

# Die Lehre des Hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes [Fortsetzung]

Autor(en): **Brockhoff, J.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **5 (1891)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762085>

## **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.

mente schließen, jedes für sich betrachtet, nur die Möglichkeit ein für das wirklich bestehende Sein; keines bringt von sich aus das wirkliche Sein mit und keines besitzt in seiner Natur ein Maß oder eine Richtschnur für die Wirklichkeit als solche.



## DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON DER ERKENNBARKEIT GOTTES.

VON DR. JOS. BROCKHOFF.

(I, 224. II, 122. III, 182.)

### § 5.

#### Der metaphysische Grundbegriff Gottes.

Es muß einen Gott geben, das hat uns der hl. Thomas zur Genüge bewiesen. Wir erkennen das Dasein Gottes aus dem Vorhandensein der geschaffenen Dinge, finden ihn als den ersten Beweger, der selbst nicht bewegt wurde, nennen ihn den Alles verursachenden, und doch nicht selbst verursachten Grund aller Dinge. Von ihm hängt alles im Werden, Sein und Bestehen ab; er gibt allen Dingen das Sein. Darum überragt er sie aber auch alle in unendlicher Weise, er ist der Dinge *causa aequivoca*, da diese ja nicht spezifisch auf gleicher Linie mit Gott stehen, sondern nur eine Ähnlichkeit mit ihm haben. So sagt der hl. Thomas Sum. Theol. I. qu. 13. a. 5: *Quidquid praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eandem rationem praedicatur de eis aequivoce. Sed nullum nomen convenit Deo, secundum illam rationem secundum quam dicitur de creatura. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur aequivoce dicitur. Praeterea Deus plus distat a creaturis quam quaecunque creaturae ab igne. Sed propter distantiam quarundam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis praedicari potest sicut de his quae non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce praedicatur, sed omnia praedicantur aequivoce.*

Wir erkennen Gott aus den Kreaturen und zwar durch analoge Begriffe, die freilich nicht imstande sind, das Wesen Gottes vollkommen auszudrücken. Das göttliche Wesen, sagt der

hl. Thomas Sum. Phil. L. I Cap. 14, übersteigt infolge seiner Unermesslichkeit jeglichen Begriff, welchen unser Verstand fassen kann, weshalb wir unvermögend sind, zu erkennen und anzugeben, was es sei. Hingegen sind wir wohl imstande, einen Begriff von ihr uns dadurch zu bilden, daß wir erkennen, was sie nicht sei. Fragen wir nun nach dem Wesen Gottes, soweit es uns möglich ist dasselbe zu erkennen. Hier tritt uns zunächst der Begriff eines aus sich seienden Wesens, eines *ens a se* entgegen. Wir erkennen, daß Gott ein aus sich seiendes Wesen sein müsse, während alle anderen Wesen dagegen ihr Sein von etwas anderem haben, verursacht sind (*entia ab alio*). Sonach gibt es auch keine Gattungseinheit zwischen beiden, dem Wesen Gottes und dem Wesen aller übrigen Existenzen. Der Unterschied liegt aber in dem Begriffe des verschiedenen Seins selber. Durch Feststellung des *genus proximum* und der *differentia specifica* können wir mithin das Wesen Gottes nicht bestimmen. Ist uns dieser Weg verschlossen, so sind wir gezwungen, einen andern einzuschlagen, der uns sicher zur Erkenntnis und Bestimmung der Wesenheit Gottes führt. Welch anderer Weg aber könnte es sein, als der, auf welchem wir bereits zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangten? Wir betrachten die geschöpflichen Dinge, forschen nach deren Wesen, beurteilen sie als Wirkungen Gottes und schreiten fort zur Erkenntnis des Wesens des Wirkenden, der ja sein Wesen in dem Wesen des Gewirkten widerspiegeln läßt. Die Art und Weise des Fortschreitens, um zur etwaigen Erkenntnis des Wesens Gottes zu gelangen, gibt uns der hl. Thomas ausführlich. Er weist uns zunächst auf den Weg der Verneinung (*via remotionis*). Dem kosmologischen Beweise zufolge ist Gott von uns als das unendlich vollkommene Wesen anzuerkennen, welchem keine Unvollkommenheit anhaften kann. Wir müssen also alle Unvollkommenheiten, welche wir an den geschöpflichen Dingen wahrnehmen, von Gott einfachhin verneinen. Gelangen wir hierbei dann zur Erkenntnis einzelner göttlicher Eigenschaften, welche dem Ausdrucke nach oder im äußern Gewande negative Begriffe sind, so verschlägt das nichts. Der Sache nach sind sie eminent positiv, da in denselben verneinende Bestimmungen

oder Beschränkungen von Gott verneint werden. So sagen wir: Gott ist nicht Accidenz, Gott ist nicht Körper, er ist unermesslich, unveränderlich. Sum. Phil. L. I Cap. 14 verfolgt der hl. Thomas diesen Weg mit den Worten: *Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quod non est. Tanto enim eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaque in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde, et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus; per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus quibus a rebus aliis distinguantur et sic perficitur substantiae rei completa notitia. Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid quasi genus nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus oportet eam accipere per differentias negativas. Den gleichen Gedanken führt unser Lehrmeister Sum. Theol. I qu. 88. a. 2. ad 2 aus, wenn er schreibt: *De superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora coelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicuius habitudinis ad res materiales.**

Der andere Weg, welchen zu beschreiten uns der Heilige lehrt, nimmt seinen Anfang von dem Princip der Kausalität und führt uns dazu, alle Vollkommenheiten im hervorragenden, eminenten Mafse von Gott auszusagen. Er heifst gewöhnlich die *via affirmationis* und teilt sich in die *via causalitatis* und die *via eminentiae*.

Das Dasein der geschöpflichen Wesen liefs uns den Schluß auf das Dasein Gottes ziehen; und zugleich erkannten wir ihn als die wirkende Ursache für jene geschaffenen Dinge. Wenn Gott

aber die erste Ursache aller Dinge ist, so müssen alle Vollkommenheiten, welche sich in den geschaffenen Wesen vorfinden, schon vorher in Gott, als in der Ursache sein gemäß dem Princip, daß in der Wirkung sich nichts findet, was nicht vorher irgendwie in der Ursache vorhanden. Wirkungen, eben weil sie Wirkungen sind, haben als solche alles, was sie haben, von ihrer Ursache. So schliessen wir denn richtig von den in den Wirkungen erkannten Vollkommenheiten in den geschaffenen Dingen auf das Dasein dieser Vollkommenheiten in der Ursache jener Wirkungen, in Gott. Dabei gelangen wir denn auch zu der Erkenntnis mehrerer göttlichen Eigenschaften, die nicht bloß dem Inhalte, sondern auch der Form nach behauptend, positiv sind, z. B. daß Gott heilig, gerecht, allweise, gütig, barmherzig sei. Unter diesen Vollkommenheiten unterscheiden wir dann leicht unter reinen und gemischten. Während wir die letztern nur virtualiter von Gott aussagen, um nicht auch die in denselben enthaltene Verneinung oder Beschränkung auf Gott zu übertragen und ihn so zu verendlichen, müssen wir die reinen Vollkommenheiten förmlich und wesenhaft Gott zuerkennen. Darum sagen wir folgerichtig, daß Gott immer, wenn eine mindere oder höhere Vollkommenheit in Frage kommt, die höhere Vollkommenheit gebührt. Sum. Theol. I q. 13. a. 2. lesen wir: . . . . Et ideo dicendum est quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter sed deficiunt a representatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster cum cognoscat Deum ex creaturis sic cognoscit ipsum secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem (q. 4. a. 2.) quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum quasi simpliciter et universaliter perfectus (cfr. I. c. q. 13 a. 12 et a. 3; I. c. q. 4 a. 2).

Gott ist die causa aequivoca aller geschaffenen Dinge. Wenn aber die Ursache zu der Wirkung nur als causa aequivoca, nicht aber als causa univoca sich verhält, so ist dasjenige, was in der Wirkung ist, nicht bloß einfach vorher in der Ursache, sondern in höherer, vollkommenerer Weise. Daher müssen auch alle Voll-

kommenheiten, die in den Dingen sich zeigen, nicht einfach, sondern in weit vollkommenerer Weise von Gott ausgesagt werden; ja, im höchst vollkommenen Grade kommen Gott alle Vollkommenheiten zu (*secundum modum excellentiorem*), da er ja das unendlich vollkommene Wesen ist. Dieses Erkenntnis läßt uns auch sofort die Unterscheidung machen, in der Weise wie wir Vollkommenheiten von Gott aussagen und wie wir solche geschöpflichen Dingen zuerkennen. Wir dürfen jene Vollkommenheit eben nicht in gleicher Weise von Gott und geschöpflichen Dingen aussagen, es ist keine univoke Aussageweise erlaubt. Gott kommt die Vollkommenheit in unendlichem Maße zu, wie es der unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Natur entspricht, dem Geschöpfe dagegen nur in höchst beschränktem Maße entsprechend der geschaffenen Natur. Aber auch eine bloße äquivoke Aussageweise ist nicht gestattet, denn das hiesse ja den beiden zuerkannten Vollkommenheiten eine grundverschiedene Bedeutung geben. Es kommt vielmehr Gott und dem von ihm geschaffenen Dinge die von beiden ausgesagte Vollkommenheit zwar im eigentlichen, aber nicht gleichen sondern ähnlichen Sinne zu. Das setzt der hl. Thomas klar auseinander mit den Worten *Quaest. Disp. de pot. Q. VII a 7: De Deo et creaturis nihil praedicatur univoce; non tamen ea, quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur sed analogice. Huius autem praedicationis duplex est modus: unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium sicut ens est de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est, unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae et non primus.*

Kommen nun Gott die Vollkommenheiten, welche wir in den geschöpflichen Dingen schauen, im eigentlichen Sinne aber

in doch weit vollkommenerer Weise zu, so dürfen wir sie natürlich nicht von Gott in der Weise aussagen, wie sie den Geschöpfen zukommen, es ist also zwischen Gottes Vollkommenheit an sich und den in den Geschöpfen sich findenden Vollkommenheiten an sich ein Unterschied zu machen. Gott ist nicht bloß weise, sondern allweise, nicht bloß gut, sondern der Übergute. Es kommen ihm diese Vollkommenheiten nicht in der Weise zu wie den geschöpflichen Wesen. Damit leugnet man aber nicht, daß Gott im eigentlichen Sinne weise sei, sondern daß er vielmehr über dem Prädikate der Weisheit erhaben sei. Deum cognoscimus, erklärt hierüber der Aquinate, Sum. Theol. q. 13 a. 3, ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis; intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis; et secundum quod apprehendit ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus est duo considerare scilicet perfectiones ipsas significatas ut bonitatem vitam, et huiusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id, quod significant huiusmodi 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.

Diesen dreifachen Weg beschreibt unser Lehrer ebenso kurz, als klar, wenn er Lect. VI in Rom. I. 19 sagt: Haec autem tria (invisibilia Dei, per quae intelligitur Dei essentia, quae a nobis videri non posse, eius virtus, secundum quam res ab eo procedunt sicut a principio et divinitas, quae postulat ut Deum cognoscant sicut ultimum finem in quem omnia tendunt) referuntur ad tres modos cognoscendos supra dictos: nam invisibilia Dei cognoscuntur per viam negationis; sempiterna eius virtus per viam causalitatis; divinitas per viam excellentiae. cfr. S. Th. I. q. 12 a. 12. S. Ph. L. III Cap. 49; in Boetii prooemium q. I. a. 2.

Folgen wir nur diesen deutlichen Spuren und wir gelangen dazu, einiges, wenn auch nur stammelnd, wie Gregor der Große sagt, von Gottes Wesenheit erkennen und aussagen zu können,

was als Antwort der Frage dient, welches in diesem unermesslichen Meere von Vollkommenheiten (Sum. Theol. I. q. 13 a. 11.) das Wesenbildende der göttlichen Natur im Unterschiede von den göttlichen Eigenschaften sei. Die Frage zielt nämlich auf die konstitutive Wesenheit Gottes, mit andern Worten sie will jene göttliche Vollkommenheit genannt wissen, die wir als die erste in Gott erkennen, durch die wir Gott zuerst von allen Geschöpfen unterscheiden, aus welcher wir alle anderen göttlichen Vollkommenheiten mittelbar oder unmittelbar ableiten. Welches also ist der metaphysische Grundbegriff Gottes? Vielfach geht in diesem Punkte die Meinung der Theologen auseinander; der hl. Thomas behandelt diese Frage nicht ex professo. Doch lassen seine Erwägungen in der 13. Quästion des 1. Teiles seiner Summa uns einzelne Spuren finden, und so wird er denn auch von den verschiedenen Kommentatoren für ihre verschiedenen Ansichten als Autor angerufen.

Zur besseren Erläuterung sei zunächst noch die Bemerkung vorausgeschickt, daß natürlich von einem thatsächlichen Unterschiede zwischen Wesenheit und Eigenschaft Gottes nicht die Rede sein könne.

Ferner was das Wort Natur oder Wesenheit angeht, so ist darunter das zu verstehen, womit wir die Frage beantworten: Was ein Ding sei; das, wodurch ein Ding in seiner Gattung und Art bestimmt wird; was wir zuerst in dem Dinge auffassen. Wesen ist dasjenige in einem Dinge, welches uns wenn wir es erkennen das Ding in sich und unterschieden von jedem andern auffassen läßt. Es ist also die Wesenheit der bestimmende Grund für alle Vollkommenheiten und Attribute, die einem Dinge zukommen. Fragen nach dem, was die Wesenheit Gottes bildet heißt demnach nichts anderes, als fragen, was das erste sei, was wir von Gott als Gott auffassen und durch dessen Erkenntnis Gott selbst an sich und im Unterschiede sowohl von allen andern Wesen, als auch von den göttlichen Attributen sofort erkannt wird. Hieraus erkennt man leicht, daß nicht das physische, sondern das metaphysische, logische Konstitutive der Wesenheit Gottes in Frage stehe. Daher darf auch Natur nicht im weiteren



Sinne des Wortes gefasst werden, insofern nämlich mit göttlicher Natur das göttliche Wesen, die ungeschaffene ewige substantia Gottes bezeichnet wird, die ja unter die transcendenten Begriffe gehört und in den göttlichen Attributen und Relationen eingeschlossen ist. Natur muß hier vielmehr im strikten und eigenen Sinne gefasst werden, insofern sie Wurzel und aprioristischer Grund für alle göttlichen Attribute ist, von denen sie sich dann virtualiter unterscheidet, und in denen sie in dieser Fassung nicht als transcendent einbegriffen aufgefasst wird.

Es handelt sich ferner bei der konstitutiven Wesenheit nicht um eine Zusammensetzung, compositio, sei dieselbe thatsächlicher oder gedachter Art, sondern um die reinste Wesensbildung, welche jede Zusammensetzung ausschließt. Es kommt nur die constitutio purissima oder die constitutio per simplicitatem in Betracht.

Hier nun teilen sich die Ansichten vielfach.

Wenn wir absehen von der Ansicht jener, welche behaupten, Natur und Wesenheit in Gott unterschieden sich virtualiter und demnach werde die göttliche Wesenheit unter der Auffassung als Natur durch das göttliche Erkennen (divinum intelligere) unter der Auffassung als Wesenheit durch den Begriff des ewigen Aussichseins (ens a se) gebildet; wenn wir ferner absehen von der Ansicht des Scotus, der das göttliche Wesen durch das vollständige Unbegrenztsein konstituiert sein läßt und dabei zu dem Satze gelangt, Gott ist ein in jeder Hinsicht unermessliches Wesen; wenn wir endlich ebenso die Ansicht der Nominalisten zurückweisen, welche in der Zusammenhäufung das Wesen Gottes finden, indem sie Gott das höchst vollkommenste Wesen nennen; wenn wir diese drei Ansichten, deren erste eine unberechtigte Unterscheidung zwischen Natur und Wesenheit aufstellt, deren beide anderen aber, weil sie den Kernpunkt der Frage gar nicht berühren, ganz außer der Frage bleiben, so erübrigen noch zwei Ansichten, die oftmals aufgestellt und verteidigt worden, aber auch ebenso oft bestritten worden sind. Die Verfechter beider Ansichten suchen den hl. Thomas als ihren Gewährsmann aufzuführen.

Die Verteidiger der ersten Ansicht erkennen das grundlegende Element in Bezug auf die Wesenheit Gottes in der

Aseität. Ihr Hauptsatz lautet: *Deus est ens a se*. Ihre Schlussfolgerung ist folgende: jenes müssen wir als Konstitutivum in der Gottheit auffassen, was wir zuerst in Gott erkennen als dasjenige, welches Gott von den Kreaturen trennt und den Grund und eine Art Wurzel aller Attribute, welche Gott zukommen, bildet; dieses aber ist seine Aseität (*esse a se et per se seu essentia subsistens in tota plenitudine essendi*), denn aus dieser Aseität folgt, erklären ihre Verteidiger, daß Gott in sich Leben, Erkennen und jegliche Vollkommenheit des Seins und Thätigseins vereinigt. Dieser von Capreolus, Bannez, Ledesma, Molina Vasquez, später vom Kardinal Gotti verteidigten Ansicht vindiziert Contenson, ihr warmer Verfechter, die Gunst des hl. Thomas mit den Worten: *Huic sententiae favet perpetuo Divus Thomas*. Derselbe führt besonders die Stellen *Sum. Theol. I q. 13 a. 11: Hoc nomen, qui est, est maxime proprium nomen Dei*. Ferner gibt er zur Begründung die *Sum. Theol. I q. 26. a. 2. ad 1* gegebene Unterscheidung: *Ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiae sed magis secundum rationem intellectus*. (cfr. Contenson *Theol. mentis et cordis Thom. L. S. I. Diss. I. cap. II de natura Dei speculatio I et III*.)

Unter den Philosophen der Neuzeit huldigen dieser Ansicht unter anderen auch Liberatore, der in seinen „*Institutiones Philosophicae*“ Vol. II. Pag. 405 folgende beiden Sätze aufstellt und zu verteidigen sucht: „*Propositio I<sup>a</sup>. Deus, hoc ipso quod est prima rerum causa, est a se; habet essentiam, quae unum idemque sit, cum eius existentia; et est ipsum esse subsistens*“. *Propositio II<sup>a</sup>: „Constitutivum divinae naturae optime exprimitur per hoc quod Deus sit ens a se“*. Ebenso schreibt Stöckl in seinem Lehrbuch der Philosophie Abt. 2, S. 310: „Diese Aseität ist in der That dasjenige, was wir als die konstitutive Wesenheit Gottes zu bezeichnen haben. Denn wir erkennen diese Vollkommenheit als die erste in Gott. Die Aseität ist ferner das erste Merkmal, wodurch und woran wir Gott von den geschöpflichen Dingen unterscheiden. Aus der Aseität lassen sich endlich alle übrigen Vollkommenheiten Gottes unmittelbar

oder mittelbar ableiten. In der Aseität finden sich somit die drei Requisite, welche erforderlich sind, damit eine göttliche Vollkommenheit als die konstitutive Wesenheit Gottes betrachtet werden könne.“ Auch Gutberlet, die *Theodicee* I. Aufl. S. 52, meint, „daß die Aseität uns bloß als das metaphysische Wesen Gottes dient“. Er beschränkt sich aber hierbei gleich selbst mit den Worten: „Ob auch eine wahre ontologische Abhängigkeit der göttlichen Attribute von der Aseität bestehe, mag dahingestellt bleiben und thut nichts zur Sache“.

Dieser Ansicht, daß das Wesenbildende in der Gottheit die Aseität sei, steht die andere Meinung gegenüber, welche die konstitutive Wesenheit Gottes in dem höchsten Grade der Gott zukommenden Intellektualität findet. Auch diese Ansicht findet viele Gönner, die ebenfalls aus den Werken des hl. Thomas die Begründung versuchen. Die Verteidiger derselben teilen sich wieder in zwei Parteien, von denen die eine die Wurzel, den Grund des Erkennens, das intelligere radicale als das Wesenbildende annehmen, wie Philippus a. S. Trinitate, die andere aber das reine wirkliche Erkennen, wie die Salmanticenses, Gonzales, Johannes a. S. Thoma, Suarez, Hurtado, besonders ausführlich Goussier und sehr energisch Billuart, der fast heftig Contenson's Ansicht zu widerlegen sucht. Für diese letztere Ansicht tritt unter den deutschen Philosophen besonders warm Commer, *System der Philosophie*. 4. Buch. S. 41 mit den Worten ein: „Das intellektuelle Leben ist an sich betrachtet der vollkommenste Seinsgrad, den man überhaupt denken kann. Dieser Grad muß daher in unserer Erkenntnis das göttliche Wesen dem Sein nach bestimmen, weil er allein den fünf Eigenschaften des göttlichen Wesens entspricht, aus deren realem Vorkommen wir die Existenz des göttlichen Wesens erkannt haben. Näher hin verlangt aber die spezifische Unterscheidung als solche, nach der wir hier fragen, daß aus ihr das Sein aller übrigen Vollkommenheiten begriffen werde; und deshalb muß dasjenige ihre Stelle vertreten, was in der ganzen bestimmten Natur das vollkommenste und realste ist, was also die höchste Seinsverwirklichung jener Natur ausmacht. Das ist aber in Bezug auf das

intellektuelle Erkennen das wirkliche Erkennen selbst und nicht die bloße Anlage dazu. Das göttliche Wesen ist daher als dasjenige Seiende zu bestimmen, welches am meisten und in der allerrealsten Weise immer intellektuelle Erkenntnis ausübt, d. h. das durch sich selbst subsistierende Erkennen als höchste immanente Seiensthätigkeit und Seienstverwirklichung.“

Kardinal Zigliara Sum. Phil. II. Theol. Nat. L. II. Cap. I, Art. II. n. VI. will beide Ansichten vereinigen, indem er auf den doppelten Weg hinweist, um Gott zu erkennen; nach seiner Ansicht nämlich gelangen wir auf dem einen a posteriori zu Gott als dem ens a se, welches Sein alle Vollkommenheiten, die in den Kreaturen sich finden in unendlichem Maße in sich vereinigt. Der andere Weg ist der a priori, auf welchem wir nach aprioristischer Beweisführung für das Dasein Gottes die göttlichen Attribute aufsuchen, mit einander vergleichen, so eine vollkommeneren Erkenntnis der göttlichen Wesenheit erlangen, indem wir unter diesen Attributen jenes bestimmen, welches sich nach unserer Denkhätigkeit gleichsam als differentia specifica verhält und vollkommener die göttliche Natur ausdrückt. Aus diesem Attribute werden dann die übrigen folgerichtig hervorgehend erkannt. Handelt es sich also, meint der Kardinal, um das metaphysische Wesenbildende, so ist aprioristisch, gemäß dem Kausalitäts-Prinzip die Aseitität als solche zu betrachten; ist aber genauer und prägnanter das gezeichnete Konstitutiv in Rede, so ist der höchste Grad des durch sich selbst subsistierenden Erkennens als solches zu fassen. Doch dieser Weg, die Verteidiger beider Ansichten zu befriedigen, genügt wohl keinem, und bleibt uns die Frage offen: Was macht das Wesen des göttlichen Seins aus?

Da es sich nicht bloß um die Unterscheidung zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein handelt, sondern um das Wesenbildende in dem göttlichen Sein, so kann die göttliche Natur im eigentlichen und strengen Sinne, sofern sie nämlich den Grund für die göttlichen Eigenschaften bildet, mit dem Begriffe der Aseitität nicht erfaßt werden. Das wäre nur dann möglich, wenn wir die göttliche Natur im weiteren Sinne fassen und sie mit der

Wesenheit selbst verwechseln, welche der Natur und den Eigenschaften und den Relationen in Gott gemeinsam und in denselben transcendentaliter eingeschlossen ist. So sagt der hl. Thomas Sum. Theol. I q. 13 a. 11 ad 1: „Hoc nomen qui est, est magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen Deus quantum ad id, a quo imponitur scilicet ab esse et quantum ad modum significandi. Sed quantum ad id ad quod significandum imponitur nomen est magis proprium hoc nomen „Deus“ quod imponitur ad significandam naturam divinam. Wäre nun die Existenz Gottes, oder das göttliche Wesen dasselbe mit der Wesenheit oder Natur Gottes, so wäre die Beweisführung des hl. Thomas ja ganz falsch, denn der Name „qui est“ bezeichnet, wie der Heilige in dem Artikel selbst ausführlich erklärt das göttliche Wesen selbst. Der Begriff eines aus sich Seienden, eines seiner Natur nach unerschaffenen Wesens findet sich in jedem Attribute, welches wir von Gott aussagen, kommt jeder der drei göttlichen Personen zu, muß überhaupt in allem sich zeigen, was überhaupt Gott zukommt, wie der Begriff des Gewordenen, des Gemachtseins in allem enthalten ist, was wir geschaffen nennen; daher kann dieser Begriff wohl einen Unterschied zwischen göttlichem Aussichsein und kreatürlichem Gewordensein geben, nicht aber zwischen dem, was wir in Gott selbst Natur nennen und dem, was wir Eigenschaften oder Person oder Thätigkeit in Gott nennen. Darum sagt auch der hl. Thomas (I. c. q. 13 a. 2) daß der Name „qui est“ nicht die Natur Gottes oder das, was die Natur Gottes ausmacht, ausdrückt. Da er sich undeterminiert zu dem ganzen Seinsgehalt des göttlichen Wesens verhält, so drückt er das unermessliche Meer des göttlichen Wesens aus. (Cfr. Qu. Dispp. de Potentia q. 6 a. 1 und q. 7 a. 1). Ein Beispiel wird die Sache noch deutlicher machen. Den Menschen können wir betrachten als ein „geschaffenes Wesen“ und unter diesem Gesichtspunkte wird er mit dem Begriffe „Wesen, das sein Sein von einem Andern hat, Wesen, dem sein Sein gegeben worden ist“, erfaßt. Dann aber können wir den Menschen auch auffassen als ein „lebendes Wesen“. Unter diesen Gesichtspunkte wird er nicht bestimmt durch den Begriff des „Wesens,

das von einem andern verursacht“, da eine solche Bestimmung ja transcendent in allem kreatürlichen Sein eingeschlossen ist, sondern durch den Begriff des „Vernünftigseins“. Letzterer Begriff unterscheidet den Menschen von allen andern Lebewesen und bildet die Wurzel für die der menschlichen Natur eigentümlichen Erscheinungen. Ähnlich verhält es sich auch mit der Frage nach der Wesensbestimmung in Gott. Fassen wir Gottes Natur als ein Wesen, das ungeworden, das immer und aus sich ist und daher im Gegensatz zu jeglichem geschaffenen Sein steht, so können wir wohl sagen, daß Gottes Wesenheit durch den Begriff „ens a se“ bestimmt werde. Nehmen wir aber den Begriff „Natur“ im strengen Sinne, welche die Wurzel der göttlichen Eigenschaften ist, so paßt der Begriff „eines ens a se“ hierfür durchaus nicht, da dieser transcendent dem Wesen, den Eigenschaften und Beziehungen, Ausgängen u. s. w. in Gott gemeinsam ist. Die Aseität kann das konstitutive Element der göttlichen Natur nicht sein, mag man das a se esse auffassen als non esse ab alio tamquam a causa vel tamquam a principio. Das Erste kommt ja, wie gesagt, der göttlichen Natur nicht allein zu, ist also auch kein Unterscheidungsmerkmal zwischen Natur und Eigenschaften Gottes. Aber auch das Zweite kann nicht der metaphysische Grundbegriff der göttlichen Natur sein, weil ja sonst weder dem Sohne noch dem hl. Geiste die göttliche Natur zukäme, da der Sohn vom Vater durch Zeugung als von seinem Principe ausgeht, und der hl. Geist vom Vater und Sohn als von einem Princip durch Hauchung hervorgeht.

Fällt sonach die Aseität, so kann man auch der Ansicht Schneiders nicht zustimmen, der in seinem Buche über die natürliche Erkenntnis Gottes S. 323 ff. die Ewigkeit als metaphysischen Grundbegriff des göttlichen Seins aufgefaßt wissen will. Soll Ewigkeit nichts anderes bedeuten, als Seinszustand, so gehört sie zur Existenz des göttlichen Wesens, woran sie sich findet als Eigenschaft, gibt also das Wesen Gottes als solches noch nicht an. Unterstellt man aber dem Begriffe der Ewigkeit die Natur des durch die Ewigkeit gemessenen Seins, so wird eben dieses Sein, nicht aber die Ewigkeit als solche

gefaßt. Da hat man den Begriff des ewigen d. i. des vollkommensten Lebens, nicht jedoch den Begriff des Maßes seiner Dauer als metaphysischen Grundbegriff des göttlichen Seins aufzustellen, wie Commer System der Philosophie 4. Buch S. 40 sehr richtig bemerkt.

Diese Ansicht, welche das göttliche Wesen in der Aseität finden will, kann demnach nicht befriedigen und bleibt uns so nach nur übrig der Meinung jener beizupflichten, die das Wesen Gottes als dasjenige Seiende bestimmen, welches immer und in der wirklichsten und wirksamsten Weise intellektuelle Erkenntnis ausübt, da es auch nicht angeht, die bloße Anlage oder Fähigkeit im Bereiche des Erkennens die Seinverwirklichung in der göttlichen Natur ausmachen zu lassen. Der Beweis für das Dasein Gottes lehrte uns Gottes Sein als das erste Bewegende, erste bewirkende Ursache, als das notwendig Seiende, als das Höchstvollkommenste im Bereich des Seins erkennen. Ist nun aber das göttliche Sein das höchstvollkommenste Seiende in der ganzen Reihe des Seins, so gebührt es sich, daß die Natur dieses göttlichen Seins gebildet werde durch den vollkommensten Grad unter den drei Graden, welche als Wesenbildende zugelassen werden können, nämlich Sein, Leben und Erkennen. Unter diesen dreien ist Letzteres ohne Frage der vollkommenste Seinszustand. Ist in der Stufenreihe des Seins das Leben als Seinsbethätigung vollkommener, als das bloße Sein aller leblosen Wesen, so ist innerhalb der verschiedenen Grade des Lebens das Vernünftigkeitsein der höchste Grad der Lebens- umsomehr der Seinsbethätigung. „Das intellektuelle Erkennen“, sagt Commer l. c. S. 40, „ist nämlich diejenige Lebensfunktion, wodurch ein Subjekt sich selbst in der Weise bethätigt, daß es außer seinem eigenen, realen Sein jedes mögliche Sein in idealer Weise selbst erlangt; daß es seinem Wesen nach unverändert bleibt und dennoch in idealer Weise die Wesenheit jedes andern Dinges in sich aufnimmt. Das intellektuelle Leben ist daher, wenn man es in Bezug auf die Gattung dieser Thätigkeit oder Seinsbethätigung betrachtet, das vollkommenste Sein, welches überhaupt denkbar ist, weil es für das intellektuell

erkennende Subjekt an sich keine Grenze des Seins darbietet.“ Dieses Vernünftigsein ist daher auch das Wesenbildende für die vollkommensten Seinserscheinungen im gewordenen Universum, für die Menschennatur sowie für die Natur des reinen Geistes. Dafs aber in beiden das intellektuelle Erkennen eine Beschränkung erleidet, liegt nicht in der Natur des Erkennens, sondern in der Seinsbeschränkung der geschaffenen Seele, des gewordenen Geistes. An sich betrachtet ist das intellektuelle Leben der vollkommenste Seinsgrad und mufs mithin das göttliche Wesen dem Sein nach, die göttliche Natur im strengern Sinne des Wortes bestimmen. Dieses scheint der hl. Thomas Sum. Theol. I q. 4 a. 2 ad 3 schon anzudeuten, wenn er auf das Argument: *essentia non habet in se perfectionem vitae et sapientiae etc.* antwortet: *Ad tertium dicendum quod, sicut Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius, quam vita et ipsa vita quam ipsa sapientia si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius (nobilius) quam ens tantum; quia vivens etiam est ens et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participet esse participet ipsum esse secundum modum omnem essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia, nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens.* Da aber natürlich nur das in der ganzen Natur Vollkommenste und Realste, das, was die höchste Seinsverwirklichung in der Natur ausmacht, das Begriffsbildende sein kann auch in Bezug auf die Frage nach der Natur in Gott, so kann das in Bezug auf das intellektuelle Erkennen nicht die Erkenntniswurzel, die Anlage, die Fähigkeit zum Erkennen, sondern nur das wirkliche Erkennen selbst sein. Nicht des Erkennens Anlage kann das göttliche Wesen dem Sein nach bestimmen, weil das immerhin eine blofse Möglichkeit, eine Potenzialität in sich schliesst, Gottes Natur aber *actus purissimus* sein mufs. Nicht einmal unter dem Begriff der Thätigkeit konstituiert das göttliche Erkennen die göttliche Natur, wie der hl. Thomas Quest. Disp. I de Potentia a. 1 ad 1 ausführt mit den Worten: „*Est autem de ratione operationis habere principium*



non de ratione essentiae; unde licet essentia divina non habeat aliquod principium neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem.“ Zu demselben verneinenden Schlusse kommen wir, wenn wir den hl. Lehrer Sum. Theol. I. q. 26 a. 2 vernehmen, worin er sagt, daß die Seligkeit Gottes im Erkennen als einem Thätigsein bestehe. Die Seligkeit Gottes macht aber nach unserer Erkenntnisweise nicht Gotteswesenheit aus, sondern ist eine Eigenschaft derselben, weshalb Thomas l. c. ad 1 sagt: „Beatitudinem non convenit ei secundum rationem essentiae, sed magis secundum rationem intellectus,“ woraus offenbar hervorgeht, daß das göttliche Erkennen aufgefaßt unter dem formalen Begriff der Thätigkeit die göttliche Natur nicht bilden könne. Somit müssen wir endlich sagen, daß das göttliche Wesen als dasjenige Seiende zu bestimmen sei, welches am meisten und in der allerrealsten Weise immer intellektuelle Erkenntnis bethätigt und wirklich ausübt, d. h. das durch sich selbst subsistierende Erkennen als höchste, immanente Seinsbethätigung und Seinsverwirklichung, wie Commer l. c. S. 41 sagt. „Intelligere divinum sub conceptu formali ultimae actualitatis completae et per se subsistentis in genere intellectuali est constitutum formale essentiae vel naturae divinae,“ entscheidet Gonet l. c. I. p. 111.

Das Erkennen ist nicht bloß Thätigkeit in Gott, sondern ist das Sein selbst, die Wesenheit des thätigen Gottes, wie der hl. Thomas lehrt Sum. Theol. I. q. 18 a. 2 ad 1 mit den Worten: „Sentire et intelligere et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantium.“ Ein aktuelles Erkennen aber als wesentliche Thätigkeit aufzufassen und demselben somit die Fähigkeit, das handelnde Wesen in seiner Natur zu bestimmen, abzusprechen, läßt sich leicht mit den Worten des Aquinaten Sum. Theol. I. q. 14 a. 4 ad 1 widerlegen, wo derselbe diesen Einwand zurückweist mit der Bemerkung: „intelligere non est operatio exiens, sed manens in ipso“. Cfr. l. c. q. 41 a. 4 ad 3: „Intelligere et velle non sunt tales actus, qui designent processionem alicujus rei a Deo distinctae vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum

actuum non potest salvari ratio potentiae in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit eius essentia non habens principium.“

Eine gute Stütze findet unsere Ansicht dann in der Lehre des hl. Thomas über das Wesen und die Art des Ausganges des göttlichen Sohnes vom Vater in der hl. Dreifaltigkeit. Cfr. Sum. Theol. I. q. 27 ff. Die göttliche Natur muß gerade und förmlich dadurch gebildet werden, was die zweite Person in der Gottheit vermöge ihres ewigen Ausganges vom Vater annimmt. Nachdem der hl. Lehrer zunächst den Beweis erbracht hat, daß in der Gottheit notwendig mehrere Ausgänge anzunehmen seien, die sich von körperlichen oder äußerlichen Wirkungen aber wesentlich unterscheiden — non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus vel per motum localem vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem utpote verbi intelligibilis a dicente quod manet in ipso — stellt er die Frage, ob einer der Ausgänge „Zeugung“ resp. „Gezeugtsein“ genannt werden könne, und entscheidet sich l. c. a 2: Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae et a principio coniuncto . . . Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius. Daß aber dem Sohne der Name „verbum“ *λογος* zueigen sei, zeigt Thomas l. c. q. 34 a. 2 ad 1: Respondeo dicendum, quod Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur et est proprium nomen personae Filii; significat enim quamdam emanationem intellectus. In der resp. ad 1 heißt es: Verbum Dei non est aliquod accidens ipso, vel aliquis effectus ejus, sed pertinet ad ipsam naturam eius (quia in Deo idem est esse et intelligere). Wird nun die zweite Person, die durch die Mitteilung der göttlichen Natur als Sohn Gottes konstituiert wird, das „Wort“ genannt, so empfängt das göttliche Wort, da ja das Sein des Wortes nichts anderes ist als der Terminus des Erkennens, das Erkennen selbst kraft seines Ausganges vom Vater. Das aber setzt dann not-

wendig voraus, daß die göttliche Natur wesentlich durch das aktuelle reine Erkennen gebildet werden müsse. Wie könnte man auch sonst von Wort Gottes sprechen und den Ausgang des Sohnes ein Geborenwerden nennen gegenüber dem Ausgang des hl. Geistes, wenn nicht das Erkennen förmlich die Wesenheit, die Natur Gottes ausmache? Genügte die göttliche Natur unter dem Begriffe der Aseität, dann müßte der Ausgang des hl. Geistes gerade so gut eine generatio genannt werden wie der Ausgang des „Wortes“, oder vielmehr er käme beiden nicht zu. Wollte man auch noch das Wesen der visio beatifica des weitern betrachten und hier heranziehen, so würde man nur zu demselben Ziele gelangen, daß nämlich das durch sich selbst subsistierende Erkennen als höchste Seinsverwirklichung und Seinsbethätigung des göttlichen Wesens die göttliche Natur bildet.



PSYCHOLOGISCHE LEHREN DER SCHOLASTIK BE-  
STÄTIGT UND BELEUCHTET DURCH THATSACHEN  
DER KATHOLISCH-RELIGIÖSEN MYSTIK.

VON DR. XAV. PFEIFER.



Im Jahre 1883 erschien eine von Maximilian Perty verfaßte kleine Schrift unter dem Titel: „Ohne mystische Thatsachen keine erschöpfende Psychologie.“ Wie schon der Titel zu verstehen gibt, will der Autor zeigen, daß die Psychologie, wenn sie erschöpfend sein will, notwendig die mystischen Thatsachen in das Bereich ihrer Diskussion aufnehmen muß. Nun ist zwar sowohl der Begriff Pertys von den mystischen Thatsachen als auch der Standpunkt, den er bei der Deutung derselben einnimmt, von der Art, daß Verfasser dieses Artikels in dieser Beziehung dem genannten Autor nicht beipflichten kann. Aber er glaubt seine Beistimmung nicht versagen zu können zu der