

"In statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus" : zu einer neuen Interpretation und deren Kritik

Autor(en): **Stirnimann, Heinrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **28 (1950)**

PDF erstellt am: **05.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762213>

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.

« In statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus »

Zu einer neuen Interpretation und deren Kritik

Von Heinrich STIRNIMANN O. P.

Die besondere Gegenwart Gottes, auf Grund der Gnade, wird allgemein als Gegenwart des erkannten und geliebten Gegenstandes bestimmt¹. Besonders einleuchtend ist die Verwirklichung dieser Gegenwart in der Schau. Hier sind alle damit einverstanden: auf Grund der Schau kommt eine besondere, reale, objektive Gegenwart zustande. Gegenwart besagt Unmittelbarkeit, Gegenwart des Erkannten, unmittelbare Erkenntnis. Die Schau aber ist unmittelbare Erkenntnis. Ferner vertritt Gott selber, seine Wesenheit, die Stelle der species zur Erkenntnis. Also kommt in der Schau nicht nur eine unmittelbare intentionale, sondern zugleich auch eine unmittelbar reale Vereinigung mit dem Erkannten zustande. Also ist Gott in denen, die ihn schauen, unmittelbar real gegenwärtig.

Auf Erden aber verhält es sich anders. Hier kann Gott normalerweise weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung unmittelbar durch sein Wesen erkannt werden. Wie kann also trotzdem von einer objektiven, realen Gegenwart gesprochen werden? Leichter scheint es, wenn wir hier von der Liebe ausgehen. Deshalb versuchte man die göttliche Einwohnung auf Erden mehr als Gegenwart des Geliebten denn als Gegenwart des Erkannten zu erklären.

Wir lassen hier den in dieser Richtung liegenden, bekannten Versuch von Suarez² und neueren Autoren³ beiseite.

¹ I q. 8 a. 3; q. 43 a. 3.

² F. SUAREZ, In I P. Summae Theol. De SS. Trin. myst. L. XII, c. 5. Besonders nn. 12, 13, 14.

³ Zuletzt I. G. MENÉNDEZ-REIGADA O. P. in BullThom 6 (1929) 425 und zu JUAN DE S. TOMÁS, Los Dones, Madrid 1948, Nota B, S. 107/108.

Die Liebe richtet sich nicht in allen Punkten nach der Erkenntnis. Trotz der Mittelbarkeit der Erkenntnis kann doch der ihr entsprechende Akt der Liebe mittellos sein¹. Also kann man sich, und mit Recht, fragen, ob die besondere Gegenwart nicht, wie in der Schau auf Grund der unmittelbaren Erkenntnis, so in statu viae auf Grund der Unmittelbarkeit der Liebe zustande kommen kann. Wie man sieht, geht es hier bei diesem Versuch, zunächst um den Vergleich zwischen dem jenseitigen Akt der Schau und dem diesseitigen der übernatürlichen Liebe: « In statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus. »² Bei Thomas geht es aber an der betreffenden Stelle nicht um die Erklärung der besonderen Gegenwart³.

I

In diesem Zusammenhang finden wir die genannte Gegenüberstellung bei Suarez. Er spricht zwar nicht, wie er selber betont, von einem Vergleich im strengen Sinne, sondern von einem Beispiel. Ferner geht sein Hauptmerk deutlich nicht auf die objektive Seite, sondern auf die subjektive, d. h. auf die Prinzipien, der beiden Akte. Wie nämlich dort, bei der Schau, das lumen gloriae, die reale Gegenwart Gottes nicht eigentlich bewirkt, sondern sie, als ultima dispositio, gewissermaßen erfordert, so, — fragt sich Suarez, — kann wohl auch die übernatürliche Liebe als Freundschaft die reale Gegenwart Gottes als Freund gewissermaßen erfordern⁴. Der Vergleich bezieht sich also bei ihm nicht direkt auf die Unmittelbarkeit der beiden Akte.

Diesen Gesichtspunkt fassen etwas später die Salmanticenser⁵ ins

¹ Quod cognoscitur in alio, potest in seipso amari. In Sent. III, d. 27 q. 3 a. 1 ad 2.

² In Sent. III d. 34 q. 1 a. 1 ad 5.

³ Sondern um den Vergleich zwischen der übernatürlichen Liebe und den Gaben.

⁴ F. SUAREZ, De SS. Trin. myst., Lugduni 1617, L. XII c. 5 n. 14: Quod potest etiam declarari exemplo beatorum, nam ex vi luminis gloriae habent Deum peculiari modo suis mentibus praesentem . . . Ubi lumen gloriae non facit quidem per se ipsum novam unionem physicam inter intellectum et Deum . . . tamen est talis dispositio, quae natura sua postulat talem praesentiam, etiam praecisa consideratione immensitatis. Cur ergo non poterit gratia et caritas esse similis dispositio alio titulo iam declarato?

⁵ Zu einer Kontroverse der Interpretation der Ansicht der Salmanticenser vgl. T. ZILIENSKI O. C. D., Doctrina Salmanticensium de modo inhabitationis SS. Trinitatis in anima iusti, DivThom(Pi) 45 (1942) 373-394 und ENRICO DI S. TERESA O. C. D., Dio in noi secondo i Salmaticesi, Vita Carm, Nov. 1943, S. 64-78. — Zilienski ist der Ansicht, daß die Salmanticenser mehr in der Linie von Johannes

Auge. In der Disputatio III, De Processione divini amoris¹, stellen sie sich die Frage, ob Gott in der ewigen Seligkeit nicht, wie im Verstand, so auch im Willen auf ganz besondere Weise gegenwärtig sei. Im Verstand vertritt er die species. Könnte er nicht auch, fragen sie ausdrücklich, im Willen den terminus immanens, die sogenannte « res amoris », ersetzen²? Es wird also nicht mehr, wie bei Suarez, das subjektive (die Prinzipien: lumen gloriae und habitus der Liebe), sondern mehr das objektive Moment (die immanenten termini der beiden Akte) betrachtet. Die Möglichkeit aber einer solchen besonderen Gegenwart im Willen wird abgelehnt. « Probabile erit, quod Deus nequeat in ratione huius termini amoris uniri. »³ Gott ist also, « wahrscheinlich », einzig im Verstand der Seligen unmittelbar, als immanenter terminus, gegenwärtig.

In der Disputatio XIX, De missione divinarum personarum⁴, stellen sie die Frage nach der Art und Weise der besonderen Gegenwart Gottes. In der prima via⁵ finden wir dort ausdrücklich das Argument von Suarez, d. h. den Beweis durch die Liebe als Freundschaft. Bei der secunda via⁶ aber gehen sie direkt von der ewigen Seligkeit aus. Dem vollkommensten Akt im Verstand, führen sie aus, folgt der vollkommenste Akt von Seiten des Willens. Wie dort, im Verstand, Gott auf innigste Art und physisch-real gegenwärtig ist, so, sagen sie, ist auch hier, im Willen, Gott auf innigste Art real-physisch gegenwärtig. « Erunt-que duo ista », lesen wir in Sperrdruck, « nempe caritas et *Deus secundum substantiam* unita per modum virtutis amativae vel amoris et obiecti illius »⁷. Sie sprechen hier nicht mehr deutlich von einem terminus immanens, sie sagen einfach, Gott wird unmittelbar als Gegenstand gegenwärtig sein. Durch die spezifische Einheit der Liebe schließen sie vom jenseitigen Akt auf den diesseitigen in statu viae. Was für den Verstand nicht möglich ist, wird vom Willen, beziehungsweise von

a S. Thoma stehen als in der von Suarez. Man wird aus unseren Ausführungen leicht entnehmen, wie dies zu beurteilen ist.

¹ Salmanticenses, De SS. Trin. myst. Disp. III, Dub. 1, § 12, n. 39.

² Si semel servanda est paritas, quae videtur postulari inter obiectum intellectus et voluntatis, tunc probabile est, quod sicut divina essentia potest uniri cum intellectu beatorum in ratione verbi, ita Dei bonitas poterit etiam uniri cum voluntate beatorum *in ratione termini dilecti*. A. a. O. Ausg. Paris 1870 ff.

³ Dasselbst.

⁴ De SS. Trin. myst., Disp. XIX, Dub. 5, § 2, nn. 81-91.

⁵ Dasselbst n. 84 ff.

⁶ Dasselbst n. 87 ff.

⁷ A. a. O. n. 87.

der übernatürlichen Liebe, bejaht: *Gott ist unmittelbar und physisch-real als Gegenstand im Akt gegenwärtig.*

Dieselbe Stellung nimmt auch Rudloff, in *Divus Thomas*, Freiburg 1930¹, ein. Die besondere Gegenwart Gottes auf Erden wird folgendermaßen bestimmt: Gott ist real seiner Substanz nach gegenwärtig, erstens « per modum obiecti radicaliter visibilis », und zweitens « per modum obiecti, tam radicaliter quam proxime, diligibilis, nec non et actu dilecti »². Was also für den Verstand bezüglich der Schau nur wurzelhaft da ist, wird für den Willen durch die übernatürliche Liebe schon hier auf Erden verwirklicht. Der Grund liegt in der Unmittelbarkeit der Liebe. — Damit sind wir mit unserer Frage da angelangt, wo Dockx, in seinem Buch, « *Fils de Dieu par grâce* »³, sie aufgreift.

II

Was die Salmanticenser auf der einen Seite als « weniger wahrscheinlich » ablehnten, auf der anderen aber doch irgendwie durchblicken ließen, was Rudloff in einem gewissen Sinn andeuten konnte, das stellt nun Dockx in helles Licht. Er geht natürlich noch bedeutend weiter. Seine These lautet: Gott ist schon auf Erden als « terminus immanens amoris » im übernatürlichen Akt der Liebe gegenwärtig. Mit anderen Worten: *Es kann schon hier auf Erden für den übernatürlichen Akt der Liebe, der sich unmittelbar auf Gott in sich bezieht, keinen « terminus creatus, productus a voluntate » geben.*

Damit wäre der Weg zur besonderen Gegenwart offen. Wie Gott seiner ganzen Wirklichkeit nach den Seligen unmittelbar im Akt der Schau gegenwärtig ist, so wäre er auch hier schon auf Erden, im Akt der übernatürlichen Liebe, unmittelbar und seiner ganzen Wirklichkeit nach gegenwärtig. Die Frage also nach dem eigentlichen Formalgrund der Einwohnung wäre gelöst, der Beweis der spezifisch neuen Gegenwart zwingend. Beide Male unmittelbar realer Kontakt! — Wir müssen aber schauen, ob die Voraussetzung einer solchen Erklärung angenommen werden kann.

Zunächst hebt der genannte Verfasser mit großer Klarheit die Analogie zwischen Verstand und Wille insofern hervor, als beide in

¹ L. RUDLOFF O. S. B., *Des hl. Thomas Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten.* DivThom(Fr) 8 (1930) 175-191, bes. S. 190.

² Vgl. dazu Salmanticenses, a. a. O. n. 89.

³ S. J. DOCKX O. P., *Fils de Dieu par grâce.* Paris 1948.

actu secundo einen terminus hervorbringen, der unmittelbar, immanent, diesen Akt begrenzt¹. Beim Verstand handelt es sich um die « species », um die « intentio », um das « innere Wort », beim Willen um die « res amoris », um eine vom Willen erzeugte « Wirklichkeit der Liebe ». Der Akt, sowohl des Verstandes als auch des Willens, unterscheidet sich nicht, wie eine Sache von einer Sache, von der Potenz, sondern bildet mit ihr, wie die Vollkommenheit mit dem zu Vervollkommnenden, eine Einheit. Der terminus immanens aber unterscheidet sich nicht nur sachlich, sondern als an und für sich getrennte Wirklichkeit, vom Akt. Sowohl das innere Wort, als auch die res amoris, unterscheidet sich vom Akt, als von diesem hervorgebracht, wie das Erzeugte von dem, das es erzeugt.

Auch die Natur der beiden termini wird bestimmt. Das innere Wort ist eine gewisse Ähnlichkeit des Erkannten, die res amoris ein « impulsus » dynamischer Natur, der uns zum geliebten Gegenstand hinneigt. Das Wort ist zugleich « quo » und « quod ». Die res amoris ist, eben wegen der Dynamik zur äußeren Wirklichkeit des Geliebten hin, einzig ein « quo »².

Auf verschiedenen Gedankengängen versucht man nun darzulegen, daß im Willensakt der übernatürlichen Liebe keine « Wirklichkeit der Liebe » vom Willen hervorgebracht wird, sondern daß Gott selber, als höchstes Gut, terminus immanens des Aktes sei³.

Das Hauptargument scheint uns im folgenden zu liegen. Zwei Gründe führen uns zur Annahme eines immanenten, hervorgebrachten terminus. Erstens, daß die Wirklichkeit des Objektes außerhalb des Subjektes liegt, und zweitens, daß das Objekt in sich nicht den erforderlichen Grund von Intelligibilität besitzt, um unmittelbar einen rein geistigen und immanenten Akt « begrenzen » zu können⁴. Für Gott

¹ A. a. O. SS. 60-65. — Dazu auch S. J. Dockx O. P., Note sur la procession de terme dans la volonté. Angel 15 (1938) 419-428.

² A. a. O. S. 65.

³ Dieu est-il, ici-bas, la réalité d'amour par laquelle nous puissions l'aimer d'un amour immédiat ? S. 52. — Pourtant, la charité dépasse la foi et l'espérance du fait que, non seulement elle atteint ainsi Dieu immédiatement d'une immédiateté objective, mais encore *immédiatement selon l'immédiateté d'immanence*, alors que la foi et le désir de l'espérance, né de la possession imparfaite de la foi, n'atteignent Dieu que par le truchement des concepts. La charité, par contre, *n'interpose aucune réalité d'amour entre son acte et l'objet de son amour. C'est Dieu lui-même qui est présent au sein de la volonté « ut amatum in amante », par manière de terme immanent.* S. 71.

⁴ S. 63.

aber fallen beide Einschränkungen dahin. Er ist nicht außerhalb, sondern innerhalb, und zweitens ist er sowohl « in summo intelligibilitatis » als auch « in summo diligibilitatis ». Also kann Gott unmittelbar, als immanenter terminus, den immanenten Akt begrenzen. Daß dies de facto geschieht, dazu braucht es nach der Auffassung, die wir hier besprechen, einzig für den Verstand das lumen gloriae und für den Willen die übernatürliche Liebe ¹.

Betrachten wir aber mehr die Art und Weise, wie die Gedanken dargelegt und entwickelt werden ², so kommt der Beweisgang auf folgendes heraus. Die Liebe gibt mehr als Glaube und Hoffnung, sie bringt die besondere Gegenwart Gottes. Diese ist « sicut cognitum in cognoscente » und « sicut amatum in amante ». Die intentionale Liebe, durch eine hervorgebrachte res amoris, verbindet uns nicht direkt mit der Wirklichkeit des Geliebten. Also kann einzig dadurch Gott « gegenwärtig » werden, daß er direkt durch sich, als terminus immanens, den Akt begrenzt ³. Thomas lehrt an verschiedenen Stellen, daß der Akt der übernatürlichen Liebe direkt von der Wirklichkeit Gottes begrenzt werde. Also, schließt der genannte Verfasser, vertritt in diesem Akt Gott selber die Stelle der res amoris und wird somit unmittelbar, seiner Wirklichkeit nach, berührt. Nicht genug, man zögert nicht, diese Auslegung auch als Lehre von Thomas hinzustellen ⁴. — Hier beginnen wir die Krisis.

¹ La dilection ne conçoit un terme immanent d'amour que si l'objet aimé lui-même n'atteint pas l'immatérialité requise pour subsister au sein de la volonté immatérielle, comme l'intelligence ne produit de verbe que si l'objet connu ne peut terminer par lui-même immatériellement l'intellect en acte seconde. Or, Dieu subsiste immatériellement comme réalité d'amour en acte seconde. Il pourra donc terminer par lui-même l'acte de dilection. Pour que la chose se réalise en fait, il faut et *il suffit que la volonté soit élevée par une vertu surnaturelle* (la charité) qui la dispose. S. 77/78. — Dazu auch S. 85-87.

² Besonders S. 67-71.

³ Si Dieu est réellement présent en raison de la charité, ce ne peut être que parce que Dieu est atteint immédiatement par celle-ci, autrement nous n'aurions qu'une présence purement affective, semblable à celle que nous pouvons avoir des choses matérielles que nous aimons sans les posséder en leur être physique. *Mais la présence immédiate du pur diligible*, « Deus caritas est », *ne peut se faire qu'à condition que Dieu soit en nous la « res amoris »*, la réalité d'amour, terme immanent de notre acte de dilection. S. 69.

⁴ ... lorsque saint Thomas nous dit que Dieu est réellement présent dans l'âme juste, « ut cognitum in cognoscente et amatum in amante », c'est d'une présence par manière d'objet immédiatement atteint qu'il entend parler. Cette immédiateté du côté de l'objet requiert la présence de l'objet connu ou aimé par manière de terme immanent. S. 68. — Qu'entre Dieu et nous il n'y a pas d'inter-

III

Thomas sagt an manchen Stellen¹, daß die göttliche Liebe, im Unterschied zu Glaube und Hoffnung, sich unmittelbar auf Gott beziehe. Diese Unmittelbarkeit ist aber für ihn eine objektive und nicht eine subjektive.

Auch der Glaube bezieht sich auf Gott in sich, dies jedoch durch die « propositiones fidei ». Auch diese gehören zum Objekt des Glaubens². Bei der Liebe aber geht der Akt direkt auf die Wirklichkeit Gottes³. Diese ist einziges Objekt in diesem Fall. Das « immediate attingere » besagt hier, daß die Wirklichkeit Gottes selber unmittelbar « obiectum formale » sei⁴. Damit ist aber nichts gesagt von der subjektiven und ontologisch-psychologischen Struktur des Aktes.

Dockx rechnet schon den terminus immanens zur objektiven Ordnung. Tuen wir dies, so müssen wir aber streng zwischen der *schlechthin-objektiven* und der *immanent-objektiven Ordnung* unterscheiden, d. h. zwischen der Wirklichkeit in sich des Erkannten und Geliebten und den, jener entsprechenden, termini in Intellekt und Wille. Damit entgegnen wir Dockx, wenn er De car., q. 1 a. 1 ad 3 zitiert⁵. Thomas sagt dort, daß die Liebe ex parte subiecti nicht unmittelbar sei, sondern durch den geschaffenen habitus der Liebe zustande komme. Ex parte obiecti jedoch, führt er aus, sei der Akt unmittelbar auf Gott

médiaire peut sembler une théorie peu conforme à l'enseignement de saint Thomas, c'est pourtant ce qu'il affirme explicitement. S. 69.

¹ Vgl. I-II q. 66 a. 6 ; II-II q. 23 a. 6 ; q. 27 a. 4.

² II-II q. 1 a. 2.

³ Dazu bes. II-II q. 27 a. 4 : Utrum Deus in hac vita possit immediate amari.

⁴ Fides autem et spes attingit quidem Deum secundum quod ex ipsi provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni : sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. II-II q. 23 a. 6.

Dilectio . . . etiam in statu viae tendit in Deum primo, et ex hoc ipso derivatur ad alia : et secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo. II-II q. 27 a. 4.

In diesem Sinn hat auch CAJETAN die Unmittelbarkeit der Liebe verstanden. Deus secundum seipsum est immediatus et primus terminus amoris caritatis etiam in via, quia est obiectum formale eius ; ideo etiam in via immediate amatur. In II-II q. 27 a. 4.

⁵ A. a. O. S. 69. — Die vollständige Antwort lautet : Ad tertium dicendum, quod cum dicitur : « Qui adhaeret Deo, unus spiritus est » ; non designatur unitas substantiae ; sed unitas affectus, quae est inter amantem et amatum. Qua quidem unione habitus caritatis magis se habet ut principium amationis quam ut medium inter amantem et amatum ; nam actus dilectionis immediate transit (Dockx : atteint immédiatement) in Deum ut in amatum, non autem immediate in habitum caritatis.

bezogen. Dockx kommentiert: unmittelbar ex parte obiecti, also unmittelbar als terminus, als res amoris! — Thomas sagt aber nicht, daß er mit der Unmittelbarkeit ex parte obiecti die immanent-objektive Ordnung, den immanenten terminus, beziehungsweise das Nichtvorhandensein eines solchen, meine.

Ja, wir müssen noch weiter gehen. Thomas braucht dies nicht zu sagen, da es klar ist, daß er von der *nichtimmanenten Ordnung* spricht. Für den Verstand gehört der terminus zur objektiven Ordnung, da er nicht nur « quo », sondern « quod » ist. Für den Willen aber verhält es sich anders. Auch hier ist gewiß der terminus de facto « sicut res a re » von Akt und Potenz verschieden. Trotzdem aber gehört er nicht zur objektiven Ordnung im eigentlichen Sinn, da er kein « quod », sondern « quo » ist. Die res amoris vertritt nicht die Wirklichkeit des Geliebten, sondern ist Tendenz und Hinneigung zu ihr. Wir können also hier im strengen Sinn *nur von einem einzigen Objekt sprechen*, der Wirklichkeit in sich des Geliebten! — Sagt also Thomas, daß der Akt ex parte obiecti unmittelbar sei, so bezieht sich dies deutlich genug auf den Gegenstand in sich und nicht auf die res amoris. Wir können also daraus kein Argument für eine « immanente Unmittelbarkeit » ziehen¹.

¹ S. 70, 71 zitiert man ad 4 und ad 5 desselben a. 1, De Carit. Unter « dilectio increata » versteht man die Gottheit als res amoris. Gemäß der Lehre des Korpus bezieht sich aber dieser Ausdruck auf die motio Dei: Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus Sanctus, qui est *caritas increata*, sit in homine caritatem habente, *movens animam ad actum dilectionis*, sicut Deus movet omnia ad suas operationes.

In einem neuen Artikel « Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme juste », NouvRTh 82 (1950) 674-689, versucht Dockx folgendermaßen seine Theorie mit Thomas in Einklang zu bringen. Er geht vom Traktat De Carit. II-II q. 27 aa. 3 u. 4 aus. Die Titel lauten: Utrum Deus sit propter seipsum ex caritate diligendus (a. 3). Utrum Deus in hac vita possit immediate amari (a. 4). Beide Male geht es um eine gewisse Unmittelbarkeit der Liebe. Dockx unterscheidet eine doppelte. Entweder bedeutet Gott unmittelbar lieben, Gott in sich, seiner Gottheit nach, lieben, oder aber Gott unmittelbar, d. h. ohne res amoris, lieben. « Immédiat peut donc avoir un double sens: comme signifiant que Dieu même est atteint ou comme signifiant qu'il n'y a pas d'intermédiaire créé entre l'opération et son objet » (S. 686). Würde also im a. 4 nicht von der immanenten Unmittelbarkeit gesprochen, so würde dieselbe Frage wie in a. 3, d. h. zweimal dieselbe, gestellt. Dies ist nicht anzunehmen. Also spricht THOMAS in a. 4 von der immanenten Unmittelbarkeit der Liebe. Also schließt er schon hier auf Erden für den Akt der übernatürlichen Liebe die res amoris aus.

Lesen wir aber genau den betreffenden Artikel, so finden wir nichts von einer solchen Behauptung. Die res amoris wird nicht erwähnt, also auch nicht ausgeschlossen.

Ferner geht es um die allgemeine Dynamik des Willens « ad extra », gegen-

Wir kehren zurück und wenden uns dem ersten und fundamentalen Beweisgang von Dockx zu. Der Hauptpunkt lag darin : Gott ist immanent und zugleich « in summo intellectualitatis ». Also kann er den immanenten terminus sowohl des Verstandes als auch des Willens vertreten. Daß dies de facto geschieht, dazu braucht es einzig lumen gloriae und übernatürliche Liebe.

Aber — schon für die visio braucht es mehr ! Das lumen gloriae und die Tatsache, daß Gott « in summo intelligibilitatis in actu secundo » existiert, genügen noch nicht, um de facto jedes « medium creatum » auszuschließen. Das entscheidende Argument liegt doch in der Unmöglichkeit einer species creata ! Für die res amoris liegt aber gerade hier der Unterschied. Diese muß nicht die Unendlichkeit Gottes darstellen. Also ist ein hervorgebrachter terminus nicht unmöglich. Also können wir nicht von der Möglichkeit ex parte Dei, von der Diligibilität in actu secundo, direkt auf die Tatsache schließen, Gott sei als immanenter terminus im Akt der Liebe gegenwärtig.

Wie verhält es sich aber mit dem allgemeinen Prinzip, das Dockx, um seine These zu begründen, aufstellt : Ist der Gegenstand gegenwärtig, immanent, und besitzt er die erforderte Immaterialität, so verdrängt er einen durch den Akt hervorgebrachten terminus ? — Dies scheint in einem gewissen Sinn vom Verstandesakt allgemein zu gelten. Für den Willen aber sehen wir die Notwendigkeit einer solchen Behauptung nicht ein.

Trotzdem gibt es aber auch für die Erkenntnis Schwierigkeiten, z. B. die Selbsterkenntnis der rein geistigen Wesen. Keine species impressa ! Der Gegenstand ist immanent und in actu intelligibile ! Trotzdem wird aber auch hier, in actu secundo, allgemein ein immanenter, hervorgebrachter terminus angenommen ¹.

Dies sind also die beiden Hauptschwierigkeiten, die wir gegen den Beweisgang vorlegen möchten : *Erstens mangelhafte Analogie zwischen der visio und dem Akt der übernatürlichen Liebe. Zweitens nicht unbedingte Einsicht und allgemeine Gültigkeit des zum Beweis vorausgesetzten Prinzips.*

über der Erkenntnisrichtung « ad intra ». Würde auf Grund dieser ein immanenter terminus ausgeschlossen, so müßte ja dies von jedem beliebigen Akt des Willens gelten. Die Frage nach einem Sonderfall der übernatürlichen Liebe erübrigte sich. Wir werden später auf den eigentlichen Sinn des Artikels zurückkommen.

¹ Etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. De Verit. q. 4 a. 2. — Dazu bes. auch C. Gent. IV c. 11. — Ferner R. GARRIGOU-LAGRANGE, Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, an per aliquam speciem. Angel 5 (1928) 37-54, bes. S. 46 ff.

IV

Gegen die These an und für sich bringen wir folgende Bedenken vor.

Erstens ist sicher die Liebe sowohl im Himmel als auch auf Erden spezifisch dieselbe. Trotzdem aber ist der Akt im Himmel verschieden. Wir sprechen von « amor fruitivus ». Der Akt der einfachen Liebe aber und der der genießenden scheint in sich eine andere Struktur zu besitzen. Dieser besagt einfach Hinneigung, Konnaturalität, jener aber wesentlich Ruhe. Diese Verschiedenheit der beiden Akte kann weder von der Potenz, noch vom habitus, noch vom Gegenstand¹ herkommen. Also, scheint es, daß wir sie durch einen veränderten immanenten terminus erklären müssen. Vertritt aber Gott schon auf Erden die res amoris, so ist dies unmöglich.

Man könnte darauf sagen, daß Gott auf verschiedene Weise den Akt begrenzen kann. — Wir entgegnen: Entweder begrenzt er ihn unmittelbar, oder nicht. Wenn ja, so nur auf eine einzige Weise, unmittelbar, genau wie es diesbezüglich auch für den Verstand nur eine einzige Unmittelbarkeit geben kann: diejenige von Angesicht zu Angesicht! — Diese Schwierigkeit berührt, wie man sieht, die These von Dockx nur in statu viae!

Zweitens scheint es eine gewisse Beziehung zwischen Prinzip und terminus des immanenten Aktes zu geben. Bei der visio ist Gott schon als Prinzip der Erkenntnis (als species impressa) unmittelbar gegenwärtig, also, schließt man a fortiori, auch als terminus. Bei der Liebe aber kann Gott unmöglich Prinzip sein. Das wird ausdrücklich zugegeben². Also, auch kaum als terminus! Die Schwierigkeit ist ja hier in einem gewissen Sinn noch größer. Auch bei der Selbsterkenntnis der reinen Geister wird nichts als Prinzip hervorgebracht, wohl aber als terminus. Ferner besteht bei der visio diesbezüglich eine ganz besondere Schwierigkeit, Gott « an Stelle » der species expressa zu bezeichnen. Man sagt in diesem Fall: nicht insofern sie hervorgebracht wird, sondern einzig insofern sie das Erkannte darstellt³. Von der res amoris wird aber gerade die Darstellung ausgeschlossen. Also scheint es unmöglich zu sein, Gott als terminus immanens des Willens, als res amoris, aufzufassen.

¹ Wir sprechen natürlich hier einzig vom obiectum formale terminativum und nicht vom obiectum motivum. Dazu CAJETAN, In II-II q. 24 a. 7 n. 22.

² DOCKX, a. a. O. S. 84.

³ Dazu J. RAMÍREZ O. P., De hominis beatitudine. T. III, Matriti 1947. N. 248, S. 412/413.

Drittens liegt aber die große Schwierigkeit in der Natur der res amoris selber. Sie ist nicht, wie das innere Wort, im eigentlichen Sinn Objekt, sondern Tendenz zum Gegenstand der Liebe. Sie ist nicht « quod », sondern « quo ». Thomas sagt : « voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa quod in ea sit, nisi per modum operationis. »¹ Wir können gewiß auch bei der res amoris vom Hervorgebracht-Werden abstrahieren, was aber von ihr bleibt, ist einzig : non nisi per modum operationis. Dies scheint kaum von Gott vertreten werden zu können.

Erstens wegen der Erhabenheit und Unwandelbarkeit seines Wesens. — Man insistiert auf die « reine Begrenzung », auf den terminus purus. — Wir sagen, daß es sich de facto um einen terminus handelt, daß dieser aber seiner Natur nach impulsus, impetus, per modum operationis sei. Dies scheint uns nicht von Gott unmittelbar vertreten werden zu können.

Zweitens wegen der besonderen Eigenart des Liebesaktes selber. Es handelt sich um einen Akt des Willens, um einen vitalen und, auf Erden, um den freien. — Man sagt, es genüge zur Freiheit, daß das Prinzip und der Akt ab intrinseco seien, der terminus aber könne von außen kommen². — Aber auch hier ist, abgesehen vom Problem der Freiheit, das « per modum operationis » entscheidend. Was nach Art der Tätigkeit ist, ist wesentlich mit dem tätigen Subjekt verbunden und geht von ihm aus : procedit. « Amor (d. h. die res amoris) (significatur) ut operatio procedens ! »³

Damit kommen wir zum traditionellen Argument gegen die von Dockx erneute These. Auch Johannes a S. Thoma⁴ fragt sich, ob der vom Willen hervorgebrachte terminus amoris von Gott vertreten werden kann. Er antwortet : « non est ibi aliquid quod essentia divina suppleat per semetipsum : quia impulsus iste non potest esse impulsus et pondus unitum, sed vitale et vitaliter seu ab intra voluntati impressum : quia

¹ De Verit. q. 4 a. 2 ad 7. — Die Piana liest aber : « voluntas non habet aliquid . . . quod in ea sit per modum operationis », was offensichtlich dem Schluß der Antwort widerspricht. I., CHEVALIER Notule de critique textuelle thomiste, DivThom(Pi) 15 (1938) 63-68, konsultierte 11 Mss. Zwei davon lasen wie die Piana, neun aber : « voluntas non habet aliquid . . . quod in ea sit, nisi per modum operationis ». Auch wird die Leonina, deren Text zu De Verit. bereit liegt « non . . . nisi » lesen. — Dockx erwähnt diese Stelle S. 141.

² Dockx, a. a. O. S. 84.

³ De Verit. q. 4 a. 2 ad 7.

⁴ JOHANNES a S. THOMA, Cursus Theol., In I q. 27 Disp. 32 a. 7 nn. 17, 18. — Vgl. auch n. 9. — Hat er sich selber, als erster, diese Hypothese gestellt, oder woher kommt sie ?

intantum ponderat inquantum, est voluntarium et non ab extra. »¹ Wir haben schon erwähnt, daß auch die Salmanticenser² die These von Dockx als Hypothese erwägen. Sie lehnen sie aber mit folgenden Worten « als weniger wahrscheinlich » ab: « de ratione termini voluntatis, quia est inclinatio voluntaria ipsius voluntatis, debeat esse, ut sit a principio intrinseco, nempe ab illa voluntate, quae per eam inclinatur in bonum dilectum. »³

Wir fassen folgendermaßen die Schwierigkeiten gegen die erwähnten Ausführungen zusammen. *Erstens Verwischung der objektiven und immanent objektiven Ordnung.* Wir haben hervorgehoben, wie man überhaupt kaum von einer immanent-objektiven Ordnung in Bezug auf den Willen sprechen kann, da hier der terminus productus nicht im eigentlichen Sinn Objekt ist. — *Zweitens in den entscheidenden Punkten mangelhafte Analogie zwischen Verstand und Wille.* Das innere Wort stellt das Erkannte dar. Also Unmöglichkeit eines hervorgebrachten Wortes für die visio. Die res amoris aber stellt das Geliebte nicht dar. Also keine Notwendigkeit, den hervorgebrachten terminus direkt durch Gott ersetzen zu müssen. — *Ferner ist das Wesen der res amoris « nach Art der Tätigkeit ».* Also wird sie vom tätigen Subjekt erzeugt, kann also nicht von ihm getrennt und von Gott vertreten werden!

Wir sagen nicht, — und wir möchten auf keinen Fall mißverstanden werden, — daß die Sache uns vollkommen klar sei. Wir sagen nur, daß es erstens keine Notwendigkeit gibt, die These von Dockx anzunehmen, und, daß zweitens die Gründe, die man gegen die Wahrscheinlichkeit seiner These vorbringen kann, uns mehr überzeugen⁴.

¹ A. a. O. n. 18. Ausg. Paris 1931 ff.

² Wir zitierten Salmanticenses, De SS. Trin. myst. Disp. III, Dub. 1, § 12, nn. 38, 39; Disp. XIX, Dub. 5, § 2, nn. 81-91. Dazu ist noch De Carit., Disp. IV, Dub. 1, § 5, nn. 19, 20 anzugeben.

³ De SS. Trin. myst. Disp. III, Dub. 1, § 12, n. 39.

⁴ Bisher wurde das Buch wie folgt beurteilt:

« Nous accordons en principe le bien-fondé d'une pareille position, qui demanderait, croyons-nous, une élaboration précise, rigoureuse, infiniment délicate. » M. J. LE GUILLOU O. P., RScPhTh 34 (1950) 418.

« A la vérité, on semble se rapprocher plus de saint Thomas avec le P. Dockx qu'avec beaucoup d'autres. » Année Théol. 11 (1950) 172.

« Un exposé consciencieux et nuancé de la doctrine de saint Thomas. » G. PHILIPS, EphThLov (1949) 416.

Eine wohlwollende aber zugleich sachliche Besprechung gibt A. M. LANDGRAF. Auf jeden Fall stellt er klar die Frage, « ob wir es hier wirklich mit der Lehre des hl. Thomas zu tun haben. Der Methode des V. scheint hier ein durchschlagender Beweis versagt zu sein. » ThR 46 (1950) Sp. 101.

Demnächst wird auch in dieser Zeitschrift noch eine Besprechung erscheinen.

Man wäre wohl kaum, ohne Offenbarung, zur Erkenntnis einer durch den Akt des Willens hervorgebrachten Wirklichkeit gekommen. Es handelt sich in dieser Beziehung schon beim Begriff der *res amoris* um ein natürliches Geheimnis. Dadurch wird die ganze Spekulation über die übernatürliche Liebe in einem nicht geringen Maß erschwert.

Wir müssen aber, wenigstens kurz, noch erwähnen, wie Dockx seine These weiter entwickelt. Er sagt, die besondere Gegenwart im Akt der Liebe sei nicht nur eine Gegenwart Gottes, als höchstes Gut, sondern direkt eine Gegenwart des Heiligen Geistes¹. Diese Behauptung aber können wir hier, im Rahmen eines einfachen Artikels, weder bejahen, noch weiterhin ausführen. Es geht um die bekannte Frage nach der besonderen Einwohnung einer einzelnen Person.

Stets aber käme der Hauptpunkt der besprochenen These nur für die Gegenwart im Akt der Liebe, in actu secundo, in Frage, da wir nur in diesem Fall von einem immanenten terminus, und infolgedessen von einem Vertreten desselben, sprechen können. Die Einwohnung aber, d. h. die besondere Gegenwart Gottes, ist unabhängig von den Akten der Liebe und Erkenntnis. Die habituelle Erkenntnis und Liebe genügt! Also wird die These auch in dieser Hinsicht, d. h. *ex falsa consequentia*, fraglich.

V

Da aber der Verfasser sich ausdrücklich auf die Seite von Thomas stellt und unter seinem Patronat die These veröffentlicht, müssen wir uns noch fragen, wie diese sich gegenüber der Lehre des Magisters verhält. — Wir können hier mit größerer Entschiedenheit sprechen.

Erstens ist es klar, daß für Thomas die besondere Gegenwart, « *sicut cognitum et amatum* », einen einzigen modus der Gegenwart darstellt. Das Erkannte wird geliebt und das Geliebte erkannt, und als Erkannt-Geliebtes ist der Gegenstand gegenwärtig. Er unterscheidet die besondere Gegenwart nicht, wie die allgemeine, wiederum in verschiedene modi. Nach der Ansicht von Dockx aber wäre die Gegenwart auf Grund der Liebe von der auf Grund der Erkenntnis verschieden, und dies nicht nur *ex parte Dei*, sondern auch vom Geschöpf aus; wir müßten also in diesem Fall von zwei real verschiedenen Modalitäten sprechen².

¹ Dockx, a. a. O. S. 112.

² Ferner braucht es nach Thomas zur objektiven, realen Gegenwart experimentelle Erkenntnis und Liebe. Bei der genannten These aber kann man von

Zweitens ist die besondere Gegenwart für Thomas objektiv, « per modum obiecti ». Die Wirklichkeit der Liebe aber ist nicht Gegenstand der Liebe. Wäre also Gott als Wirklichkeit der Liebe besonders gegenwärtig, so wäre er nicht mehr im strengen Sinne objektiv gegenwärtig.

Drittens ist die Lehre des terminus productus a voluntate bei Thomas mit Vorsicht aufzunehmen. Wir zweifeln zwar keinen Augenblick, daß diesbezüglich seine Lehre im Traktat De SS. Trinitate deutlich vorliegt. Bei der Anwendung aber auf andere Gebiete muß mit einer gewissen Sorgfalt vorgegangen werden. Wir fanden diese Lehre bei der übernatürlichen Liebe nirgends besonders erwähnt. Der Verfasser sucht sie unter dem Ausdruck « Unmittelbarkeit der Liebe ». Was versteht aber Thomas darunter ?

In zwei Artikeln¹ spricht er formell davon, in verschiedenen Antworten² kommt er darauf zu sprechen. Am klarsten ist der Ausdruck in De Verit. q. 10 a. 11 ad 6 : « possumus diligere Deum immediate, nullo alio praedilecto », währenddem wir Gott in statu viae nicht « nullo alio praecognito » erkennen können. — Es ist also klar, daß es sich hier nicht um eine subjektive, sondern um eine objektive Unmittelbarkeit der Liebe handelt³.

Auch das Prinzip dieser Aussage wird angegeben : « ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus. »⁴ Es geht um die bekannte Lehre der « circulatio »⁵. Wie der Verstand dort beginnt, wo die Sinne aufhören, d. h. bei der Einbildungskraft und deren Phantasma, ebenso beginnt auch der Wille dort, wo der Verstand aufhört, d. h. bei den rein geistigen Dingen und letztlich bei Gott⁶. Also kann Gott

diesen Begriffen abstrahieren. Wir haben von der res amoris keine Erfahrung, also auch nicht davon, daß Gott sie ersetzt. — Damit leugnen wir natürlich nicht, daß man, die These vorausgesetzt, auf ihr eine gewisse Erfahrung aufbauen *könnte*. Es geht aber nicht darum, sondern um den Formalgrund des Gegenwärtig-Seins.

¹ In Sent. III d. 27 q. 3 a. 1 ; II-II q. 27 a. 4.

² z. B. : De Verit. q. 10 a. 11 ad 6 ; De Carit. a. 2 ad 11 ; I-II q. 66 a. 6 ad 1 ; II-II q. 23 a. 6 ad 1 ; q. 26 a. 1 ad 2.

³ So sagt THOMAS : « terminus cognitionis est *in eo* quod est maxime a sensu remotum » (II-II q. 27 a. 4). Daraus ergibt sich, daß der terminus auch für die Liebe, von der er spricht, das « medium in quo », d. h. das objektive, und nicht das « medium per quod », d. h. das subjektive, ist. — Dasselbe, wenn er in demselben Artikel sagt : « dilectio . . . tendit in Deum primo, et *ex ipso* derivatur ad alia : et *secundum hoc* caritas Deum immediate diligit. »

⁴ In Sent. III d. 27 q. 3 a. 1.

⁵ II-II q. 27 a. 4 ad 2.

⁶ Dazu bes. ausführlich In Sent. III d. 27 q. 3 a. 1.

schon hier auf Erden unmittelbar geliebt werden, trotzdem er immer nur mittelbar erkannt wird. Wir sehen, die ganze Argumentation beruht für Thomas auf der *Natur des Willens*: « diligens trahitur ad rem dilectam. »¹ Also keine Sonderstellung der übernatürlichen Liebe². Also schließt diese nach Thomas die Wirklichkeit der Liebe nicht aus!

Wir können die übernatürlichen Tätigkeiten unter einem dreifachen Gesichtspunkt betrachten: entweder von Seiten des habitus, oder von Seiten der Potenz, oder von Seiten des Aktes. Beim habitus geht es um die metaphysische Proportion zum Objekt, d. h. darum, daß sämtliche göttliche Tugenden sich auf Gott gemäß seiner Gottheit beziehen. Bei der Potenz geht es um das besondere ontologische Verhältnis der einzelnen Fähigkeit zur Wirklichkeit des Gegenstandes. Beim Akt aber um dessen dreifache, innere, psychologische Struktur: Prinzip, Akt und terminus.

Wie schon betont wurde, sprechen wir von einem doppelten terminus: von einem subjektiven, immanenten, und von einem objektiven. Der objektive kann wiederum mittelbar und unmittelbar sein. Alle göttlichen Tugenden besitzen denselben objektiven terminus: Gott in sich. Auch der Glaube erreicht diesen terminus³. Er erreicht ihn aber als terminus ultimus, durch Gedanken und Vorstellungen mittelbar. Die Liebe jedoch erreicht ihn als terminus ultimus immediatus. Sie geht, gemäß der Tendenz des Willens, unmittelbar auf die Wirklichkeit Gottes in sich: « utpote essentialiter existens ipsa bonitas »⁴. — Damit wird aber für Liebe und Glauben ein immanenter terminus nicht ausgeschlossen. Dieser wird erst für die Schau von Gott selber vertreten. — Wir sehen also, daß die Liebe in der Mitte steht zwischen Glauben und Schauen. Sie besitzt eine gewisse objektive Unmittelbarkeit, und insofern übersteigt sie den Glauben. Subjektiv aber bleibt sie, wie der Glaube, mittelbar, und insofern steht sie unter der Schau.

¹ I-II q. 66 a. 6 ad 1. Ferner I q. 16. a. 1; q. 82 a. 3.

² In De Verit. q. 10 a. 11 ad 6 spricht THOMAS ausdrücklich von der natürlichen Erkenntnis und Liebe, und, infolgedessen, von der Unmittelbarkeit, die schon der natürlichen Liebe zukommt: « Intellectus autem ex effectibus in causas procedens, tandem pervenit in ipsius Dei cognitionem aliqualem, cognoscens de eo quid non est; et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc quod necesse habeat redire per omnia media per quae intellectus transivit. »

³ Dazu II-II q. 1 a. 2 ad 2.

⁴ II-II q. 27 a. 4.

Wir können also einen dreifachen Gebrauch des Begriffes « Unmittelbarkeit » unterscheiden. Erstens *in bezug auf die Tugend*. Dann besagt unmittelbar = *obiectum per se*. — *In bezug auf den Akt* der betreffenden Tugenden kann ein Doppeltes gemeint sein. Entweder die *objektive Unmittelbarkeit*, auf Grund der Eigenart der Potenz, in Hinblick auf den transsubjektiven terminus des Aktes. — Oder *die subjektive Unmittelbarkeit*, auf Grund der inneren Struktur des Aktes, in Hinblick auf den immanenten terminus des Aktes.

Im ersten Sinn sind sämtliche göttlichen Tugenden unmittelbar, auch der Glaube. Darüber hinaus besitzt aber die Liebe eine eigene Unmittelbarkeit, im Akt und objektiv. Diese beiden Arten gelten auch von der Schau. Diese jedoch besitzt ihrerseits noch eine dritte, die ihr allein zukommt, im Akt und subjektiv. Alle drei aber, Glaube, Liebe und Schau, sind immer insofern noch mittelbar zu nennen, als sie zur vollen Vereinigung mit Gott einen eigenen, geschaffenen Akt benötigen¹.

Damit kehren wir zurück zum Text von Thomas, von dem wir ausgingen: « In statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus. »² Die Interpretation, die wirklich dem Zusammenhang, und besonders den beiden diesbezüglich formellen Stellen³, entspricht, ist folgende. Es wird von der Liebe, gegenüber dem Glauben, die objektive Mittelbarkeit ausgeschlossen. In dieser objektiven Unmittelbarkeit gleicht die Liebe der Schau, und in diesem Sinn muß der Vergleich als strenge Analogie, im eigentlichen Sinn, genommen werden. — In bezug auf die subjektive Seite ist der Akt der Schau vom Akt der Liebe verschieden.

¹ Damit antworten wir auf Dockx, *NouvRTh* 82 (1950) 686. Spricht THOMAS II-II q. 27 a. 3 von einer Unmittelbarkeit, so ist damit die erste, allgemeine gemeint, unmittelbar = *obiectum per se*. Daraus folgt aber nicht, daß er deswegen in a. 4 von der subjektiven Unmittelbarkeit spricht. Er kann, « um eine Wiederholung zu vermeiden », sowohl von der objektiven als auch von der subjektiven sprechen. Daß er *de facto* von der ersten spricht, haben wir oben nachgewiesen.

² Von Dockx S. 73 u. 98 zitiert.

³ In *Sent.* III d. 27 q. 3 a. 1 ; II-II q. 27 a. 4.