

Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit

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

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **2 (1924)**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762637>

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.

Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit.

Von P. Jos. GREDT O. S. B., Rom (S. Anselmo).

Das 1. und 2. Heft 1923 des « Divus Thomas » enthält einen Aufsatz von P. Manser O. P.: « Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes. » P. Manser lehnt den Glückseligkeitsbeweis überhaupt ab. Nach ihm hat dieser Beweis, in welcher Form er auch geführt werde, keinen selbständigen, durchschlagenden Wert. Wirkliche Beweiskraft kann er nur dadurch bekommen, daß er auf einen der anderen bekannten fünf Gottesbeweise des hl. Thomas zurückgeführt wird. Im zweiten Teile seines Aufsatzes behandelt P. Manser auch die Fassung, die ich dem Glückseligkeitsbeweise in der dritten Auflage meiner « Elementa Philosophiae »¹ gegeben habe und er lehnt in einer sehr sachlich gehaltenen Besprechung auch diese Fassung ab. — Da mich P. Mansers Kritik nicht überzeugt hat, sei es mir erlaubt, auf die gegen meinen Beweis erhobenen Einwände zu antworten.

Schon in der zweiten Auflage meiner « Elementa Philosophiae »² hatte ich mir die Frage gestellt, auf wievielfache Weise das Dasein Gottes bewiesen werden könne. Und ich antwortete, daß es nur fünf Gottesbeweise gebe, nämlich jene fünf bekannten, die der hl. Thomas Summa theol. I q. 2 a. 3 darlegt. Denn alle Gottesbeweise sind Ursächlichkeitsbeweise. Gott ist aber nur Wirkursache, vorbildliche Ursache und Zweckursache. Material- und innere Formalursache kann Gott nicht sein, da diesen Ursachen eine Unvollkommenheit anhaftet. Die Gottesbeweise schließen also auf Gott als auf die erste Wirkursache, das oberste Vorbild und den letzten Endzweck der Dinge. Die Wirkursächlichkeit kann aber betrachtet werden in ihrer Ausübung und in ihrem Abschluß, in der hervorgebrachten Wirkung. Diese Wirkung ist das zufällig und bedingt Seiende. Und die Ausübung der Wirkursächlichkeit kann man passiv als Werden, als Bewegung, und aktiv als Tätigkeit fassen. Dem entsprechend schließen

¹ n. 670, Argumentum VI.

² n. 672.

die drei ersten Beweise des hl. Thomas auf Gott als auf die erste Wirkursache. Und von diesen schließt der erste aus der Bewegung, der zweite aus der geschöpflichen Tätigkeit, der dritte aus der Zufälligkeit und Bedingtheit des geschöpflichen Seienden. Der vierte Beweis des hl. Thomas zeigt Gott als vorbildliche Ursache und der fünfte als Endzweck der Dinge. Alle anderen Beweise, so schloß ich, lassen sich auf einen dieser fünf zurückführen.¹ Bald aber fiel mir ein, daß die äußere Formalursache doch doppelt sei. Äußere Formalursache ist das Vorbild (*exemplar*) und der artbestimmende Gegenstand (*objectum specificans*). Und Gott ist auch artbestimmender Gegenstand des menschlichen Willens, zwar nicht im allgemeinen, denn solches ist das Gute im allgemeinen (*bonum in communi*), wohl aber im besonderen als Glückseligkeitsgegenstand, der allein den Willen vollkommen befriedigen kann. Diesen Beweis suchte ich dann in der dritten Auflage meiner «*Elementa Philosophiae*» a. a. O. in folgender Weise auszuführen :

Es gibt ein unendliches Gut, Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit ; dieses Gut ist aber Gott. Also gibt es einen Gott. — Der Untersatz ergibt sich aus dem Begriffe des unendlichen Gutes : Das unendliche Gut ist reine Wirklichkeit, für sich seiendes und durch sich seiendes Dasein ; also Gott. — Beweis des Obersatzes : Wenn es einen menschlichen Willen gibt, spezifiziert vom unendlichen Gute als von seinem Glückseligkeitsgegenstande, dann gibt es auch ein solches unendliches Gut, einen solchen Glückseligkeitsgegenstand. Nun aber gibt es einen menschlichen Willen spezifiziert vom unendlichen Gute als von seinem Glückseligkeitsgegenstande. Also. — Bezüglich des Untersatzes verweise ich auf These III meiner Ethik. — Beweis des Obersatzes : Wenn es einen menschlichen Willen gibt, spezifiziert vom unendlichen Gute, dann ist dieses Gut nicht unmöglich. Nun ist aber vom unendlichen Gute zu sagen, daß, wenn es nicht unmöglich ist, es wirklich existiert. Also. — Der Obersatz wird bewiesen aus dem Verhältnis, das besteht zwischen der spezifizierenden Ursache und dem Spezifizierten. Wenn das Spezifizierte existiert, folgt zwar noch nicht allgemein und unbedingt, daß auch die spezifizierende Ursache existiert. Aber es folgt unbedingt notwendig, daß wenigstens das Spezifizierende nicht unmöglich ist. Denn wäre das Spezifizierende unmöglich, dann wäre auch das Spezifizierte in sich unmöglich : Wenn die Ursache,

¹ Vgl. dieselben Ausführungen bei *Del Prado*, In S. theol. I, q. 2 : *An Deus sit* — im Jahrb. für Philos. und spek. Theol. (1909–1910).

der spezifizierende Gegenstand widerspruchsvoll wäre, müßte auch die Wirkung, das Spezifizierte widerspruchsvoll sein. Der Untersatz ergibt sich daraus, daß das unendliche Gut das *unbedingt notwendig* Seiende ist. Dieses ist entweder unmöglich oder es existiert. — Zu dem Beweise bemerkte ich noch, daß viele direkt aus dem Dasein des vom unendlichen Gute als von seinem Glückseligkeitsgegenstande spezifizierten Willens, auf das Dasein dieses unendlichen Gutes, auf das Dasein Gottes schließen: Gott ist der Glückseligkeitsgegenstand des menschlichen Willens, also muß Gott existieren. Diesen Vorgang lehnte ich ab. Er setzt voraus, daß die Welt ein wohlgeordnetes Ganzes ist, was der Gottesleugner als Pessimist in Abrede stellen wird. Er wird sagen, der menschliche Wille schmachte vergeblich nach dem unendlichen Gute. Jedenfalls ist der Satz: « Wenn das Spezifizierte existiert, muß auch das Spezifizierende existieren », nicht durch sich selbst klar. Muß es denn, wenn es ein Auge gibt, notwendig auch Licht geben? Der artbestimmende Gegenstand übt seine Ursächlichkeit aus, nicht insofern er *wirklich* ist, sondern insofern er ist, *in intentione naturae*, insofern er angestrebt wird. Dieses Anstreben wird aber in unserem Falle von den Monisten und Pessimisten als blindes, vergebliches Naturstreben aufgefaßt. « Wir können sie widerlegen aus der Potenzialität der Dinge. Aber dann wandeln wir bereits auf der dritten via des hl. Thomas », bemerkt treffend P. Manser.¹ « Garrigou-Lagrange », fährt P. Manser fort, « hat den Glückseligkeitsbeweis mittelst des Prinzips vom zureichenden Grunde auf die quarta via zurückgeführt.² Alles das bestätigt nur, daß dieser Gottesbeweis kein selbständiger ist. » Jawohl, dieser Gottesbeweis ist kein selbständiger, wenn man direkt schließt: Gott ist der Glückseligkeitsgegenstand des menschlichen Willens, also muß Gott existieren, — nicht aber, wenn man ihn in der Weise ausführt, wie ich dies getan. Alsdann ist er ein für sich ganz selbständiger Beweis aus der Ursächlichkeit des artbestimmenden Gegenstandes.

Aber P. Manser macht gegen diese Beweisführung schwere Bedenken geltend. Er wirft mir vor, ich unterscheide nicht genügend Gott und das bonum in communi. Führe man diese Unterscheidung durch, dann breche der Beweis in sich zusammen. « Auch bei Gredt », so heißt es a. a. O. p. 157 f., « ist das Verhältnis von beiden nicht hinreichend klar gezeichnet. Man bemerkt bei ihm sogar eine gewisse

¹ A. a. O. p. 49.

² *Garrigou-Lagrange*, Dieu, son existence et sa nature (1915), p. 305.

schwankende Stellung. Zuweilen sagt er einfach: der menschliche Wille wird von Gott, dem unendlichen Gute, spezifiziert. Dann aber drückt er sich wieder vorsichtiger aus: „Bonum infinitum est objectum, quod in particulari specificat voluntatem (et intellectum) humanum. Voluntas humana ex natura sua ordinatur ad bonum universale tanquam ad specificativum suum in communi, sed in particulari ordinatur ad bonum infinitum tanquam ad objectum quod solum adaequate ei respondet“. Diese letztere scheinbar mildere Deutung ist nun erst recht unklar. Entweder sind hier das bonum in communi und Gott identisch, und dann haben wir die formelle Verwechslung beider; oder sie sind zwei verschiedene spezifizierende Objekte des Willens, also zwei verschiedene Formalobjekte ein und derselben Potenz, was dem innersten Wesen des Formalobjektes überhaupt widerspricht; oder Gott ist nur das Objectum adaequatum des Willens, auf was die Worte: „quod solum adaequate ei respondet“, hinweisen könnten, dann fällt aber die ganze These von Gott als spezifizierendem Objekt des Willens, denn daß das Objectum formale und das Objectum adaequatum einer Potenz nicht dasselbe sind, weiß jedermann.“ — P. Manser hält mir ein Trilemma entgegen: Entweder sind nun hier das bonum in communi und Gott identisch, oder sie sind zwei verschiedene spezifizierende Objekte des Willens, oder Gott ist nur das objectum adaequatum des Willens. Das erste Glied lehne ich entschieden ab. Habe ich doch in meinem Beweis diesen Unterschied klar genug hervorgehoben und darauf hingewiesen, daß Gott und das bonum in communi in ganz verschiedener Weise den Willen spezifizieren: Das Gute im allgemeinen ist artbestimmender Gegenstand des Willens schlechthin und im allgemeinen, Gott hingegen spezifiziert in einer ganz besonderen Weise, als Glückseligkeitsgegenstand, der allein den Willen vollkommen befriedigen kann. Ich wähle somit das zweite Glied des Trilemmas: «Gott und das bonum in communi sind zwei verschiedene spezifizierende Objekte des Willens.» Aber ich wähle auch das dritte Glied: «Gott ist das objectum adaequatum des Willens», denn diese beiden Glieder schließen sich nicht aus. Gott spezifiziert eben den menschlichen Willen in besonderer Weise *als objectum adaequatum*, als Glückseligkeitsgegenstand, der allein den Willen vollkommen befriedigen kann. Das Gute im allgemeinen ist artbestimmender Gegenstand unmittelbar und schlechthin und deswegen *Formalobjekt des Willens*, Gott ist artbestimmender Gegenstand mittelbar und in einer gewissen Beziehung als adäquater Glückseligkeitsgegen-

stand des Willens und deshalb ist er *Formalobjekt der vollkommenen Glückseligkeit*. Gott ist mittelbarer artbestimmender Gegenstand des Willens, der die Art des Willens nach einer besonderen Richtung hin bestimmt, weil er artbestimmender Gegenstand eines Propriums, einer Eigenschaft des Willens ist. Es kommt eben dem Willen die Eigentümlichkeit zu, nur vom unendlichen Gute befriedigt werden zu können. Wie *innerlich* die Art bestimmt wird unmittelbar und schlechthin durch das Wesen, mittelbar und nach einer gewissen Richtung hin durch die Eigentümlichkeiten des Wesens, so wird *äußerlich* die Art eines Vermögens bestimmt *unmittelbar und schlechthin* durch das *Formalobjekt des Vermögens, mittelbar und nach einer besonderen Richtung hin* durch das Formalobjekt einer Eigentümlichkeit, eines Propriums dieses Vermögens. Logisch findet diese doppelte Artbestimmung als Begriffsbestimmung (definitio) ihren Ausdruck in der Begriffsbestimmung durch das Wesen (definitio essentialis) und der Begriffsbestimmung durch die Eigentümlichkeit des Wesens (definitio per proprium).

Wenn aber dem so ist, dann ist der Glückseligkeitsgottesbeweis, so wie er von mir geführt wird, durchschlagend. Der menschliche Wille hat eine *notwendige* Beziehung zu Gott als zu seinem vollkommenen Glückseligkeitsgegenstande. Es liegt im Wesen dieses Willens, nur von Gott, vom unendlichen Gute befriedigt werden zu können. Denn die Eigentümlichkeit des Wesens wurzelt im Wesen, ist wurzelhaft eins mit dem Wesen. Wenn die Eigentümlichkeit des Wesens unmöglich, widerspruchsvoll ist, dann ist das Wesen selbst unmöglich und widerspruchsvoll. Die Eigentümlichkeit wird aber unmöglich und widerspruchsvoll, wenn deren artbestimmender Gegenstand unmöglich und widerspruchsvoll ist. Es trägt daher die Nichtexistenz Gottes einen inneren Widerspruch in den menschlichen (und jeden geschaffenen) Willen hinein. Denn wie schon dargelegt, ist die Nichtexistenz Gottes, als des absolut notwendig Seienden, gleichbedeutend mit seiner Unmöglichkeit: Wenn Gott nicht ist, dann ist er auch widerspruchsvoll, dann ist ein unendliches Gut, das allein den menschlichen Willen befriedigen könnte, widerspruchsvoll — und dann ist der menschliche (und überhaupt jeder) Wille, der nach diesem Gute schmachtet, widerspruchsvoll.¹

¹ Kirfl sagt (mit Beziehung auf die Nichtexistenz Gottes): « Es ist aber undenkbar, daß irgend ein Vermögen den Widerspruch zu seinem natürlichen Gegenstande habe. Denn da der natürliche Gegenstand eines Vermögens dem-

P. Manser hebt fortwährend hervor, die Hinordnung des menschlichen Willens auf Gott sei in diesem Leben keine notwendige, weil der Mensch in diesem Leben Gott frei wolle¹, und p. 163 sagt er: «Natürlich ist hier auf Erden das menschliche Streben zu Gott bloß insofern, als der Wille naturnotwendig die Glückseligkeit im allgemeinen sucht — bonum in communi —, deren Verwirklichung nur in Gott möglich ist, welche Realisierung aber nicht zum naturnotwendigen Streben gehört. Auch das ist ausdrückliche Lehre des hl. Thomas.» Als Beleg wird angeführt Verit. 22, 7. Allein es gibt eine naturnotwendige Hinordnung des Willens auf Gott insofern es im Wesen des Willens liegt, nur von Gott, dem unendlichen Gute befriedigt zu werden. Trotzdem besteht in diesem Erdenleben vollkommene Wahlfreiheit bezüglich des letzten Zieles im besonderen, weil in diesem Leben das praktische Verstandesurteil über das letzte Ziel im besonderen frei ist. Obwohl der Mensch theoretisch seine natürliche Hinordnung auf Gott erkennt, kann er praktisch doch anders urteilen, Gott verschmähen und sein Glück in den endlichen, geschaffenen Gütern suchen. Das ist die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas. Die ganze Quaestio 2 der I^a II^{ae} entwickelt die natürliche Hinordnung des menschlichen Willens auf Gott. In keinem geschaffenen Gute kann der Wille seine endgültige Befriedigung finden, nur in Gott, dem unendlichen Gute. So beschaffen ist die Natur des Willens. Dennoch bleibt bezüglich des letzten Zieles im besonderen die Wahlfreiheit bestehen. Dies ist enthalten in der von P. Manser angeführten Stelle, Verit. 22, 7: *Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut sc. appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura (d. h. es bleibt die Wahlfreiheit in Bezug auf das letzte Ziel im besonderen, weil das praktische Verstandesurteil über dieses Ziel nicht naturnotwendig bestimmt ist). Quando ergo ex propria ratione adjutus divina gratia apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo*

selben die Artbestimmtheit gibt, würde sich aus dieser Annahme ergeben, daß der Widersinn und das Nichtsein artbestimmendes Prinzip der Ordnung und des Seins wäre.» «*Divus Thomas*», B. I (1914) 57. Ebenso *Garrigou-Lagrange*: «*Le désir naturel de Dieu, l'inclination naturelle vers Dieu serait donc absurde, si Dieu n'existait pas, ce serait une inclination, qui tendrait vers quelque chose et ne tendrait vers rien.*» *Dieu, son existence et sa nature*, p. 305–306. Beide Stellen angeführt von P. Manser (p. 163), der sie mißbilligt.

¹ A. a. O. p. 150, 151, 152, 156, 159.

vere sua beatitudo consistit (wenn der Mensch durch das praktische Verstandesurteil das als sein höchstes Gut anerkennt, was *der Naturordnung entsprechend* wirklich sein höchstes Gut ist, nämlich Gott) tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit (nämlich das bonum in communi, das naturnotwendig angestrebt wird), sed ex hoc, quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit (Gott, der nicht naturnotwendig angestrebt wird). — Der hl. Thomas konnte zu Anfang der Summa theol. I q. 2 a. 3, wo er fragt: *Utrum Deus sit*, den sechsten Gottesbeweis aus der Ursächlichkeit des artbestimmenden Gegenstandes nicht geben, das wäre gegen den ganzen Plan der Summa theol. gewesen, da erst die I^a II^{ae} das Endziel des Menschen und den Glückseligkeitsgegenstand des menschlichen Willens behandelt. Aber I^a II^{ae} q. 1 und 2 enthalten tatsächlich diesen Beweis.

Mehr nebensächlich macht mir P. Manser den Vorwurf, ich habe in meinem Beweise Gott « ein ens realiter possibile » genannt. Mein Beweis lasse Gott durch den Zustand der Möglichkeit hindurch gehen. Das sei aber absurd: « Weit komplizierter noch ist jenes Beweisverfahren, das zuerst auf eine positive Möglichkeit Gottes schließt und dann von ihr, kraft der vorausgesetzten Natur Gottes, auf die Aktualität. Was soll man sich überhaupt unter jener « positiven Möglichkeit » Gottes vorstellen, die einerseits mehr ist als innere negative Widerspruchslosigkeit und andererseits doch bloße Möglichkeit? Ein ens realiter possibile darf man Gott nicht nennen, denn ein solches drückt entweder eine Beziehung zu einer passiven Potenz aus, aus der es aktuell werden kann, oder zu einer aktiven Potenz, von der es hervorgebracht werden kann; beides ist bei Gott absurd ». ¹ Aber ich bin ganz damit einverstanden, daß man Gott nicht nennen darf « ein ens realiter possibile ». Das habe ich auch nicht getan. Ich habe eine solche Ausdrucksweise absichtlich immer vermieden, weil ich sie für widerspruchsvoll halte. Mein Dilemma lautet: Entweder ist Gott oder er ist unmöglich. Ein Drittes: « Gott ist möglich », gibt es nicht. Die Verneinung des zweiten Gliedes, die Nichtunmöglichkeit Gottes, ergibt daher nicht die Möglichkeit, sondern das Dasein Gottes. Gott geht nicht durch die Möglichkeit hindurch. Gott als unbedingt notwendig Seiendes kann nicht als möglich betrachtet werden. Entweder ist er oder er ist unmöglich. Deshalb muß jeder Atheist, der Gottes

¹ P. 148.

Dasein leugnet, seine Unmöglichkeit behaupten : ihm ist Gott etwas Widerspruchsvolles. Wenn ich daher sage ¹ : « In hoc argumento ex non-repugnantia Dei (ex eo quod bonum infinitum non est impossibile) *positive* a posteriori probata (ex voluntate humana specificata a bono infinito), concluditur ad ejus existentiam », so ist dieser Schluß ein Schluß « a simultaneo ». Denn die Nichtunmöglichkeit Gottes ist gleichbedeutend mit dem unbedingt notwendigen Dasein. Daß ich mir dieses Tatbestandes ausdrücklich bewußt war, als ich meinen sechsten Beweis niederschrieb, davon kann man sich aus meinem Handbuch selbst überzeugen. Einige Seiten vorher ² bespreche ich die von Leibniz versuchten Gottesbeweise. Zuerst suchte Leibniz mit Cartesius das Dasein Gottes a priori zu beweisen ; dann aber entdeckte er das Fehlerhafte dieses Verfahrens und schließt aus der a posteriori bewiesenen « Möglichkeit » Gottes auf das Dasein. Die Möglichkeit Gottes beweist aber Leibniz (a posteriori) daraus, daß, wenn Gott nicht möglich wäre, überhaupt gar nichts möglich wäre. Zu diesem Beweisverfahren bemerkte ich a. a. O. : « Hoc argumentum recte concludit (cf. n. 672, c ; cf. etiam Hontheim, Instit. theodicaeae n. 91, nota 4), sed minus bene Deus dicitur *possibilis*. Deus utpote ens absolute necessarium aut est, aut est impossibilis. » Dieser Beweis ist in seiner Ausdrucksweise unrichtig, kann aber, wenn man davon absieht, als gültig zugegeben werden : Wenn *etwas* möglich ist, dann ist Gott nicht unmöglich, d. h. er existiert. Gott ist die Ursache der *possibilia* ; aus den *possibilia* schließt man auf Gott. Der Beweis ist aber kein selbständiger Beweis ; er ist auf die quarta via des hl. Thomas zurückzuführen.

P. Mansers überaus freundschaftlich gehaltene Kritik war für mich sehr anregend. Sie wird mich auch bestimmen, gewisse Ausdrucksweisen, die Anlaß zu Mißverständnissen gegeben haben, zu verbessern. Allein nach wie vor bin ich überzeugt, daß es einen für sich selbständigen Glückseligkeitgottesbeweis gibt und daß dieser Beweis so geführt werden muß, wie ich ihn führe : aus der äußeren Formalursache, aus dem artbestimmenden Gegenstande : Im menschlichen Willen liegt eine natürliche Hinordnung auf Gott als auf den Glückseligkeitsgegenstand des Willens. ³ Also existiert Gott. Denn die

¹ A. a. O.

² P. 156, Anmerk 2.

³ Der appetitus naturalis visionis beatae ist eine bekannte Streitfrage der Theologen (cf. D. J. Sestili, De naturali intelligentis animae capacitate atque

Nichtexistenz Gottes, gleichbedeutend mit seiner Unmöglichkeit, trüge den Widerspruch in die Natur des menschlichen Willens hinein. Auch dieser Wille wäre unmöglich.

Erwiderung.

Diese Antwort folgt hier den obigen Auseinandersetzungen *unmittelbar*, weil P. Gredt es so gewünscht hat. Sonst hätte ich sie auf eine spätere Nummer verschoben, um nicht den Eindruck zu erwecken, die Redaktion des Divus Thomas würde gleich über jedermann herfallen, der nicht denkt wie sie. Und einem P. Gredt gegenüber wäre so etwas noch am allerwenigsten am Platze.

Bei der Lektüre der obigen Kritik über meinen Artikel hatte ich anfangs das Gefühl, als wäre da die eine und andere Belehrung für mich abgefallen, die ich nicht verdient hätte. Allein solchen Eindrücken darf man bei der Polemik nicht zu leicht Glauben schenken. Sie sind zumeist unbegründet und nur zu oft der Ausfluß persönlicher Empfindlichkeit. Und doch muß ich eine Stelle in der Kritik etwas genauer prüfen. Da steht der Satz: «*P. Manser hebt fortwährend hervor, die Hinordnung des menschlichen Willens auf Gott sei in diesem Leben keine notwendige, weil der Mensch in diesem Leben Gott frei wolle.*» Als Belege werden hiefür die pp. 150, 151, 152, 156 und 159 angeführt. Nach einem weiteren wörtlichen Zitate kommt dann seine Richtigstellung: «*Allein es gibt eine naturnotwendige Hinordnung des Willens auf Gott, insofern es im Wesen des Willens liegt, nur von Gott, dem unendlichen Gute, befriedigt zu werden.*» — Indessen P. Gredt schlägt hier auf einen Sack, in dem ich mich glücklicherweise nicht befinde. «*Glücklicherweise*», denn damit würde ich die innere objektive naturnotwendige Hinordnung des Willens zu Gott als dem höchsten Ziel leugnen. Davon ist auf den erwähnten Seiten gar nicht die Rede. Von was

appetitu intuendi divinam essentiam, Romae 1899. — *Garrigou-Lagrange*, De revelatione I p: 383 sqq. Aber der appetitus naturalis Dei in quantum est objectum beatitudinis *naturalis*, ist wohl über jede Kontroverse erhaben: «*Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*» S. Aug. Conf. lib. I, c. 1.

ist dort die Rede? P. 150 heißt es: «Jede Potenz ist naturnotwendig zu ihrem Formalobjekt hingeeordnet.» Das sagte ich gestützt auf den hl. Thomas I-II, 10, 1: «naturaliter tendit . . . quaelibet potentia ad suum objectum.» In Anwendung dieser Theorie sage ich p. 151: also «muß auch der Wille zu seinem Formalgegenstand naturnotwendig hingeeordnet sein», und auch das stützt sich auf Thomas — I-II, 10, 2. «Dagegen steht es auf Erden dem Menschen völlig frei, Gott, insofern er das aktuell existierende Gut ist, zu wählen oder auch zu verschmähen.» Und auch das ist nicht bloß Tatsache, sondern Lehre des hl. Thomas, wie P. Gredt weiß. Das Gleiche sage ich wieder p. 152 und nichts anderes p. 156 und 159, immer den Schluß ziehend: weil das Formalobjekt naturnotwendig angestrebt wird, Gott aber als aktuell unendliches Gut auf Erden frei gewählt wird, kann Gott in sich in diesem Leben unmöglich das Formalobjekt des Willens sein. Nie ist die Rede von der inneren Seinshinordnung des Willens zu Gott, dem höchsten Ziele, sondern von seinem *irdischen, faktischen Streben und Wollen hier auf Erden*, das naturnotwendig ist in Bezug auf die beatitudo in communi, weil sie auf Erden das Formalobjekt des Willens ist, frei in Hinsicht auf Gott, das aktuell Unendliche. Auch in dem oben erwähnten wörtlichen Zitate von p. 163 meines Artikels ist nur von dem Streben und Wollen des Willens in *diesem Leben* die Rede, von dem Thomas Verit. 22, 7 sagt: sein letztes Ziel im allgemeinen erstrebt der Mensch naturnotwendig, das spezielle Gut aber, in das er auf Erden das letzte Ziel versetzt, frei. Nirgends handelt es sich hier, weder bei Thomas noch bei mir, um die innere objektive Hinordnung des Willens zu Gott, seinem letzten Ziele, sondern um das *irdische Verhältnis* des strebenden Willens zur Glückseligkeit. Und da ist und bleibt es wahr, daß der Wille *nur* zum bonum universale, zur Glückseligkeit in communi naturnotwendig strebt, alles andere aber, auch Gott, frei wählt. Ich bin also nicht im Sacke, auf den P. Gredt schlägt. Ich habe überdies jeden wichtigeren Satz aus Thomas belegt. P. Gredt hat keinen Beleg irgendwie beanstandet. Ich freue mich dessen. Kann er für seine merkwürdige Theorie vom doppelten Formalobjekt des Willens ähnliche Belege erbringen?

Damit kommen wir zum Hauptpunkte des Streites. Wenn Thomas von Aquin vom Glückseligkeitsstreben des menschlichen Willens redet, dann faßt er, als echter Aristoteliker, diesen menschlichen Willen in seinem realen **irdischen Dasein**, so wie er *auf Erden*, als Fähigkeit

der Seele, die mit *einem Leibe* verbunden ist, strebt und lebt und will, mit all den Konsequenzen, die sich aus der Verbindung von Seele und Leib auf Erden ergeben. Daher seine fortwährenden Bemerkungen « *in diesem Leben* » oder « *secundum statum praesentis vitae* », wie er gerade in den Artikeln 4, 5 und 11 der berühmten quaestio 12 der Prima Pars, deren erster Artikel ja Gegenstand der gelehrten Arbeit von Sestili bildet, bemerkt. Ich meine auch, so *muß* man den Willen auffassen, um aus seinem Glückseligkeitsstreben richtige, solide Schlüsse ziehen zu können. Und ich bin fest überzeugt, wenn P. Gredt den Willen in dieser irdischen Stellung mit all ihren Konsequenzen aufgefaßt hätte, wäre er nie zu seiner Theorie vom doppelten Formalobjekte des Willens gelangt, die beide, obgleich verschieden, ein und denselben Willen spezifizieren sollen.

Auf Erden ist nämlich all unser natürliches Erkennen des Verstandes nur ein *abstrahierendes*, weil die Seele wesenhaft mit dem Leibe verbunden ist. Daher das konnaturale Objekt des Verstandes auf Erden, das *Universale verum*, und des ihm folgenden Willens, das *Universale bonum*, oder die Glückseligkeit im allgemeinen (I-II, 2, 8). Das und das allein nennt Thomas stetig das eigentümliche Objekt — Formalgegenstand — des Willens, « *objectum suum* », auf Erden (I-II, 10, 1). Außer und neben ihm nimmt P. Gredt noch ein zweites Formalobjekt des Willens an, Gott selbst, das aktuell unendliche Gut. Vom ersteren verschieden, ist dieses zweite Formalobjekt auch verschieden *artbestimmend* — *specificans* —, verhält sich aber zum ersteren, wie das *proprium* — die Eigentümlichkeit — zur *essentia* — Wesenheit. Es ist zugleich noch das *Objectum adaequatum* des Willens. — Bei dieser Theorie drängt sich einem ein ganzer Rudel von Fragen auf! Könnte P. Gredt auch nur einen einzigen Text aus Thomas erbringen, wenigstens etwa aus den beiden ersten Quaestiones der I^a II^{ae}, wo er seine Theorie gefunden haben will, der Gott, insofern er das *bonum actuale infinitum* ist, als *Objectum formale* des Willens auf Erden bezeichnen würde? Wir wären gespannt! Natürlich, alles hängt für P. Gredt davon ab, ob *das Streben des Willens auf Erden zu Gott an sich, zum Streben desselben Willens zum Bonum in communi wirklich wie ein Proprium zur Species — Essenz — sich verhalte*. Das ist unseres Erachtens ganz unhaltbar. Warum? Nach P. Gredt sind Gott, das « *proprium* » und das *Bonum in communi* als « *species* » (Essenz) in *verschiedener Weise artbestimmend*. Seit wann zeigt das « *Proprium* » eine andere Art an als die « *Species* », aus der das *Proprium* hervor-

geht? In der Tat sind Gott in sich und das bonum commune sehr verschieden; aber Gott, wie er auf Erden nur abstraktiv erkannt wird und das bonum in communi, das auch nur Gegenstand des abstraktiven Kennens und Wollens ist, gehören in dieselbe Art hinein, weil Gott auf Erden nur *in* und *wegen* dem Bonum in communi gewollt wird.¹ Weiter! Das «Proprium» ist nach den logischen Regeln so *allgemein* wie seine Species. Nun aber wird das bonum in communi von *allen* Menschen auf Erden angestrebt, so oft sie etwas wollen; Gott aber in sich als bonum actuale infinitum wird auf Erden von vielen nicht gewollt, weil nicht erkannt, also verhält er sich zum Bonum in communi keineswegs wie ein «Proprium». Weiter! Das Wichtigste! Das «Proprium» ist *notwendig* und so notwendig wie die Species, aus der es hervorgeht. Nun aber will der Wille auf Erden das Bonum in communi naturnotwendig; Gott aber an sich will er auf Erden *immer* frei (De Malo, 3, 3). Da hilft auch P. Gredt's Unterscheidung zwischen spekulativem und praktischem Urteil nicht über die Schwierigkeit hinweg. Denn selbst auch dann, wenn ein Mensch Gott als höchstes Ziel spekulativ erkennend, praktisch will und liebt, ist er immer noch frei, solange er lebt. Hienieden kann der Mensch Gott wollen und nicht wollen, und wenn er ihn will, wieder nicht wollen. Warum? Weil er Gott noch nicht besitzt und seine Erreichung mit Übeln verbunden ist. Und er besitzt ihn noch nicht, weil das abstrahierende Erkennen und Wollen auf Erden leider noch keinen Besitz des Erkannten und Gewollten einschließt. Das Streben nach Gott in sich kann also auf Erden unmöglich *als «Proprium» des Strebens zur Glückseligkeit im allgemeinen gefaßt* werden. Also ist Gott auf Erden *nicht der Formalgegenstand des Willens*. Also wird der Wille von ihm *auch nicht spezifiziert*. Also kann auch nicht ein Beweis für das *Dasein Gottes aus jener Spezifikation konstruiert werden!* Damit fällt aber noch ein weiterer und letzter Teil der These P. Gredt's. Gott ist auf Erden auch nicht das Objectum *adaequatum* des Willens, denn weil seine Erreichung mit Übeln, Opfer, Kampf und Leid verbunden ist, erfüllt er in diesem Leben nie das ganze Glückessehnen

¹ Damit leugne ich das *naturale desiderium* des Menschen zu Gott auf Erden nicht. Aber ich leugne, daß es auf Gott *direkt* geht, was für eine specificatio nötig wäre. Wir wollen Gott auf Erden naturnotwendig nur *confuse*, indirekt in der beatitudo in communi. Das sagt Thomas in Verit. 22. 7 u. S. Th. I. 2. 1 ad 1, wo er daraus einen Beweis für das *Dasein Gottes als Actuale bonum ausdrücklich* ablehnt.

des menschlichen Willens, den Worten Augustins gemäß: «inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»! *Jenseits*, ja dort wird das der Fall sein. Dort wird das bonum universale realisiert werden durch den Besitz des bonum infinitum actuale und damit all unser Glückessehen gestillt werden.

Damit gelangen wir zu folgendem *Gesamtresultat*: wer aus dem irdischen Erkennen und Glückessehen des Menschen richtige Folgerungen ziehen will, der muß Verstand und Wille so fassen, wie sie in *diesem Leben* sind und tätig sind, als *Fähigkeiten einer mit dem Leibe wesentlich verbundenen Seele*. Dem entsprechend ist das natürliche Erkennen des Verstandes das *abstrahierende Erkennen* und das ihm folgende Streben des Willens ein Wollen des abstrahierten Gutes. Folgerichtig ist der Formalgegenstand des Verstandes auf Erden *nur* das *Verum universale* und des Willens nur das *Bonum universale!* Gott in sich als infinitum actuale ist also auf Erden weder je das Objectum formale des Verstandes noch des Willens. Die These von P. Gredt O. S. B., P. Lehmen-Beck S. J., P. Kirfel C. Ss. R. und P. Garrigou-Lagrange O. P. ist daher unseres Erachtens unhaltbar. Nach wie vorher wiederholen wir, was wir im letzten Artikel gesagt: wenn Gott auf Erden der spezifizierende Gegenstand des Verstandes und Willens wäre, dann müßte er selbst, als infinitum actuale, *real — direkt* sub ratione *Veri et Boni* auf Verstand und Willen einwirken. Dann wäre aber der Ontologismus wieder vor der Türe, ja mehr, bereits im Hause!

G. M. Manser O. P.

