit der Abfassung der einzelnen Werke zu achten. Oftmals enthalten die früheren Schriften eine Lehre noch nicht so vollendet und tief durchgearbeitet, bieten dafür aber einen wertvollen Fingerzeig für ihr Verständnis, indem sie gleichsam den Denker in seiner Werkstatt belauschen lassen. Für unsere Frage trifft das in eminentem Sinne zu : Die Lehre des Frühwerkes unseres heiligen Lehrers, des Sentenzenkommentars, unterscheidet sich auffallend von der Doktrin der späteren Werke ; dagegen bietet sie allein u. E. den Schlüssel dar zum Verständnis der schwierigen späteren Lehre. Die Summa contra gentes bildet sozusagen den Übergang.

In gleichem Sinne, wie an der eingangs angeführten Stelle aus I 43, 3, äußert sich der hl. Thomas noch an drei weiteren Stellen.[2] In I 8, 3 heißt es : « Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo

[1] Dogmatik, § 169, n. 834. — *Paul Galtier* S. J. ist in seiner Schrift : L'habitation en nous des trois personnes ; Le fait – Le mode (Paris 1928) der Ansicht, es sei überhaupt nicht Lehre des hl. Thomas, Gott wohne in der Seele der Gerechten wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden. Die These des hl. Thomas ist aber in diesem Punkte so klar und bestimmt formuliert (siehe diese und die folgenden Seiten), daß an ihr schlechterdings nicht vorbeizukommen ist ; es handelt sich einzig darum, sie zu erklären. Galtier setzt von vornherein voraus, was er nicht voraussetzen dürfte, nämlich, daß es nach dem hl. Thomas keine habituelle Erkenntnis geben könne, die jeder aktuellen vorausgeht (s. u. S. 185). Daher ist seine ganze ziemlich scharfe Polemik gegen Gardeil nebenaus, da er seinen Gegner offenbar mißversteht. Tatsächlich weicht seine eigene Ansicht kaum von der Gardeils ab. Nur insofern berührt er sich mit Scheeben, als nach ihm die Hervorbringung der heiligmachenden Gnade wegen ihres assimilierenden Charakters eine besondere Gegenwart Gottes mit sich bringt.

[2] Bekanntlich stammt die Prima aus den Jahren 1267–1268.

per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus causatis ab ipso. Alio modo sicut objectum operationis est in operante ; quod proprium est in operationibus animae, secundum quod *cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante.* Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ... dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam. » Es seien auch die beiden anderen Stellen wörtlich angeführt. Im Kommentar über den zweiten Korintherbrief (1259–1265) sagt Thomas (in c. VI, 16, lect. 3) : « Deus est in omnibus rebus per suam actionem, inquantum conjungit se eis ut dans esse et conservans in esse ; *in sanctis autem est per ipsorum sanctorum operationem,* quia attingunt ad Deum et quodammodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere ; nam *diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta.* » Die dritte Stelle ist zu I. Cor. III, 16, lect. 3 (1272–1273) : « Est ... considerandum quod Deus est in omnibus creaturis, in quibus est per essentiam, potentiam et praesentiam. ... Sed spiritaliter dicitur Deus inhabitare tanquam in familiari domo in sanctis, quorum *mens capax est Dei per cognitionem et amorem,* etiamsi ipsi in actu non cognoscant et diligant, dummodo habeant per gratiam habitum fidei et charitatis. »

Bei der Summa contra gentiles (1258–1260) brauchen wir uns nicht länger aufzuhalten. Sowohl im 21. als im 23. Kapitel des vierten Buches spricht Thomas von der Gegenwart des Heiligen Geistes als Ursache in den Wirkungen. Es ist aber zu beachten, daß er dort gar nicht ex professo von unserm Thema handelt, sondern das eine Mal von den Wirkungen des Heiligen Geistes in der vernunftbegabten Kreatur spricht, das andere Mal die Einwände gegen die Gottheit des Heiligen Geistes widerlegt. Jedoch findet sich im angeführten 21. Kapitel auch folgende beachtliche Stelle, die den Übergang zur Doktrin der neueren Werke bedeutet : « Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur, *omne autem amatum in amante est,* inquantum hujusmodi, necesse est quod per Spiritum sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. ... Rursum manifestum est, quod Deus maxime amat illos, quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit. ... *Omne autem amatum in amante est.* Necesse est igitur, quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis sed etiam nos in Deo. ... »

Eine auf den ersten Blick durchaus andere Sprache redet der Aquinate im Sentenzenkommentar (1254–1256). Die Lehre dieses

Werkes ist — so scheint uns — bisher noch nicht genügend zur Erklärung herangezogen worden. Sie läßt sich kurz auf die Formel bringen : Deus secundum modum novum essendi, *prout res est in sua similitudine*, dicitur esse in nobis.[1] Jedes Geschöpf Gottes ist, da jedes Bewirkende etwas sich Ähnliches hervorbringt, ein Ebenbild Gottes. Somit können wir jedes Ding betrachten 1. als Geschöpf und 2. als Bild Gottes. Wenn wir vor allem die erste Formalität ins Auge fassen, so sprechen wir vom « Ausgang der Geschöpfe von ihrem Ursprung ». Fassen wir dagegen mehr die zweite Formalität ins Auge, so ist die Rede von der « Rückkehr der Geschöpfe zu ihrem Endziel ». So haben wir einen gewissen Kreislauf der Dinge.[2] Im Hinblick auf den Ausgang der Dinge von Gott gibt es *eine* Weise der göttlichen Gegenwart in den Geschöpfen, nämlich die der Ursache in den Wirkungen. Diese Gegenwart wird genannt « per potentiam, praesentiam et essentiam », indem unsere Vernunft in Gott Wesenheit, Macht und Aktion unterscheidet.[3]

Im Hinblick jedoch auf die Rückkehr aller Dinge zu Gott im oben genannten Sinne gibt es — abgesehen von den unzähligen akzidentellen Unterschieden, die eine Folge der verschiedenen Vollkommenheitsgrade der Geschöpfe sind — zwei *wesentlich verschiedene* Arten von Gegenwart Gottes in den Geschöpfen, von denen jedoch nur eine den Namen « Gegenwart » verdient. Es kann nämlich das Ding — immer als durch Verähnlichung zu Gott zurückkehrend gefaßt — mit Gott unmittelbar oder bloß mittelbar verbunden sein. Die meisten Dinge sind mit Gott nur mittelbar verbunden, indem sie unmittelbar *mit ihrem eigenen Wesen, ihrer Idee verbunden* sind, die ein Ebenbild Gottes ist. Da aber die geschaffenen Wesenheiten in unendlichem Abstand unter Gott stehen, kann in eigentlichem Sinne hier von « Gegenwart » nicht die Rede sein ; die Dinge sind vielmehr unendlich weit von Gott entfernt. Anders verhält es sich mit der zweiten Art. Bei dieser ist das Geschöpf mit Gott unmittelbar seiner Substanz nach verbunden, und das geschieht durch die formelle Verähnlichung — das übernatürliche Ebenbild Gottes — durch die heiligmachende Gnade.[4] So allein kann von « Verbundensein » mit Gott, von « Gegenwärtigsein » ge-

[1] vgl. I d. 15 q. 4 a. 1 sol.

[2] I d. 14 q. 2 a. 2 sol.

[3] I d. 37 q. 1 a. 2 sol. et ad 3 ; in der Summa theol. erklärt Thomas diesen Ausdruck etwas anders ; vgl. I 8, 3.

[4] I d. 37 q. 1 a. 2 sol. ; I d. 14 q. 2 a. 2.

sprochen werden. « Wie nämlich bei der natürlichen Zeugung das Erzeugte nur im letzten Stadium des Zeugungsprozesses mit dem Erzeuger in der Gleichheit der Art verbunden wird, so gibt es ein unmittelbares Verbundensein mit Gott ... nur durch das letzte Stadium, den höchsten Grad der Mitteilung göttlicher Güte. »[1] Diese Stelle ist schwer verständlich und, kann man sagen, auf den ersten Blick verblüffend. Sieht man doch nicht gleich ein, was der Vergleich zwischen der wirklichen Verbindung mit Gott und der ideellen des Erzeugten mit dem Erzeuger bedeutet. Und doch ist die Stelle *von höchster Bedeutung und erschließt das Verständnis für die Lehre des Sentenzenkommentars*. Allerdings stellt Thomas hier hohe Anforderungen an die Abstraktionsfähigkeit und das spekulative Vermögen seiner Jünger. Der tiefe Sinn kann nur der folgende sein : Wie das Gezeugte im Endstadium des Zeugungsprozesses mit seinem Wesen, *seiner Idee* verbunden ist, jener Idee, die sich auch im generans verwirklicht findet, so ist das mit der heiligmachenden Gnade gezierte Geschöpf mit der Idee Gottes verbunden, ist mit ihr eins, da es an diesem Wesen teil hat. Nun ist aber Gott nicht ein Ding, das nur an einer Idee (einem Wesen) teil hat, sondern *Gott ist Idee*, seine Idee, *die subsistierende Gottesidee*. Demzufolge ist die Kreatur, die mit der Gottesidee verbunden, eins ist (wie der gezeugte Mensch eins ist mit der Idee des Menschen, sie in sich realisiert), mit dem lebendigen Gott selber verbunden, eins.[2] Man vergleiche hierzu die Lehre des hl. Thomas von der Individuation subsistierender Formen : In jeder geistigen Natur kann es nur ein einziges Individuum geben. Wenn auf übernatürliche Weise ein niederes Wesen an einem höheren teil hat, so folgt daraus eine zugleich ideelle und reelle, wirkliche und wahrhafte Verbundenheit.

Was heißt nämlich bei geistigen Dingen einander gegenwärtig sein ? Von *örtlichem Beieinanderweilen kann doch nicht die Rede sein*. Also bloß von geistigem Zusammengehören. Wenn also ein Geistwesen « zu Gott gehört », weil es ihm ähnlich ist, dann ist es *bei* Gott und Gott bei ihm.

[1] « Sicut enim in generatione naturali generatum non conjungitur generanti in similitudine speciei nisi in ultimo generationis, ita etiam in participationibus divinae bonitatis non est immediata conjunctio ad Deum per primos effectus, quibus in esse naturae subsistimus, sed per ultimos, quibus fini adhaeremus » ; I d. 14 q. 2 a. 2 sol.

[2] Würde das Geschöpf — was unmöglich ist — vollständig Gott *gleich* werden, so müßte es eben Gott selber, mit ihm identisch werden. Wird es aber, wie tatsächlich der Fall ist, ihm bloß ähnlich, so ist es « *bei* » Gott.

Somit haben wir — da die anderen Dinge, wenn man sie als zu Gott zurückkehrend betrachtet, vielmehr unendlich von Gott entfernt, als ihm gegenwärtig sind — zwei *wesentlich verschiedene* Arten göttlicher Gegenwart in den Dingen [1]: In allen Dingen ist Gott wie die Ursache in den Wirkungen (und insofern ist diese Art für alle anderen Arten Voraussetzung). [2] In der mit der heiligmachenden Gnade geschmückten vernunftbegabten Kreatur wohnt Gott « wie in seinem Ebenbild ».

III.

« Deus est in creatura rationali gratia ornata sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante » ; « Deus est in ea prout res est in sua similitudine » : das sind zwei Thesen, die sich auf den ersten Blick auszuschließen scheinen. Dennoch tun sie es nicht. Wir werden im folgenden nachzuweisen suchen, daß beide Thesen im Grunde dasselbe besagen, daß nur die Ausdrucksweise der neueren Werke (Summa theol. und Schriftkommentare) tiefer durchdacht ist und mehr das Wesen trifft.

Zunächst ergibt ein noch genaueres Studium des Sentenzenkommentars, daß auch die Gegenwart « wie im Ebenbilde » nicht ohne jede Beziehung auf Erkennen und Lieben ist. Eben aus den Gaben, die uns mit Gott verbinden, geht eine *experimentelle Gotteserkenntnis* hervor [3], indem das Geschöpf vermittelst der übernatürlichen Gaben (heiligmachende Gnade, Gabe der Weisheit und Liebe) und gewissermaßen über sie hinweg Gott selber mit seiner Handlung ergreift. [4] Daher macht nicht die natürliche Gotteserkenntnis, noch auch die Erkenntnis durch eine fides informis Gott dem Geschöpf gegenwärtig [5], anderseits ist auch kein aktuelles Erkennen dazu erforderlich, sondern

[1] Wir sprechen nicht von der Gegenwart Gottes in Christo.

[2] I d. 37 q. 1 a. 2 ad 3.

[3] Vgl. I d. 14 q. 2 a. 2 ad 3.

[4] « Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum et non secundum similitudinem tantum ; et hoc est per operationem, scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati et caritate ipsi summae bonitati. » I d. 37 q. 1 a. 2 sol. : « persona ... divina non potest haberi a nobis nisi vel secundum fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae ; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis ; vel potius sicut id, per quod fruibili conjungimur, *inquantum ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona, quibus formaliter fruimur scilicet amore et sapientia.* » I d. 14 q. 2 a. 2 ad 2 ; vgl. ib. a. 1 sol. 1.

[5] Vgl. I d. 14 q. 2 a. 2 ad 3.

es genügt die habituelle Gotteserkenntnis, « inquantum scilicet in dono collato, quod est habitus, repraesentatur proprium divinae personae sicut in similitudine ». [1]

Die zuletzt angeführte Stelle bietet nun die Handhabe, die beiden divergierenden Thesen vollständig in Einklang zu bringen. Denn aus zwei, zu Beginn des zweiten Abschnittes angeführten Stellen, der aus I 8, 3 und der aus dem Kommentar in I. Cor. III 16, lect. 3, geht hervor, daß Thomas auch, wenn er in den späteren Werken von der Einwohnung Gottes « sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante » spricht, vor allem die *habituelle*, nicht so sehr die aktuelle Erkenntnis und Liebe im Auge hat : « Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel *habitu.* » « Spiritaliter dicitur Deus inhabitare tanquam in familiari domo in sanctis, quorum mens capax est Dei per cognitionem et amorem, *etiamsi ipsi in actu non cognoscant et diligant, dummodo habeant per gratiam habitum fidei et charitatis.* » Gott wohnt also in dem begnadigten Geschöpfe wie ein habituell erkannter und geliebter Gegenstand. Doch der habitus dieses Erkennens hat noch die besondere Eigentümlichkeit, daß er nicht durch einen vorhergehenden Erkenntnisakt erworben ist. Sondern bei dieser Erkenntnis geht der habitus jedem Akt voraus. Und darin berührt sich die übernatürliche Gotteserkenntnis mit der experimentellen, unwissenschaftlichen habituellen Erkenntnis, die die Seele von sich selber hat [2], bei der « ex notitia (habituali) procedit intelligere (actuale) et non e converso ». [3] Wenn man daher die drei Potenzen : memoria, intelligentia, voluntas, durch die nach S. Augustinus die Seele das Bild der Dreifaltigkeit in sich trägt, hingeordnet betrachtet auf Gott als Objekt, dann ist das Bild der Dreifaltigkeit besonders vollkommen, hauptsächlich deswegen, weil — ähnlich wie bei der Selbsterkenntnis der Seele — die Reihenfolge (ordo) gewahrt ist, « quia ex

[1] I d. 15 q. 4 a. 1 ad 1. Hier ist der Ort, darauf hinzuweisen, daß der hl. Thomas die ganze Frage (im Sentenzenkommentar vielleicht noch mehr als in der Summa) unter dem Gesichtspunkt der Sendung der göttlichen Personen behandelt. Er lehrt, daß die übernatürlichen Gaben nicht bloß mit Gott, sondern mit den einzelnen göttlichen Personen verbinden, insofern die Weisheit dem Sohne und die Liebe dem Heiligen Geiste verähnlicht, wenngleich es sich dabei bloß um eine Appropriatio handelt (vgl. I d. 15 q. 2 a. un. ad 2, 4, 5, 6) ; wir gehen darauf nicht näher ein, um den Grundgedanken klarer ins Licht zu stellen.

[2] I 87, 1 ; de Ver. 10, 8 ; s. u. S. 187.

[3] I d. 3 q. 4 a. 4 sol. ; vgl. ad 1 et ad 2 ; ib. a. 5 ; de Ver. 10, 8 ; ib. 18, 5 ad 9 etc.

memoria procedit intelligentia, eo quod ipse (Deus) est per essentiam in anima et tenetur ab ipsa non per acquisitionem ». [1]

Es ist also Lehre des hl. Thomas, daß in der Seele *vor aller aktuellen Erkenntnis* eine habituelle Erkenntnis ihrer selbst und — im Gnadenstand — Gottes grundgelegt ist. Es ist das Verdienst des Joannes a S. Thoma, sowie des P. A. Gardeil, darauf mit Nachdruck hingewiesen zu haben. Bevor sich irgend etwas in den Seelenfähigkeiten offenbart, ist — um mit den Worten des P. Gardeil zu sprechen — im Seelengrunde, in der Seelensubstanz eine Subjekt-Objekt-Einigung vollzogen : eine Einigung zwischen der Seele als Subjekt und der gleichen Seele als Objekt durch ihre Natur, eine Einigung zwischen der Seele als Subjekt und Gott als Objekt durch die Gnade. [2]

Die Selbsterkenntnis der Seele bietet uns also die Handhabe, die Weise zu erforschen, in der Gott als Objekt in der begnadigten Seele gegenwärtig ist. Wodurch kommt nun diese experimentelle Erkenntnis der Seele ihrer selbst zustande ? Es gibt nach der Lehre der Schule eine doppelte Art von Selbsterkenntnis : eine direkte und eine reflexe. Direkt erkennen sich selber die « formae subsistentes », die reinen Geister : Gott, actus purus ; die Engel, actus intermedii, « habentes aliquid de potentia et actu ». [3] Das Beispiel der Engel ist für uns besonders instruktiv. Zunächst ist der Engel seinem Wesen nach « Selbsterkenntnis in actu primo », deswegen, weil er eine Form ist, die sich selber immateriell besitzt (Gredt). [4] Der Engel ist eben ein « intelligibile in actu primo ». Wenn nun wahr ist, was die Scholastik lehrt : « cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu » [5], m. a. W. « cognoscere est esse ipsum cognoscibile in actu », dann muß also ein Wesen, das aus sich « intelligibile in actu primo » ist, zugleich auch « intelligens in actu primo » sein.

Aus dieser Wesensbeschaffenheit des Engels folgt nun, daß seine Erkenntnisfähigkeit, sein Intellekt aus der Substanz schon aktuiert und von eben der Substanz informiert hervorgeht. « Intellectus ... angeli, quia habet essentiam quae est actus in genere intelligibilium sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum,

[1] I d. 3 q. 4 a. 4 sol. ; vgl. ib. a. 5 sol.
[2] Vgl. *Gardeil*, a. a. O. S. 64.
[3] de Ver. 8, 6.
[4] Vgl. Elementa phil. arist.-thom. [4] (Freiburg i. Br. 1926), n. 466, 3.
[5] Vgl. S. Thom. in III, de anima lect. 10 ; 4 d. 49 q. 2 a. 1 sol. ; q. disp. de spir. creat. a. 10 ad 3 ; I 87, 1 ad 3.

scilicet essentiam suam ... per seipsam ».[1] « ... Si aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. »[2] Hier müssen wir nun auf der Hut sein, daß uns nicht unvermerkt körperliche Vorstellungen unterlaufen. Was bedeutet es, wenn es heißt: Intellectus angeli habet essentiam actu intelligibilem *sibi praesentem?* Wir sind allzusehr geneigt, uns diese Präsenz örtlich, körperlich vorzustellen, den Intellekt im Geiste haftend zu fassen, wie das Auge im Kopfe. Doch es ist nichts verkehrter als das. Denn zunächst gibt es solche Verhältnisse bei Geistern nicht, wo alles rein intelligibel ist, und zweitens würde dadurch die Potenz noch nicht erkenntnismäßig innerlich informiert sein.[3] Die Sache verhält sich vielmehr so, daß dieser bestimmte Intellekt seiner innersten Konstitution nach ein zu dem bestimmten Wesen gehörender ist, von dem bestimmten Wesen informiert, aktuiert, diesem bestimmten Wesen konnaturell und proportioniert ist. Wo wir also eine so und so beschaffene Erkenntnisfähigkeit haben, da ist sie notwendig von einem so und so beschaffenen Wesen informiert, *da ist notwendig ein so und so beschaffenes Wesen ihm gegenwärtig.* Eine Ähnlichkeit ganz besonderer Art waltet zwischen Fähigkeit und Wesen ob. Und diese Ähnlichkeit ist die Ursache, daß der Potenz jene Wesenheit aktuierend und informierend gegenwärtig ist.

Die Selbsterkenntnis der menschlichen Seele ist komplizierter. Sicherlich ist sie nicht so wie die der Engel, weil die Seele nicht actu subsistiert, sondern mit dem Leibe vereinigt ist. Daher « verhält sich der menschliche intellectus possibilis unter den intelligiblen Dingen wie die Materie unter den sensiblen »[4], und kann die Seele sich selber nur reflexiv erkennen, d. h. indem sie erst etwas anderes erkennt und dann über diesen Erkenntnisakt und sein Prinzip reflektiert.[5] Eine solche Selbsterkenntnis ist entweder wissenschaftlich, indem der Intellekt direkt sein Augenmerk auf die Seele lenkt und zur Erkenntnis ihres Wesens fortschreitet, oder aber es handelt sich um jene unwissenschaftliche experimentelle Erkenntnis « in particulari », die jeden Erkenntnisakt begleitet, « secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc, quod percipit se intelligere[6] ».

[1] de Ver. 8, 6. [2] I 56, 1.

[3] Auch von einer Wirksamkeit in genere causae efficientis kann gar nicht die Rede sein; eine solche kommt der Seelensubstanz ja überhaupt nicht zu.

[4] de Ver. 8, 6; vgl. ib. 10, 8.

[5] Vgl. ib. 2, 2 ad 2. [6] I 87, 1.

Von der unwissenschaftlichen Selbsterkenntnis der Seele lehrt nun — wie oben gesagt — der hl. Thomas, daß sie « habitu » vor aller aktuellen Erkenntnis schon im Wesen der Seele grundgelegt sei : « Quantum ad cognitionem habitualem, sic dico, quod *anima per essentiam suam se videt* ». [1] Im Grunde ihres Wesens ist also die menschliche Seele eben so veranlagt wie der Engel. Freilich bleibt diese Erkenntnis beim Menschen gleichsam gebunden. [2] Irgendwie tritt sie aber in jeden Erkenntnisakt mit ein, weil die Immaterialität der menschlichen Seele durch die Vermittlung des tätigen Verstandes sich in der species intelligibilis findet : « Lumen intellectus agentis per seipsum a nobis intelligitur, inquantum *est ratio specierum intelligibilium*, faciens eas intelligibiles actu. » [3]

Nun gehen wir noch eine Stufe weiter. Was oben von der Erkenntnisfähigkeit gesagt wurde, gilt auch vom Erkenntnisakte. Denn was im Wesen und in der Potenz in actu primo grundgelegt ist, das findet sich in actu secundo im Akte. Wir dürfen uns somit auch dann nicht von körperlich-örtlichen Vorstellungen leiten lassen, wenn es sich um die Information eines Erkenntnisaktes durch ein Objekt handelt. Auch ist diese Information keine causalitas efficiens, sondern eine reine causalitas formalis extrinseca. Wie also die Potenz von einer bestimmten Wesenheit informiert ist, deswegen, weil sie diesem Wesen entsprechend, proportioniert, in ihrer Weise ähnlich ist, so ist ebenfalls ein bestimmter so und so beschaffener Erkenntnisakt notwendig von der entsprechenden Wesenheit informiert, hat sie zum Terminus, ist ein Haben, ein Besitzen dieses Wesens. Wenn freilich das erkannte Wesen aus sich nicht « intelligibile in actu secundo » ist, so wird es nicht unmittelbar vom Erkenntnisakt ergriffen, besessen, sondern in seiner Idee, die nun ein Produkt des Verstandes selber ist. Handelt es sich aber um ein Wesen, das aus sich, von Natur ein « intelligibile » oder, besser gesagt, ein « intellectum in actu secundo » ist, also um Gott, dann ist ein ihm proportionierter Erkenntnisakt seiner inneren Konstitution und Struktur nach ein Haben, ein Besitzen dieses Wesens, ein Besitzen Gottes. Wo dieser Akt ist, da ist Gott ihm gegenwärtig. Denn gegenwärtig sein heißt unter Geistern nichts anderes als zusammengehören. So geartet ist nun die Visio beatifica. Wenn Gott ein Geschöpf durch Eingießung

[5] Vgl. Joann. a S. Th. in I 43 d. 17 a. 3, n. 10 ; in q. 55 d. 21 a. 2, n. 12 u. 13.
[6] de Ver. 10, 8 ad 10, in contr.
[4] de Ver. 10, 8.

des Glorienlichtes befähigt, den Akt der Visio beatifica zu setzen, *dann ist er ihm nach Art einer species (impressa und) expressa gegenwärtig*, eben deswegen, weil die actio der visio beatifica jener Idee, die Gott selber ist, so proportioniert ist, daß sie sie notwendig zum terminus hat.

Nun muß aber dieses Verhältnis zu der Gottesidee, zu Gott schon in der Gnade grundgelegt sein, denn die Gottesschau geht konnaturell aus der Kreatur hervor, d. h. sie geht aus der Kreatur hervor, die ihrer Substanz nach an Gottes Natur und Wesen teil hat. Durch diese Konnaturalität, ich möchte sagen, Kongenialität zu Gott, die die begnadigte Kreatur eben durch die heiligmachende Gnade hat, ist sie schon zur Erkenntnis Gottes hingeordnet, schon zu ihr determiniert. Also — und das ist das Resultat unserer Untersuchung — *die Verähnlichung mit Gott, in der die heiligmachende Gnade besteht, ist gleichbedeutend mit* einem Hingeordnetsein auf die Erkenntnis Gottes, ist gleichbedeutend mit *habitueller, wurzelhafter Gotteserkenntnis.* Ähnlich wie die Seele von Natur aus eine wurzelhafte Selbsterkenntnis ist und ihr Intellekt ein wurzelhaftes Erkennen der Seelensubstanz ist, so ist die begnadigte Seele eine wurzelhafte Gotteserkenntnis. Nur ein großer Unterschied ist dabei zu beachten : Kann die wurzelhafte Selbsterkenntnis der Seele doch irgendwie in den Akt übergehen, so bleibt die wurzelhafte Gotteserkenntnis vollständig gebunden. Das erklärt sich leicht daraus, daß — wie gesagt — die Immaterialität der Seele durch die Vermittelung des Intellectus agens die Phantasmata erleuchtet und so « intelligibilia actu » macht, während das Phantasma in keiner Weise eine Immaterialität, wie die der durch die Gnade erhobenen Seele aufnehmen kann, auch nicht « per modum entis vialis ».

Wir können uns das Verhältnis der begnadigten Seele zu Gott durch einen Vergleich klarmachen, der natürlich den Erbfehler aller seiner Brüder teilt, daß er nämlich hinkt und nicht gepreßt werden darf, im Übrigen aber wohl die Sache klären zu können scheint : Das Verhältnis der Seele zu Gott ist durch die heiligmachende Gnade dem Verhältnis ähnlich, in dem die Erkenntnisfähigkeit, die potentia intellectiva zur Seelensubstanz steht. Wie diese ihrer inneren Konstitution und Struktur nach hingeordnet ist, die entsprechende Substanz zu erkennen, Erkenntnis dieser Substanz in actu primo ist, so ist die begnadigte Seele auf Gott als Objekt hingeordnet, ist Gotteserkenntnis in actu primo. Man könnte — natürlich ohne den Ausdruck zu pressen — sagen : Sicut potentia intellectiva *emanat* (wir wissen, wie

dieses « emanat » zu verstehen ist [1]) ex substantia spirituali, sic anima gratia ornata emanat quodammodo ex Deo, i. e. pertinet ad Deum.

Nun haben wir zuletzt fast nur von der Erkenntnis gesprochen und die Liebe bei Seite gelassen. Aber um das Prinzip ins rechte Licht zu rücken, war das notwendig. Daß Gott in der Seele der Gerechten wohnt, auch nach Weise eines radicaliter und habitualiter geliebten Gegenstandes, ergibt sich leicht daraus, daß durch die Verähnlichung mit Gott nun Gott der Seele als im höchsten Grade konvenient, d. h. gut erscheinen muß, in ähnlicher Weise konvenient, wie sie sich selbst erscheint. Wie also die Seele außer ihrem Willen, der aus ihrer Substanz hervorgeht, keines Habitus bedarf, um sich selbst zu lieben, so bedarf auch die heilige Seele zur Liebe Gottes keines anderen Habitus, als ihres durch die Caritas erhobenen Willens, der aus der durch die Gnade erhobenen Substanz hervorgeht. Sind doch nach Thomas die göttlichen Tugenden gleichsam neue Potenzen.

Verhalten sich somit Erkennen und Lieben parallel, so ist es doch möglich — mehr wage ich in einer so schwierigen Frage nicht zu sagen —, daß ein Unterschied insofern besteht, als für die Liebe ein solches Hindernis wegfällt, in den Akt überzugehen, wie es für die Gotteserkenntnis besteht. Wenigstens sind die Theologen durchweg der Ansicht, daß durch die Liebe, und damit durch die Gabe der Weisheit, ein Experimentum Dei gegeben sei. [2] Radicaliter wäre demnach Gott in der Seele der Gerechten sowohl als Gegenstand des Erkennens als auch des Liebens, actualiter aber nur als Gegenstand des Liebens.

Fassen wir das Ergebnis unserer Ausführungen kurz zusammen: Nach der Lehre des hl. Thomas ist Gott in den Seelen der Gerechten auf eine ganz neue Weise gegenwärtig, die an sich nichts mit der Gegenwart Gottes in allen Dingen als Wirkursache zu tun hat. Die neue Existenzweise Gottes in den begnadigten Geschöpfen ist die eines radicaliter und habitualiter erkannten und geliebten Gegenstandes. Denn durch die heiligmachende Gnade wird die Seele zu einer höheren, geistigeren Einigung mit Gott erhoben, einer Einigung, nicht wie die

[1] « non quasi substantia ... per veram actionem (potentias) produceret efficienter ..., sed quia substantia ex essentia sua exigit naturaliter, ut comproducantur. » *Gredt*, a. a. O. 763. 1. « Emanatio respectu essentiae non est actio, sed *naturalis connexio* » ; Joannes a S. Thoma, Phil. nat. III p. q. 2 a. 2.

[2] Siehe oben S. 178 ; vgl. III d. 35 q. 2 a. 1 sol. 3 ; II-II 45, 2 ; Joannes a S. Thoma a. a. O. in I-II q. 70 ; d. 18 a. 4, n. 6 ff.

der Wirkung mit der Ursache, sondern wie die eines Geistes mit einem anderen Geiste. Die Seele wird zu Gott erhoben nicht als zu einem Agens, sondern als zu einem Geiste, einer subsistierenden Idee. Das schließt ein doppeltes Element in sich: 1. Ein *ontologisches*: Die Seele wird zur geistigen Höhe Gottes erhoben, verwirklicht in sich, soweit das möglich ist, die Idee Gottes, so, wie sie von Natur in sich die Idee des eigenen Wesens (die im Geiste Gottes existiert) verwirklicht.

Die Erhebung der Seele schließt 2. ein *logisches* Element in sich: Denn die Seele wird zur subsistierenden Gottesidee als zu einem Objekt erhoben, wie sie von Natur auf ihr eigenes Wesen als Objekt hingeordnet ist.

Die beiden Elemente sind in Wirklichkeit ein einziges, nur im Verstand unterschieden. Denn jede subsistierende Form ist dadurch, daß sie in sich eine (im göttlichen Geiste existierende) Idee verwirklicht, auf dieselbe Idee als Objekt hingeordnet.

Durch diese Verähnlichung mit Gott ist zugleich auch die habituelle Gottesliebe gegeben, da Gott nun der Seele im höchsten Grade konvenient ist, ähnlich wie sich die Seele selbst konvenient ist.

Somit lehrt der hl. Thomas im Sentenzenkommentar und in seinen späteren Werken im Grunde dasselbe. Aber die Ausdrucksweise in den späteren Werken ist tiefer, rührt mehr an das Wesen der Sache, da sie das durchaus Neuartige, Geistige der Gegenwart Gottes in den Gerechten ins rechte Licht rückt und ihren Sinn, ihr Ziel erkennen läßt, nämlich die Kreatur zur Gottesschau zu führen und diese schon in ihr gleichsam zu begründen. Anderseits dient die Ausdrucksweise des Sentenzenkommentars dazu, das Verständnis der schwierigen Lehre zu erleichtern.