Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 16 (1969)

Heft: 2

Artikel: Immanenz und Transparenz

Autor: Gumppenberg, Rudolf

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760431

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

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

RUDOLF GUMPPENBERG

Immanenz und Transzendenz

Versuch einer Interpretation von Thomas v. Aquin

I. Einführung

Innerhalb der letzten Jahre und vielleicht schon seit Jahrzehnten hat die Lehrautorität des hl. Thomas v. Aquin im kirchlich-theologischen Studienbetrieb einen bemerkenswerten und – gemessen an der bisherigen Tradition – beispiellosen Rückgang erfahren. Dies geschah einerseits in einer gewissen ana-chronistischen Gegenläufigkeit zur bisher ständig wachsenden Einflußnahme thomanischen Denkens auf einen erheblichen Teil der heutigen Zeitphilosophie, andererseits ebenso gegen päpstliche Verlautbarungen und sogar gegen den ausdrücklichen Wunsch des II. Vatikanischen Konzils. So konnte etwa noch Papst Pius XII. in einer Ansprache vom 14. 9. 1955 darauf hinweisen, «um wieviel die Methode und die Grundsätze des hl. Thomas *alle anderen übertreffen*» [1] und sich die Worte Leos XIII. zu eigen machen: «Unbesonnen und leichtfertig von der Weisheit des doctor angelicus abzuweichen, das entspricht in keiner Weise unserem Willen und ist außerdem voll Gefahr» [2]. Das vergangene Konzil schließlich weist die Studierenden der Dogmatik ausdrücklich an, «sie sollen lernen, mit Thomas als *Meister*, die Heilsgeheimnisse spekulativ tiefer zu durchdringen und ihren Zusammenhang zu verstehen, um sie, soweit möglich, zu erhellen» [3].

[1] Ansprache zum IV. Internationalen Thomistenkongreß, Rom 14. 9. 1955. Übers. in: Herder-Korrespondenz 10 (1955), 3.

[2] LEO XIII.: Enzyklika «Aeterni Patris», 4. 8. 1879.

[3] II. Vat. Konzil: Dekret über die Priestererziehung, 28. 10. 1965.

Heute hingegen haben wie auch immer sich selbst apostrophierende Theologien ihre Selbstreinigung von aller herkömmlichen Scholastik und Metaphysik bereits vollendet und eigenständige Ergebnisse gezeitigt. Aus dieser Situation heraus dürfte sich somit wohl ein besonderes wissenschaftliches Interesse gerade darin entfalten, nunmehr rückfragend das Gespräch zwischen der «Theologie heute» und dem «Doctor communis» erneut aufzunehmen. Wir versuchen dies unserer Thematik gemäß vorzüglich in der Frage nach dem Gottesbegriff und seiner transzendenten wie auch immanenten Wirklichkeit gemäß dem Seinsentwurf des Aquinaten. Es darf hierbei jedoch nicht als lästig empfunden werden, wenn die ganze Strenge einer thomanischen Theologie, die sich als durch und durch metaphysische versteht, auch in dieser Arbeit gewahrt bleibt. Gerade die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik in der Theologie überhaupt erfährt hierdurch in gewisser Weise eine Antwort aus der Praxis ihrer selbst. Diese letztere Problematik wurde für den Autor erheblich, insofern die folgenden Untersuchungen aus der Diskussion um Bischof Robinsons Buch «Honest to God» erwachsen sind; allerdings ist es unserer Abhandlung selbst nicht eigentlich um eine geistesgeschichtliche Konfrontation zu tun, vielmehr wollen wir primär und ursprünglich, wenn auch im Rahmen thomanischer Theologie, versuchen, die eigentliche Wahrheitsfrage zu stellen und eine in diesem Rahmen zwar wenig umfängliche, aber dennoch präzise und grundsätzliche Lösung zu bieten.

II. Die Seinsentfaltung bei Thomas von Aquin als hermeneutischer Ort unserer Problematik

Thomas ist Theologe und zwar durchwegs Theologe, – aber er ist ein *denkender* Theologe. Und Denken ist seit jeher und auch heute «nur insofern ein Denken, als es auf das εἶναι, das Sein angewiesen und in es eingewiesen bleibt» [4]. So ist auch unsere Problematik eingewiesen in die thomanische *Sein*sentfaltung, aus der allein das gesamte summarische Werk des großen Theologen zuinnerst verstehbar wird. Wir werden also nun in einem dreifachen Gang diese Seinserhellung kurz nachvollziehen und damit die Bedingungen der Möglichkeit eines wahren Gottesverständnisses vorbereiten [5].

[4] M. Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen ²1961, 146.

[5] Eine übersichtliche Darstellung etlicher neuerer Interpretationen des Seins bei Thomas von Aquin bietet das Werk von A. Keller: Sein od. Existenz?, München 1968. (Pullacher Philosophische Forschungen. Bd. VII).

1. *Das Sein als Vollkommenheit*

Das anfängliche Thema jeglichen Seinsdenkens ist die sogenannte ontologische Differenz, der Unterschied zwischen «sein» und «seiend». Diese Unterscheidung trifft schon die berühmte Erstlingsschrift des hl. Thomas «Über das Seiende und die Seiendheit». Das Sein, so wird betont, ist gerade *nicht* in der Seiendheit (dem «Wesen») des Seienden schon beinhaltet und daher notwendig von dieser real unterschieden, weshalb jegliche Seiendheit eben daraufhin immer abzufragen ist, «an esse habeat in rerum natura» [6]. Wenn hier das Sein also schon als etwas «Zuhabendes» und somit als etwas Wertiges aufscheint, so wird es in den Hauptwerken eindeutig das Kriterium jedweder Vollkommenheit, und zwar so sehr, daß nur «in dem Maße etwas vollkommen (perfectum) ist, insofern es auf irgend eine Weise das Sein hat» [7]. Von hier aus versteht sich nun das Sein eben als Prinzip all dessen, das «ins Volle gekommen» [8] ist; denn alle Vollkommenheiten sind eben nur sie selbst, weil sie des Seins sind und im ursprünglichen Sinne Sein bedeuten. Auch kann die Vollkommenheit nicht von außen dem Sein hinzugefügt sein, da ja «dem Sein nichts äußerlich ist, außer das Nichts» [9]. Wenn also das Sein alles umfängt, so ruhen auch die Vollkommenheiten aller Seienden im Sein, und «Sein» ist somit: das «praehabens in se omnia» [10]. Ganz folgerichtig bezeichnet Thomas das Sein daher als die *Grundvollkommenheit* schlechthin, als die «*perfectio omnium perfectionum*» [11], wobei es besonders diesen «Genetiv» zu beachten gilt. In ihm wird nämlich die genetische Partizipation der Seienden («perfectionum») am Sein («perfectio») zumindest mit-aus-drücklich. Wir werden später auf diese grundlegende Unterscheidung von «esse simpliciter» und «esse participatum» zurückkommen,

Zu den Abkürzungen in den folgenden Thomaszitaten und den zugrunde gelegten Textausgaben s. «Literaturverzeichnis» am Schluß des Artikels. Hier ist auch die übrige Literatur vollständig verzeichnet.

[6] De ente et ess., cap. V, (S. 45).

[7] S. th., I, q. 4, a. 2.

[8] C. Fabro nennt den Vollkommenheitsaspekt des Seins «La 'nozione intensiva' di esse»; vgl. La problematica dell' «esse» tomistico, in: Aquinas, Rom, 2 (1959), 199.

[9] De pot., q. 7, a. 2, ad 9.

[10] I. Sent., dist. 8, q. 1, a. 1.

[11] De pot., q. 7, a. 2, ad 9.

wenn wir das Seiende als «Partizip» (grammatisch und ontologisch!) des «subsistierenden Seins selbst» (Gottes) und damit die Immanenz Gottes zu thematisieren haben.

2. *Das Sein als Form*

Das Sein ist nach unserer bisherigen Analyse der eigentliche Ort aller Vollkommenheiten. Nun aber sind wir zu der Frage genötigt, was denn das wahrhaft Einigende für diese keinesfalls als Vielzahl im Sein vorzustellenden «Inhalte» genannt werden kann. Thomas nämlich weist ausdrücklich auf die vollendete Einfalt des Seins hin, und zwar erläutert er diese durch das Maximum der *Geformtheit* des Seins [12]. Gerade weil das Sein die Aufhebung jeglicher Vielfalt der Seienden ist, ist es also deren «Vor-form», das «maxime formale omnium» [13]. Es ist die eigentliche Ordnung und Ortung aller Fülle und somit der Vorbegriff der Ausfaltung seiner selbst. Nun steht allerdings eine gewisse Fehldeutung dem Sinn der Rede von der Geformtheit des Seins entgegen: Die Formalität des Seins darf nie etwa als dessen leere Abstraktion verstanden werden, – vielmehr ist sie die Ermöglichung der transzendentalen Wahrheit der Dinge, die ja im Sein immer schon sich vorweg sind. Man präzisiert diese Ermöglichung der Seienden in der Seinsumfänglichkeit weiterhin als die formale *Idealität* des Seins, weil die Dinge hier gleichsam exemplarisch vorausbedacht und das heißt eben «ideiert» sind. Dies wird später noch deutlicher, – jedenfalls erläutert sich nun ohne Schwierigkeiten, warum Thomas eben diese «Formalität» als tiefsten Grund für das Innesein des Seins in allen Dingen angibt: «Das Sein nämlich ist das, was jedem am meisten innerlich ist und allem Seienden am tiefsten inne ist, *weil* es nämlich das Formale in bezug auf alle Wirklichkeiten ist» [14]. Wir müssen also unter dem Begriff der Seinsformalität zweierlei festhalten: Einmal ist sie die apriorische Einheit alles Seienden, und zweitens ist sie dies nur, weil das Sein hier im Modus der Idealität erscheint, also als «Vorausbedachtheit» der in sich noch nicht Seienden. Innerhalb unserer Immanenzproblematik wird diese ideelle Formalität des Seins später gerade als transzendentaler Quellgrund und als Subsistenzermöglichung alles endlich (geschöpflich) Seienden von größter Bedeutsamkeit sein.

[12] «Nihil autem est formalius aut simplicius quam esse», S. c. G., I, cap. 23. (214).

[13] S. th., I, q. 7, a. 1.

[14] S. th., I, q. 8, a. 1.

3. *Das Sein als Akt*

Wir haben schon angeführt, daß die Erörterungen über die Seinsformalität immer wieder eine gänzlich ungemäße Vorstellung mit sich bringen, jene nämlich von einem abstraktiv *definierten* Sein. Gerade dagegen betont Thomas immer wieder eindringlich, daß «das Sein selbst, absolut betrachtet, unbegrenzt ist» [15]. Es ist nun unschwer herauszuarbeiten, daß diese Grenzenlosigkeit letztlich ausschließlich im «Akt-Charakter des Seins» [16] beruht, insofern gerade der «actus» es ist, der von sich her «simplex» [17] und «illimitatus» [18] genannt wird. Akt nämlich besagt *Wirk-lichkeit*, besser noch «Verwirklichung», in Abhebung von der jeweiligen Limitation der Potenz. Die Verwirklichung jedweder Potenz aber geschieht durch das Sein, so daß Thomas wörtlich schreiben kann, daß «das Sein selbst die 'actualitas' aller Dinge ist» [19]. Also ist es der *Akt* des Seins und eben nur er, der die Verwirklichung einer Potenz bis ins Unendliche vorantreiben kann. Damit haben wir einen weiteren wesentlichen Punkt unseres Seinsverständnisses gewonnen: Das Sein ist Akt – und das heißt immer vollendete Verwirklichung, unendliche Bewegtheit. Erst hier im Verständnis des Aktes als Bewegtheit treffen wir auch auf jenes Eigentliche, das ja schon die Etymologie des Wortes beiherspielt [20]. Auch Thomas kennt durchaus eine ursprüngliche Erfahrung des Seins als Dynamik, etwa wenn er betont: «moveri significet esse actu ...» [21] oder die Bewegung einfachhin als Akt definiert [22]. Wenn auch das thomanische Sein von sich aus nicht zeitlich ist, so ist es doch

[15] S. c. G., I, cap. 43, (363).

[16] Vgl. das gleichnamige Buch von H. Beck, München 1965; L. de Raeymaeker deutet den Akt-Charakter sogar als primären Seinsaspekt bei Thomas; vgl. De zin van het woord esse bij den H. Thomas van Aquino, in: Tijdschrift voor Philosophie (Leuven) 8 (1946), 410, 431.

[17] Thomas weist auf die Unendlichkeit des Aktes hin, wenn er ihn zu den «primis simplicibus» rechnet und folgert: «unde definiri non potest», In Met., 1. 9, lect. 5 (1826).

[18] Vgl. E. Coreth, Metaphysik, Innsbruck ²1964, 188: «actus de se est illimitatus».

[19] S. th., I, q. 4, a. 1, ad 3.

[20] Thomas weiß um die Herkunft und den ursprünglichen Sinn von «actus» als Bewegung: «... venit maxime ex motibus quantum ad originem vocabuli», In Met., 1. 9, lect. 3 (1805); ähnl. Pot. q. 1, a. 1 c.

[21] In Met., 1. 9, lect. 3 (1806).

[22] In phys., 1. 3, lect. 2 (287).

historisch verfaßt, wenn es der Bewegtheit unterliegt («subiacet motui»)[23], und stellt sich sodann als «esse transmutabile»[24] dar. Die eigentliche Seinsbewegtheit allerdings darf nicht letztlich als solche der physischen Zeit verstanden werden, vielmehr ist das meta-physische Sein selbst als «actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat»[25] die ursprüngliche Dynamik, von der eben erst alle Bewegung in der Zeit sich herleitet. Eine solche grund-legende Aktualität des Seins («esse est actualitas omnis formae vel naturae», S. th. I, q. 3, a. 4c) meint freilich selbst sodann keinesfalls mehr ein imperfektisches Nacheinander, – eine derartige Vorstellung lehnt Thomas so entschieden ab, daß er an anderer Stelle schreiben kann: «ipsum esse est aliquid fixum et quietum in ente»[26]. Mit dieser Fixierung der Bewegtheit soll also vermieden werden, das Sein einfachhin zum sukzessiven Wirken des Seienden zu deklassieren (Sein ist nicht Historie!), da es doch nicht Wirken, sondern Wirklichkeit selbst und Erwirklichung des Seienden ist. Die Dynamik des Seins ist also eine andere, *vor* allem Wirken, ja genau dessen genetische Urbildlichkeit, weswegen Thomas das Sein auch sehr bedacht schließlich als «actualitas omnium actuum»[27] präzisiert.

III. Die Transzendenz Gottes bei Thomas von Aquin

1. Die Nichtsubsistenz des Seins

Nun haben wir im bisherigen die thomanische Seinskonzeption in groben Zügen auf eine mögliche Gotteslehre hin untersucht – und müssen dennoch unsere Ausführungen jetzt wieder gänzlich in Frage stellen. Es ist nämlich paradoxerweise nicht möglich, unserem bisher «er-örterten» Sein irgendein wirkliches Dasein, Bestehen, eine Vorfindbarkeit oder einen Ort seiner selbst zuzuschreiben. Dieses Sein ist einfach unantreffbar, es «gibt» es nicht, es *ist nicht*, und niemand noch ist dem Sein selbst je begegnet. Thomas nun stellt dies in seiner Nüchternheit folgendermaßen

[23] In phys., 1. 8, lect. 21 (1155): «esse vero non cadit secundum se in tempore, sed solum quod subiacet motui».

[24] In phys., 1. 8, lect. 21 (1155).

[25] De anima, a. 6, ad 2.

[26] S. c. G., I, cap. 20 (179); Vollendete Aktualität ist also vollendete Ruhe zugleich.

[27] De pot., q. 7, a. 2, ad 9.

fest: «Sein besagt zwar etwas Vollkommenes und Einfaches, aber nicht etwas In-sich-selbst-stehendes (subsistens)» [28]. Es ist also nach Thomas unmöglich zu sagen, das «Sein sei», sowenig wie «das Laufen laufe» [29]. Damit soll aber nicht erklärt werden, das Sein sei nunmehr ein Nicht-*seiendes*, sondern vielmehr, es lasse sich mit dem Nichts, genauer mit der Negation des Nichts selbig verwenden: «Das Sein 'ist' sowenig wie das Nichts» [30]. Im Abschnitt über das «Sein als Form» (II, 2) haben wir von der formalen Idealität des Seins gesprochen. Hier nun eröffnet sich diese erst in ihrem Vollsinn: Das Sein ist deshalb ideell zu nennen, weil es in sich nicht selbständig, nicht subsistent, kurz, weil es in sich «nichtig» ist. Daß das Sein nämlich vollkommene Fülle besagt und dennoch nicht bei sich ist, sich nicht selbst besitzt, dies gerade ist die Ur-teilung und das Ur-teil über das Sein, bei dem niemals stehen geblieben werden kann. Wir sind also hier im Nachvollzug des Denkweges des hl. Thomas nun an der Stelle, wo wir unumgänglich auf ein «ipsum esse per se subsistens» [31] (Gott) verwiesen sind. Aus der «Krisis des Seins» [32] haben wir nämlich eine aller ontologischen Differenz vorgängige Unterscheidung aufgedeckt, eben jene von «ipsum esse» und «ipsum esse per se subsistens», von Sein und Gott. Und diese Differenz ist nach Thomas auch der eigentliche und einzige Weg, um einem wahrhaft persönlichen und damit immer schon «per se» transzendenten Gott zu begegnen. Wir wollen diesen Weg im folgenden weiterhin in der Strenge thomanischen Denkens nachgehen.

2. *Das «ipsum esse per se subsistens» als ternarische Transzendenz Gottes*

Eine kleine Rückfrage ist nötig: Warum haben wir bisher ausschließlich auf die Darstellung der Subsistenz und das heißt also der Personalität Gottes hingearbeitet? [33] Die Antwort ist: Weil die Subsistenz das einzige und grundlegende Konstitutivum der göttlichen Transzendenz ist. Die

[28] De pot., q. 1, a. 1: «esse dicit aliquid perfectum et simplex, sed non subsistens».

[29] «Sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit»; In de hebd., lect. 2 (23).

[30] M. Heidegger, Zur Seinsfrage, Frankfurt ²1959, 38.

[31] S. th., I, q. 4, a. 2; ebenso q. 44, a. 1; S. c. G., II, cap. 52 (1277).

[32] F. Ulrich, Homo abyssus, Einsiedeln 1961, bes. Kap. IV.

[33] Zur selbigen Verwendung von persona und res subsistens vgl. S. th., I, q. 29, a. 3, ad 2: «Quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona.

Betrachtung des personalen Gottes ist die Betrachtung des transzendenten Gottes, – so sehr, daß Thomas in *einem* Zug von Gott als dem «esse separatum per se subsistens» [34] sprechen kann. Wir werden also die Frage nach der Subsistenz bzw. Personalität Gottes fortfragen müssen. Innerhalb dieser Problematik ist nun auffällig, daß im Bedenken von Subsistenz bei Thomas immer wieder das *reflektierte* Sein, das «esse per se» als Eigentlichkeit von Subsistenz betont ist. «Das Subsistieren nämlich besagt eine bestimmte Seinsweise (modus existendi), insofern ein Seiendes *durch sich* (per se) ist und nicht in einem anderen» [35]. Wird also das Sein subsistent genannt – und das ist ja gerade Gottes «Definition» –, so ist dieses das durch sich selbst vermittelte Sein, das in einer allerdings ontologisch verstandenen «reditio completa» [36] in sich reflektiert ist. Wir halten also fest: Subsistentes Sein ist reflektiertes, in sich zurückgekehrtes Sein. Eine solche Rückkehr ist sogar so sehr des Seins, «daß sich uns gerade daraus bestimmt, was Sein ist, und in der inneren Abwandlung des Beisichseins sich die innere Abwandlung des Seins selbst zeigt» [37].

Jede dieser Abwandlungen des reflektierten Seins, von denen hier gesprochen wird, ist aber doch eine Abwandlung der göttlichen Subsistenzreflektion, die urbildlich das Wesen aller Personalität bestimmt. Gott und Er allein ist die Rückkunft zu Sich selbst in absoluter Identität, und das heißt eben, Er ist im ersten und eigentlichsten Sinne Person. Thomas sieht die göttliche Subsistenzreflexion auch schon in der alttestamentlichen Form der Selbstbekundung Gottes angedeutet, speziell in Ex. 3, 14 «EGO SUM QUI SUM» und «QUI EST misit me ad vos» [38]. Tatsächlich sind nun nicht nur beide Aussagen in Reflexivform gesetzt, sondern sogar selbst nochmals eine ausgesprochene Reflexion Gottes über sich selbst. Es darf also für diesen ersten Gang unseres Kapitels eindeutig festgehalten werden: Gottes Personalität besagt absolute Reflexion des göttlichen Seins in sich selbst. Damit eröffnet sich auch ein erstes Ergebnis für unsere Transzendenzfrage: Soweit wir bisher verstehen, ist Gott gerade deshalb ein «esse distinctum ab omni esse» [39], also radikal jenseitig, weil Er in Seiner vollkommenen Reflexion Sich einfachhin selbst genügt.

[34] S. c. G., II, cap. 52 (1275).
[35] Sent., I, dist. 23, q. 1, a. 1; vgl. ibd. ad 2.
[36] In de caus. lect. 15; (309, 310) vgl. de ver., q. 1, a. 9 und q. 10, a. 9c.
[37] K. Rahner SJ, Geist in Welt, München ³1964, 235.
[38] Vgl. etwa S. c. G., I, cap. 22 (211) und S. th., I, q. 12, a. 11.
[39] De ente et ess., cap. 6 (51).

Diese «Jenseitigkeit», die übrigens besser noch nicht so genannt werden sollte (da wir noch kein «Diesseits» erörtert haben), bleibt aber doch noch einigermaßen unverstanden, wenn nicht geklärt wird, *wie* und *worin* Gott eigentlich Sich selbst genügt. Wir müssen also die Art und Weise der Subsistenzreflexion des göttlichen Seins noch präzisieren. – Eine Reflexion ist immer nur möglich in einer Bewegtheit von der Unmittelbarkeit zur Vermittlung und von hier wieder zur vermittelten Unmittelbarkeit. Dies steht nicht erst seit Hegel fest, vielmehr zeigt sich, daß bereits Thomas eine solche ternarische Dynamik im göttlichen Sein andeutet und insbesondere in seiner Trinitätsspekulation zur vollen Entfaltung bringt. Wir können hier einfach auf unsere anfängliche Seinserschließung zurückkommen, deren «Inhaltlichkeit» im subsistenten Sein ja nicht nur «auch» gewahrt ist, sondern hier überhaupt primär und einzig vollendet zur Wahrheit gebracht ist. Wir müssen also die bisher noch so «ort-losen» Seinsmodalitäten: Vollkommenheit, Form und Akt in die «vita Dei intima» [40] hereinnehmen, worin sie ja überhaupt erst zur Subsistenz gelangen [41], und verstehen nun umgekehrt, daß die göttliche Subsistenz nur daher Selbststand ihrer selbst besagt, weil sie sich in den drei Seinsmodalitäten – und eben nur in diesen – reflektiert. Wie wir nun früher aufgewiesen haben, ist die Unmittelbarkeit des Ausgangs im Sein dessen unbemessene Vollkommenheit, das Sein ist ursprüngliche Vollkommenheit aller Vollkommenheiten (Kap. II, 1). Diese Ursprungsfülle des Seins ist jedoch – wie wir nun sehen – nichts anderes als die Subsistenz Gottes, und zwar insofern Er als «esse totaliter» [42], als «fontale principium totius esse» [43] und als «universaliter perfectus» [44] erfahren ist. Quellgrund der göttlichen Subsistenzreflexion ist also nach Thomas der Modus der Seins-*vollkommenheit*, zu dem Gott sodann «gemäß dem Ausströmen Seines eigenen Hervorganges» [45] wiederum einkehrt. Diese Rückkehr jedoch geschieht in der Vermittlung durch die göttliche «*Geformtheit*», oder, wie wir diese auch nannten, durch die «Idealität» des subsistenten

[40] R. Garrigou-Lagrange OP, De Deo uno, Turin 1954, besonders 245 f.; Dieser Terminus prägt das gesamte dogmatische Werk dieses großen Thomas-Interpreten.

[41] Vgl. das über die Nichtsubsistenz des Seins Gesagte in Kap. III, 1.

[42] S. c. G., I, cap. 28 (261).

[43] S. c. G., I, cap. 68 (569).

[44] S. th., I, q. 4, a. 3.

[45] «S. th. I, q. 75, a. 5, ad 1: Secundum diffusionem processionis ipsius» (sc. primi actus, qui Deus est).

Seins (vgl. Kap. II, 2). Auch hierfür können wir von Thomas Belege beibringen, etwa wenn er betont, daß «die Form, insofern sie in sich selbst das Sein hat (was ja nur in Gott der Fall ist), in sich selbst zurückkehrt» [46], oder wenn er schreibt: «Er (Gott) ist also durch Seine eigene Seiendheit Form» [47]. Und so «ist nach dieser Ausdrucksweise Gott selbst der am eigentlichsten zu Seiner Seiendheit Zurückkehrende, und zwar indem Er Sich selbst erkennt» [48]. Wir sehen also, der Seinsentwurf des Aquinaten kennt nach dem Modus der Vollkommenheit einen zweiten Reflexionsmodus in Gott, jenen der ideellen Geformtheit, die die Vermitteltheit Gottes zu Sich selbst angibt. Schließlich ist es ein leichtes, diese ganze Reflexionsdynamik mit Thomas aus dem dritten schon angeführten Seinsmodus, dem Akt-charakter des Seins (Kap. II, 3), verständlich zu machen. Reflexion nämlich besagt ja immer schon Bewegtheit, und gerade diese könnte es in Gott gar nicht geben, wenn nicht dieser Gott immer schon als «*reine Bewegtheit*» [49] (actus purus) oder «ausschließliche Bewegtheit» [50] (actus tantum) vorgestellt wäre. Die Bewegtheit ist also der abschließende (finalisierende) Modus der Subsistenzreflexion Gottes, wodurch dieser Sich wieder vermittelt unmittelbar geworden ist. Wir können also nun in einer vorläufigen Zusammenfassung feststellen: Es läßt sich nach Thomas v. Aquin eine innergöttliche Bewegtheit aufweisen, in der die drei Seinsmodi der Vollkommenheit, der Form und des Aktes zur Subsistenz zusammenschwingen. Wir nennen diese Dynamik eine *ternarische* Subsistenzbewegtheit, die in sich selbst ihre vollkommene Abgeschlossenheit findet. Und so ist diese der letzte und eigentliche Grund der absoluten Selbstgenügsamkeit und In-Sich-Vollendetheit Gottes, sie ist *der absolute Grund der göttlichen Transzendenz*. Transzendenz Gottes ist also *nicht* erst ein «Resultat» aus einem Bezug Gottes zu «Welt», sie ist nicht Negation zur Immanenz, ja auch primär nicht «Überstieg» aus dieser Immanenz, sondern eben die sich zu sich selbst übersteigende, immer schon vollendete Bewegtheit des göttlichen Seins zu Seiner Subsistenz. Gott ist deshalb transzendent, weil Er einfach *ist*, was Sein überhaupt sein kann, weil Er die Rückkunft des Seins als Identität *ist* (transitiv!). Daher konnte auch unsere anfängliche Analyse des «Seins an sich»

[46] S. th., I, q. 14, a. 2, ad 1.
[47] S. th., I, q. 3, a. 2: «(Deus) est igitur per suam essentiam sua forma».
[48] S. th., I, q. 14, a. 2, ad 1.
[49] S. th., I, q. 3, a. 2; q. 9, a. 1; S. c. G., I, cap. 16; (131) cap. 22, (208) u. ö.
[50] S. c. G., I, cap. 43 (361); S. th., I–II, q. 50, a. 2, obj. 2.

in diesem keine Transzendenz aufweisen, da transzendent nur ist, was subsistent ist, und Subsistenz eben ermangelt dem Sein (vgl. III, 1). Allein Gott in Seiner «Ganzheit von Ruhe und Bewegung, von Sein und Akt» (L. Scheffczyk) [51], allein Er ist transzendent und eben nur deshalb, weil Er in einer vollkommenen (identischen) Reflexion subsistent bzw. personal ist. Transzendenz Gottes meint also ternarische Identität mit Sich selbst, Gott «ist Seine Transzendenz durch Sich selbst» [52]. Bei der Verdeutlichung der göttlichen Transzendenz liegt also alles daran, die Eigenart des *personalen* Seins Gottes bis an die Grenze der Möglichkeit zu erfahren und zu durchdringen. Und dennoch konnten wir bei der bisherigen Erörterung der ternarischen Subsistenzbewegtheit des göttlichen Seins über eine entscheidende Frage nicht hinauskommen. Unsere Spekulation verstand zwar die erwähnten drei Seinsmodalitäten als Subsistenzvollzug Gottes, deutete sie in ihrem gegenseitig identischen Rückbezug auf sich selbst sogar als «formale constitutivum» jedweder göttlichen Personalität (und Transzendenz) und mußte dennoch schließlich unentschieden lassen, ob diese drei Modi etwa als *eine* oder als *drei* göttliche Personen subsistieren. Wir müssen also, um die Frage nach der Transzendenz Gottes gänzlich durchzufragen, auch kurz auf die Trinitätslehre des hl. Thomas zu sprechen kommen – und treten damit in den Bereich der «mysteria stricte dicta» unseres Glaubens, wiewohl wir selbstverständlich auch bisher immer «lumine divinae revelationis» [53] gearbeitet haben.

3. Die trinitarische Transzendenz Gottes

Alles Denken über die Eigentlichkeit der göttlichen Transzendenz ist also nun an das demütige Hören des Offenbarungswortes verwiesen. Und damit findet Thomas auf diese scheinbar so rein «metaphysische» Problematik letztlich nur die Antwort der Schrift: Gott kann als *transzendenter* Gott nur aus dem Geheimnis Seiner *dreifaltigen* Personalität vernommen werden. Es ist so bezeichnend, wie am Beginn der thomanischen Trinitäts-

[51] Aus einer v. Verf. nachgeschriebenen Vorlesung von Prof. L. Scheffczyk «Der Gott der Offenbarung» (WS 1966/67, München). Die Formulierung stand in Zusammenhang mit kritischen Ausführungen über den Aktualismus bei K. Barth.

[52] S. c. G., II, cap. 52 (1275): «esse separatum per se subsistens»; vgl. auch S. th., I, q. 12, a. 4, ad 3: «esse separatum subsistens».

[53] S. th., I, q. 1, a. 1, ad 2.

lehre alle Vernunftbegründungen schweigen und allein der Schriftbefund aufgezeigt wird. Thomas schreibt wörtlich: «Ich antworte nun mit der Darlegung, daß die *Heilige Schrift* in der Gottesthematik Begriffe gebraucht, die in etwa einen *Hervorgang* bezeichnen» [54]. Sodann wird ausgeführt, daß die Offenbarung zwei reale «Hervorgänge» bezeugt, die «processio verbi» und die «processio amoris» [55], wobei jede von beiden dergestalt ist, daß sie «nicht in etwas Äußeres zielt, sondern im Handelnden selbst bleibt» [56]. Wir sehen, schon diese doppelte Bewegtheit präzisiert unsere oben aufgewiesene innergöttliche Subsistenzreflexion, über die wir ja einzig in die Transzendenzfrage eindringen können. Die göttliche Transzendenz wird hier allerdings nur deutlicher, weil Thomas in einem weiteren Schritt eben diese Hervorgänge als solche versteht, die in der eigenen Relationalität zueinander ihren Ursprung finden. Dies muß nun freilich noch etwas genauer ausgeführt werden, obwohl wir in unserem engen Rahmen einer solchen Problematik natürlich nie wirklich gerecht werden können. Wenn wir also hier weiter fortfragen, so zeigt sich die Bezüglichkeit zwischen beiden offenbarten Hervorgängen nach Thomas als eine vierfache, da «für jeden Hervorgang zwei entgegengesetzte Beziehungen angesetzt werden müssen, deren eine die des Hervorgehenden vom Prinzip, die andere die des Prinzips selbst (zum Hervorgehenden) ist» [57]. Da nun die Offenbarung die Prinzipien der göttlichen Hervorgänge als Vater, Sohn und Hl. Geist *personal* bestimmt [58], wählt Thomas entsprechende Bezugsnamen: Paternitas, Filiatio, Spiratio (activa), Processio (Spiratio passiva) [59]. Diese hinwiederum sind nur dann real von einander geschieden, wenn sie einander bezugsmäßig entgegengesetzt sind, d. h. also, die göttlichen Subsistenzbeziehungen müssen in klarer Analogie zu den Seinsmodalitäten in sich reflektierbar sein. Damit ist eine Eigenständigkeit der «spiratio activa» ausgeschlossen, da eben diese den

[54] S. th., I, q. 27, a. 1: «Respondeo dicendum, quod divina Scriptura, in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur».

[55] S. th., I, q. 27, a. 1 und a. 3; Thomas zitiert als Schriftbeleg Joh. 8, 42: «Ego a Patre processi» und Joh. 15, 26: «... Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit».

[56] Ibd.

[57] S. th., I, q. 28, a. 4.

[58] Thomas zitiert I. Joh. 5, 7: «Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus» und das sog. Symbolum «Athanasianum»: «Alia est persona Patris, alia filii, alia Spiritus sancti».

[59] Vgl. S. th., I, q. 28, a. 4.

beiden vorausgenannten Beziehungen nicht entgegensteht, mit der «spiratio passiva» als ihrem konträren Gegensatz jedoch nicht identisch sein kann. Es gibt also drei reale Beziehungen der göttlichen Hervorgänge, die Vaterschaft, die Sohnschaft und die Gehauchtheit. Hier aber nun liegt das eigentlich Entscheidende für die trinitarische Personalitätsbegründung – und damit für den Abschluß unserer Transzendenzproblematik. Diese genannten drei innergöttlichen Beziehungen nämlich sind «relationes subsistentes», sind *die drei göttlichen Personen selbst* [60]. Die Vaterschaft *ist* der Vater, die Sohnschaft *ist* der Sohn und die Gehauchtheit *ist* der Hl. Geist [61]. Wenn wir nun nochmals zurückdenken, so sahen wir also mit Thomas die göttlichen Personen aus Ihrer eigenen zyklischen Entäußerung («pro-cessio») begründet, insofern sie eben die subsistenten Beziehungen Ihrer Hervorgänge sind. Aber – und damit schließt sich der Kreis «jener göttlichen 'Ur-geschichte', die das innertrinitarische Leben Gottes ausmacht» [62] – umgekehrt sind die Personen eben überhaupt erst die Ursprünge dieser Hervorgänge [63], so daß also die göttliche Trinität in einer vollendeten und wesenhaft identischen Reflexion sich je als Ausgang und Rückkehr zu Sich selbst offenbart. Wir sehen nun selbst, daß diese reflektierte Geschlossenheit – und zwar nur diese *Geschlossenheit* – jedwede transzendente Absolutheit, Unverfügbarkeit und Freiheit Gottes begründet, daß dieser Gott unseres Glaubens gänzlich *ist* und *lebt*, was Sein und Leben in sich überhaupt sind, – kurz, daß *dieser trinitarische Gott die absolute Transzendenz selbst ist.*

Gott ist also nur als dreipersonaler Gott in Seiner vollkommenen Transzendenz erfahrbar, denn nur «wenn Seine wesenhafte Einfalt nichts ist als eine dreipersonale Erzeugung und Durchdringung, dann ist die Transzendenz Gottes für uns soweit eröffnet, daß er 'beziehungslos' in Sich selber west» [64] – und dennoch ja immer schon entäußert ist als die erkennend-selige Hingabe an das andere Seiner selbst. Und damit sind wir zum vollen Verständnis unserer ersten Teilproblematik gelangt: *Transzendenz Gottes ist also die zyklische Geschlossenheit des ab-*

[60] S. th. I, q. 30, a. 2.

[61] Ibd.

[62] M. Seckler, Das Heil in der Geschichte nach Thomas v. Aquin, München 1964, 83.

[63] Der Vater spricht das Wort (den Sohn), Vater und Sohn er-lieben den Hl. Geist.

[64] G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln 1959, 508.

soluten Zu-sich-selbst-Seins Seiner dreipersonalen Reflexion, – ohne Bewegtheit nach außen zunächst, «sed in Deo iste circulus clauditur in seipso» [65].

IV. Gottes Immanenz nach Thomas von Aquin

In einem ersten Hauptteil haben wir nun mit Thomas v. Aquin die absolute Transzendenz Gottes eindringlichst als vollendetes In-sich-selbst-leben der trinitarischen Personen erfahren. Und so bleibt es das Mysterium einer unendlichen «Selbst-losigkeit» Gottes, warum wir überhaupt noch fortfragen dürfen nach Geschöpflichkeit, nach Seiendem und eben damit nach einer göttlichen Immanenz. Denn gerade weil Gott, wie wir gesehen haben, in der Geschlossenheit des «ipsum esse per se subsistens» einfach die «perfectio absoluta» [66], das bedingungslose Sein-sein in sich selbst *ist* [67], eben darum – so sei es erlaubt zu sagen – *ist* [67] ja eigentlich das geschöpflich Seiende nicht. Mit den Worten des hl. Thomas lautet dies folgendermaßen: «... Die Schöpfung, die der Ausstrom des *ganzen Seins* ist, *ist* aus dem Nicht-seienden und d. h. aus dem Nichts» [68]. Dieses nichtseiende Nichts aber hinwiederum ist nach Thomas «der universale Grund, der Gott selbst ist» [69], – und dies ist vielleicht insofern verständlich, als nun einmal «die Ansicht viel wahrer ist, Gott sei über alles Seiende, als jene, Er sei ein Seiendes» [70]. So scheint also Gott dem Seienden «immanent», weil eben dieses in seiner Nichtigkeit ursprünglich und rückkehrend transzendent ist, – doch wollen wir nicht vorauseilen, sondern vielmehr unsere Thematik schrittweise von den drei umfassendsten Ordnungen des Seienden her entwickeln.

[65] De pot., q. 9, a. 9.

[66] S. c. G., I, cap. 71 (603).

[67] Grammatikalisch und ontologisch «transitiv» verstanden! Transitives Sein ist immer subsistenzbewegtes Sein.

[68] S. th., I, q. 45, a. 1.

[69] Ibd.: «... emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus».

[70] De nat. gen., cap. 1 (476): «Licet verius sit, Deum esse super omne ens quam esse ens». Thomas betont hier den Unterschied von Gott und Seiendem, die theo-ontische Differenz.

1. Die «Aufhebung» jedweder reinen Diesseitigkeit in Jesus Christus

Wenn wir das oben Gesagte festhalten, so ist alles Seiende schon in seinem Anfang sich selbst jenseitig, es ist dem universalen Ursprung und dem Schöpfungswort Gottes seit jeher schon eingegründet. Thomas zeigt nun mit der gesamten Tradition aus der Schrift, daß der «Sohn Gottes selbst der universale Grund der Geschöpfe ist» [71], «denn in Ihm ist alles gegründet, was im Himmel und auf Erden ist, ... alles ist *durch Ihn* und *auf* Ihn *hin* erschaffen» [72]. Das göttliche Wort, das uns bisher die ewige Selbst-ent-sprechung des Vaters in den Ausstrom der personalen Liebe offenbarte (III, 2 und 3), es ist nun gerade die Entäußerung («exinanitio») Gottes und jene nicht-«*seiende*» Seinssubsistenz, «aus deren 'Nichts' Gott die Dinge ins Sein hervorbrachte» [73]. Wir erkennen nunmehr *in* Christus, *im* Gottessohn, all unsere früheren Gedanken über die «Geformtheit des göttlichen Seins» wieder (III, 2), da er doch die «causa formalis extrinseca», oder, wie Thomas sagt, die «ratio perfecta» [74] aller Geschöpfe ist. Im trinitarischen Wort ist also alle geschöpfliche Diesseitigkeit schon im Ursprung vorweg aufgehoben zu einer primordialen Transzendenz ihrer selbst, ja wir dürfen sagen, daß wohl gerade deshalb Gott seinsimmanent genannt werden kann, weil das Geschöpf im «Logos» immer schon transzendent ist. Damit haben wir also in der abstammungsmäßigen Jenseitigkeit des Geschöpfes eine erste Weise von Immanenz Gottes gefunden. Nun aber ist uns eine bei weitem umfassendere und erst letztlich vollendende Gegenwart Gottes in der Frohbotschaft von der *Menschwerdung* des Gottessohnes [75] verkündet: «Da Er in der Form Gottes war, glaubte Er nicht, das Gleichsein mit Gott selbstsüchtig festhalten zu müssen, sondern Er *entäußerte* Sich selbst, *nahm* Knechtsgestalt *an* und wurde den Menschen gleich ...» [76] Gerade nun die Kommentierung dieses Schriftwortes in der Summa contra Gentiles zeigt deutlich, daß göttliche Imma-

[71] S. c. G., IV, cap. 7 (3417); vgl. auch cap. 13 (3490) und S. th. I, q. 45, a. 6.

[72] Col. 1, 16; Thomas zitiert auch noch Joh. 1, 3: «Omnia per Ipsum facta sunt», sowie Gen. 1, 3 und Ps. 148, 5.

[73] S. th., I, q. 45, a. 2.

[74] S. c. G., IV, cap. 13 (3490).

[75] Vgl. zur weiteren Vertiefung dieser Thematik das neuere Werk von F. Ulrich, Atheismus und Menschwerdung, Einsiedeln 1966; bes. Kap. 5, Der «entzogene Anfang» des Seins als «Gotteserfahrung» der verweigerten Liebe.

[76] Phil. 2, 6–7.

nenz nicht nur Auskehr der Geschöpfe von Gott besagt, sondern letztlich die Rücknahme jeglicher «Welt» durch Jesus Christus. Thomas schreibt nämlich: «Man spricht also deshalb davon, der Sohn Gottes sei herabgestiegen, weil Er eben eine welthafte Substanz Sich einverbunden hat» [77]. Nun ist aber in Christus eine «Hereinnahme» (acceptatio) gefügt, die nicht nur Seine individuelle Natur, sondern vielmehr den Menschen als solchen und damit im eigentlichen das «compendium universi» [78] in das dreifaltige Selbstsein Gottes transzendiert. Durch Christus und in Christus also ist jedwede weltliche «Diesseitigkeit» immer schon nicht mehr letztlich sie selbst, sie ist nunmehr ein für allemal die unentwegte «Er-örterung» der göttlichen Immanenz – und dies gerade deshalb, weil sie selbst nur Bestand hat in der göttlichen Transzendenz. Ja, Christus selbst, «der Erstgeborene aller Schöpfung» [79], ist sogar der einzigartige Grenzfall seinshaft-personaler Identität von Weltlichkeit und Gott, da eben «jenes ewige Sein des Gottessohnes, das die göttliche Natur ist, das Sein des Menschen wurde» [80]. Man kann also von einer beispiellosen Seinsekstase, einer «exstasis ipsius esse» [81] sprechen, in der Immanenz und Transzendenz der Welt, aber vor allem auch Immanenz und Transzendenz Gottes «aufgehoben» sind. Eine etwa diesseitige Geschöpflichkeit ist also seit Christus eine immer noch viel eigentlicher jenseitige und gerade jenes geschöpfliche Transzendieren betrachten wir wiederum als die wahrhaft göttliche Immanenz. So eröffnet sich also aus dem Christusereignis für Thomas eine neue gewaltige Kreisbewegung, die jener ersten des trinitarischen Lebens abbildlich entspringt und wiederum in sie mündet: Es ist *der Kreis der Immanenz Gottes*, die Auskehr aller Geschöpflichkeit aus dem «Wort Gottes» und die Rücknahme jeglicher Welt im «Menschensohn», der ja seinsmäßig wiederum der Gottessohn selbst ist. Und so ist uns zum Heil ein Name gesetzt, in dem Diesseits und Jenseits, Gott und Welt in personale Selbigkeit münden: Christus Jesus, der da spricht: «Ich bin das Alpha und Omega, der Erste und der Letzte, der Anbeginn und das Ziel» [82].

[77] S. c. G., IV, cap. 30 (3668): «dicitur igitur Filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit».

[78] Vgl. Sent., III, dist. 2, q. 1, a. 1.

[79] Col., 1, 15.

[80] S. th., III, q. 17, a. 2, ad 2: «Illud esse aeternum Filii Dei quod est divina natura, sit esse hominis ...».

[81] R. Garrigou-Lagrange OP, De Christo salvatore, Turin 1949, 314.

[82] Apk. 22, 13.

2. *Die Heilsgnade als «Teilhabe an der göttlichen Natur»*

Wir stehen in der Frage nach der Immanenz Gottes, und bisher erwies diese sich als durch Christus gefügte Hereinnahme alles Geschöpflichen in eine personale Seinseinheit (unio hypostatica) mit Gott. Wir sahen in Christus, dem Endpunkt aller Schöpfung, Immanenz und Transzendenz in absolute Identität verwoben. Daraus aber kann nun alle weitere Geschöpflichkeit eben nur deshalb irgendwie Ort der Immanenz Gottes genannt werden, weil dieser Gott als Transzendenz das «In-Ihm-wohnen der Geschöpfe» gewährt. Ein solches Innewohnen ist uns selbst nun zutiefst geschenkt durch die «gratia creata» [83], die «Gnade Jesu Christi» [84], in der «wir Christi teilhaftig (participes) geworden sind» [85] und mit Ihm – wenn auch nur in Analogie – entnommen sind in die innertrinitarische Rückkunft des Seins. So «partizipiert (die Gnade) eine gewisse Ähnlichkeit des göttlichen Seins» [86], oder sie ist, wie Thomas häufig wiederholt, nichts anderes als eine «participatio divinae naturae» [87]. Und das wiederum heißt: Die Gnade ist eine Teilhabe an der Dreipersonalität der innergöttlichen Hervorgangsrelationen (vgl. III, 3). Schon zeigt sich hier wieder deutlich die umfassende *Zyklik der göttlichen Immanenz:* Gnade ist Geburt aus Christus und Rückkehr in das ewige Leben der göttlichen Trinität. Denn überall, wo eine Abkunft aus Christus und ein Einwohnen in Gott gewirkt ist, dort eben ist wahrhaft gnadenvolle Gegenwart Gottes. Thomas rückt sogar die Transzendenz der Gnade und die Immanenz Gottes so sehr zusammen, daß er den gnädigen Gott selbst die urbildlich wesenhafte Gnade nennt, von der alle geschaffene Gnade erst ihren Namen hat [88]. Die dreifaltige Subsistenzbewegtheit, die wir früher betrachtet haben, ist also selbst «ungeschaffene Gnädigkeit» [89], und zwar deshalb, weil die göttlichen Personen gemäß Ihren Hervorgängen sich selbst ursprünglich Huld und Gabe sind. Es ist nun die übergroße

[83] De ver., q. 29, a. 1.
[84] Gal. 6, 18.
[85] Hebr. 3, 14.
[86] S. th., III, q. 62, a. 2.
[87] S. th., I–II, q. 112, a. 1; ebenso I–II, q. 110, a. 3; II–II, q. 19, a. 7 u. a.
[88] Vgl. Sent., II, dist. 28, q. 1, a. 1, ad 1: «gratia dicitur ipse Deus gratis dans».
[89] Zum Begriff der «gratia increata» vgl. R. Garrigou-Lagrange OP, De gratia, Turin 1950, 4, sowie den Aufsatz desselben Autors, La grâce est-elle une participation de la Déité telle qu'elle est en soi? Revue Thomiste, 1936.

Beglückung der Frohbotschaft, daß wir «aus dem Wasser und dem Hl. Geist» [90] in diese trinitarische Charismatik zurückgegeben sind, gänzlich ungeschuldet freilich und allein aus dem Heilswillen Gottes. Nur weil sich Gott selbst Gnade ist, darum dürfen wir Gnade empfangen, – oder wie Thomas so nüchtern sagt: «Es ist notwendig, daß allein Gott vergöttlicht (ut solus Deus deificet)! [91] Nun ist wohl kein Zweifel, daß dieses Wort von der Vergöttlichung der Heilserwählten eine immanente Gegenwart Gottes in uns erwähnt, die uns sogar bis in die innerste Existenz erfahrbar ist. Hier ist doch eine personale Betroffenheit verkündet, die uns Menschen (und auch die himmlischen Chöre) primär schon seinsmäßig außer-sich-sein läßt, uns die trinitarische Jenseitigkeit gleichsam als unsere eigene Immanenz etabliert und unsere ontologische Unruhe (natura *elevatae*) als unendliche Anteilnahme am göttlichen Sein-sein verlebendigt. So verstanden naht die Gnade wahrhaft «auf dem Weg des Seins» [92], insofern sie *im* Menschen abbildlich als Bewegung Gottes zu Sich selbst ersteht, ganz nachgebildet der transzendenten Seinsbewegtheit der göttlichen Personen. Darum nämlich, weil in der Gnade Gott dem Menschen zutiefst immanent ist, nur darum vermag der Mensch nun diesen Gott gläubig zu sprechen, *so* wie Gott Sich selbst spricht, und sich Ihm liebend zu schenken, *so* wie Gott Sich selbst schenkt. Es zeigt sich auch hier wieder am Geheimnis der Heilsgnade, daß Gottes Immanenz gerade *die Kreisbewegung* der «Ek-sistenz» (Hinausstehen) der Seienden in die trinitarische Transzendenz meint. Immanenz Gottes ist also nichts anderes als eine abbildliche Wiederholung der in sich selbst geschlossenen Subsistenzreflexion Gottes, – eine Wiederholung der Transzendenz Gottes und zwar im Geschöpf selbst. Und wir mögen wohl bedenken, daß eine solche «inhabitatio (Dei) per gratiam» [93] den ganzen Inbegriff unseres Heils bedeutet.

[90] Joh. 3, 5.

[91] S. th., I–II, q. 112, a. 1; vgl. auch die provokatorische Antwort Jesu bei Joh. 10, 34: «Ist nicht in eurem Gesetz geschrieben: 'Ich habe gesagt: *Ihr* seid *Götter*'».

[92] F. Ulrich, Homo Abyssus, a. a. O., 105–106; Das «Sein» ist ja nun nach unserem bisherigen Aufweis immer primär das dreipersonale Sein Gottes selbst.

[93] S. c. G., IV, cap. 34: (3696) Vgl. auch S. c. G., IV, cap. 21 (3576): «necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent».

3. Die göttliche Immanenz im Subsistenzvollzug des Seienden

3. 1 Die Subsistenzbewegtheit des Seienden als Abbild der göttlichen Subsistenzreflexion

Wir haben nun noch in einem weiteren Gang das zumindest ontologisch Umgreifende zu betrachten, worin Gnade und Natur, Heilsgeschehen und Wesensentfaltung des Menschen geeint und eben dadurch der göttlichen Transzendenz eingeformt sind. Thomas nämlich bestimmt die Gnade als ein «ens entis», ein akzidentell Seiendes, dessen Seinseigentlichkeit gerade nur im *In-sein* zu sich selbst gelangt [94]. Jenes Seiende nun, dessen Seiendes die «gratia habitualis» [95] durch ihr Insein ist, muß in sich Selbstand besagen, es ist also die zu sich selbst reflektierte, geschöpfliche Subsistenz. Diese aber kann doch nur wieder deshalb Umgriff von Gnade und sich selbst sein, weil beide an der Subsistenzbewegtheit der göttlichen Transzendenz partizipieren: «Das nämlich, was in Gott im Selbstand *ist, geschieht* akzidentell in der Seele, weil diese die göttliche Gutheit partizipiert» [96]. Akzidentell also «geschieht» Gnade, und zwar im Selbstand der Seele, beide aber, Gnade und Subsistenz sind echte Abbilder göttlicher Selbstbewegtheit. So sind Natur und Gnade des Menschen umfaßt in seinem personalen Selbstsein, das ihn im radikalsten Sinn zu einem Wanderer in die Jenseitigkeit Gottes bestimmt, wie auch umgekehrt Gott selbst Sein Angesicht am vollkommensten in die Personalität des Menschen (und des reinen Geistes) eingeprägt hat. Wenn wir mit dem hl. Thomas die Eigentlichkeit geschöpflicher Personalität noch etwas eingehender erörtern, so zeigt sich nochmals vertiefter, inwiefern das Seiende die analoge Kreisbewegung der göttlichen Immanenz selbst ist. Jedes Seiende nämlich, so betont Thomas, «ist in seinem Wortsinn vom Akt des Seins her genommen» [97], und damit ist deutlich, daß eben jener «actus essendi» die begründende Eigentlichkeit von Subsistenz (und im geistigen Bereich von Personalität) darstellt. Seins*akt* aber meint immer Bewegtheit des Seins selbst (Vgl. II, 3), und zwar «ständige» Rückbewegtheit, und so ist

[94] S. th., I–II, q. 110, a. 2, ad 2: «(gratia) est forma accidentalis ipsius animae»; ibd. ad 3: «accidentis esse est inesse. ... unde magis dicitur esse entis quam ens».

[95] S. th., I, q. 62, a. 2, ad 3; I–II, q. 109, a. 6, a. 8 und a. 9 u. a.

[96] S. th., I–II, q. 110, a. 2, ad 2: «Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem ...».

[97] De ver., q. 1, a. 1.

unschwer einzusehen, daß Thomas mit dem «actus essendi» gerade jenes «Zurückgehen zu seiner Wesenheit» meint, «das das Subsistieren des Seienden in sich selbst besagt» [98]. Wir sehen also, daß im Denken des Aquinaten das Subsistieren und Personieren eines Seienden in ausdrücklicher Analogie zur göttlichen Seinsbewegtheit konzipiert ist, wobei die in sich unbegrenzte Fülle des geschöpflichen Seins dem Modus der göttlichen Vollkommenheit entspricht, die Eingrenzung durch die Seiendheit (das Wesen) der göttlichen Geformtheit und die Tätigkeit des Seienden den göttlichen Seinsakt nachvollziehen. Und so ist das endliche Seiende nun wirklich «das Gleichnis Gottes in Fülle» [99], da es nicht nur die göttliche Subsistenzreflexion zuinnerst abbildet, sondern gerade dadurch die immanente Gegenwart Gottes unentwegt nach außen kündet. Schließlich ist es der geistigen Personalität des Menschen einzigartig gegeben, sogar erkennend und liebend bei dem Gott zu sein, der ihn immer schon zuvor erkannt und in Liebe auf Sich erschaffen hat. Hier können wir nun begreifen, daß es eine «transzendente Verfaßtheit» der Gesamtheit der Seienden und vor allem des Menschen zu verstehen gilt, die ihren Grund allein darin hat, daß Gott uns immanent ist, oder wie die Schrift sagt, «daß Gott uns zuerst geliebt hat» [100]. Immanenz ist also auch hier wieder nichts anderes als *Innestehen* der Seienden *in der göttlichen Transzendenz*, und zwar ebenso, daß die geschöpfliche Subsistenz der kreisende Nachvollzug der ewigen Subsistenzbewegtheit ist. Und so dürfen wir sagen, daß Immanenz Gottes und Transzendenz der Geschöpfe sich letztlich selbig verwenden, insofern nämlich «alles die Gottähnlichkeit als letztes Ziel erstrebt» [101].

3. 2 Die kausale und finale Immanenz Gottes

Man könnte die eben behandelte Weise der Immanenz Gottes im Subsistenzvollzug des Seienden die «*exemplarische Immanenz*» [102] nennen. Allerdings hat damit das Verhältnis von Diesseitigkeit Gottes und geschöpflichem Transzendieren noch keine letzte Deutlichkeit gewonnen. Daher wollen wir nun die schon vielfach herausgestellte Transzendenz

[98] S. th., I, q. 14, a. 2, ad 1.
[99] G. Siewerth, Das Sein als Gleichnis Gottes, Heidelberg 1958, 68.
[100] I. Joh. 4, 19.
[101] S. c. G., III, cap. 19 (2005).
[102] Gott ist im Seienden, wie das Urbild im Abbild ist. Dies bedeutet aber genau genommen nur, daß das Abbild immer sich vorweg schon im Urbild verbleibt.

des geschöpflich Seienden endgültig präzisieren, um somit die Eigentlichkeit göttlicher Immanenz gänzlich durchzufragen. In unserer ganzen bisherigen Erörterung zeigte sich nun als durchgängige Grundstruktur des Seienden gerade die unablässige Auskehr und Rückbewegung in die göttliche Transzendenz. Wir sahen diese geschöpfliche Kreisbewegung jener der trinitarischen bzw. ternarischen Transzendenz Gottes nachgebildet und nannten sie deshalb *geschöpfliche* Transzendenz. Wichtig ist nun herauszustellen, daß dieses Transzendieren gerade den Selbstand des Seienden ausmacht, wie dies im vorausgehenden Abschnitt gezeigt ist. Damit ist eines klar: Geschöpfliche Diesseitigkeit und Jenseitigkeit lassen sich nicht gegeneinander ausspielen, sind nicht sorgfältig gegeneinander abzugrenzen, sondern sind einfachhin als Seinsstruktur des Seienden identisch. Das Seinsein des Seienden ist nur es selbst, weil es *nicht* aus und zu sich selbst ist, – und es ist jenseitig, weil es sonst nicht diesseitig sein könnte. Damit wäre die Geschöpflichkeit auf unsere Frage hin zu Ende gefragt. Es bleibt die Erörterung der *Immanenz Gottes*. Immanenz Gottes muß etwas «an Gott» sein, ist aber nur vom Geschöpf her zu erfahren. Nun sahen wir ja, daß Geschöpflichkeit immer schon Transzendenz ihrer selbst besagt, weil eben, wie Thomas sagt, «das Werden des Seienden, insofern es Seiendes ist, notwendig aus einem zuinnerst *Nicht*-seienden geschieht» [103]. Dieses radikal Nichtseiende («penitus non-ens») haben wir früher schon als die göttliche Seinstranszendenz in ihrem Reflexionsmodus der Idealität bzw. der Form aufgewiesen (vgl. III, 2, auch II, 2), und hierbei hat sich gerade jene absolute Nicht-nichtigkeit des göttlichen Seins nunmehr als «fontale principium totius esse» [104] charakterisiert. Wenn wir also in irgendeiner Weise eine geschöpflich in sich reflektierte Andersheit – und dies meint eben Immanenz des Seienden – ansetzen, so ist doch «diese Andersheit stets durch die ursprünglichere Sicht der exemplarischen Einheit mit dem Grunde ... irgendwie aufgehoben oder in eine reflektierende Transzendenz gestellt» [105]. Damit also treffen wir nun wirklich göttliche Immanenz an: Gott ist Prinzip des ganzen Seins, Er ist also *kausal* allem Seienden immanent, oder, wie Thomas sagt: «Er ist allen Dingen zuinnerst, und zwar als Urheber alles Seins» [106]. So wäre Immanenz Gottes einmal nun Seine urbildliche Kausalität, Sein uni-

[103] In phys., lib. VIII, lect. 2 (975).
[104] S. c. G., I, cap. 68 (569).
[105] G. Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt ²1961, 176.
[106] S. th., I, q. 8, a. 1, ad 1.

versales Erwirken, durch das alles Seiende *aus* Ihm ist und doch *in* Ihm bleibt «und daher ist nichts etwa entfernt von Ihm, gleichsam als ob Gott irgend etwas nicht in Sich hätte» [107]. Nun aber ist es bezeichnend, daß der Gesamtentwurf des Aquinaten jede vielleicht zu einseitige Vorstellung von göttlicher Wirkimmanenz sogleich wieder ergänzt und dem Zusammenhang einfügt. Thomas betont nämlich auch hier wieder, daß gerade *Immanenz Gottes tatsächlich nichts anderes als Seine Transzendenzbewegung besagt.* Dazu wird zunächst dargelegt, daß «in Gott keinerlei reale Beziehung zu den Geschöpfen besteht» [108], sondern eine solche Beziehung nur ideell («secundum rationem») sein kann, da «Gott eben außerhalb der ganzen geschöpflichen Ordnung» [109], und das heißt also: absolut transzendent ist. Und daraus folgt nun das Ausschlaggebende: Jegliche Seinskausalität Gottes – die ursprünglich immer Erschaffung meint – bezeichnet zwar ein göttliches Wirken (Bewegtsein), das aber einfach immer nur Seine Seiendheit selbst ist [110]. So «ist das göttliche Wirken seinshaft ewig» [111], ja es ist einfach *die ewige Bewegtheit der göttlichen Subsistenzreflexion selbst.* Diese Geschlossenheit des Durch-Sich-selbst-seins Gottes aber hatten wir doch bisher immer schon als Eigentlichkeit und Grund Seiner vollendeten *Transzendenz* angegeben (III, 2 und 3), und so bleibt es bei unserer oben schon angedeuteten These: Immanenz Gottes ist letztlich nichts anderes als Seine absolute Transzendenz. Nur in dieser Konzeption bleibt sodann auch die gänzliche Freiheit der «Schöpfung aus Liebe» gewahrt: «Deus creaturarum universitatem vult propter seipsam, licet et propter se ipsum eam vult esse: *haec duo non repugnant*» [112]. Liebe Gottes zu den Geschöpfen ist einfach die Liebe Gottes zu sich selbst, Immanenz und Transzendenz Gottes sind nichts Widersprüchliches, «non repugnant». Dieses Verständnis wollen wir nun nochmals auf dem gegenläufigen Weg erfragen, insofern wir die geschöpfliche Subsistenzreflexion auf ihre *end*-gültige, finale Bewegtheit hin verfolgen. Das Seiende ist ja immer auch Auskehr von sich selbst und Rückkehr zu seinem Ziel, «insofern jedes Geschöpf seine Vollendung zu erlangen strebt, die die

[107] Ibd. ad 2.

[108] S. th., I, q. 13, a. 7.

[109] Ibd.

[110] Vgl. S. th., I, q. 45, a. 3, ad 1: «creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia ...».

[111] J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, Barcelona [12]1958, Band II, 240.

[112] De pot., q. 5, a. 4.

Verähnlichung mit der Vollkommenheit und Güte Gottes ist» [113]. Weil also «das Sein von sich aus dynamisch unendlich ist, strebt es aus seiner Endlichkeit zu sich selbst zurück und damit zu seiner Unendlichkeit» [114]; es entgrenzt sich aus der Gefaßtheit seiner Seiendheit und drängt schließlich in eine angenäherte Identität mit dem subsistierenden Sein. Geschöpfliches Sein ist also immer auch schon auf Gott hin zurückströmendes Sein, ist «ontologische Unruhe» (vgl. IV, 2) und Transzendenz seiner selbst. Zuhöchst wiederum geschieht eine solche Verunendlichung im Menschen, der jegliches Tun immer wieder einer weiteren Finalität unterstellt, bis er endlich in einem letzten Verweilen innehalten darf. Thomas zeigt, daß eine solche letzte Unendlichkeit des Menschen nur in der Beschauung verwirklicht sein kann, «und daher ist das Erkennen Gottes der äußerste Endpunkt aller menschlichen Erkenntnis und Tätigkeit überhaupt» [115]. In einer solchen Beschauung ereignet sich dem Menschen zutiefst das Inne-werden des ewigen Inne-seins Gottes, – Gott wird ihm Gegenwart, Immanenz, und zwar *weil* er selbst sich gänzlich der göttlichen Transzendenz hingegeben hat. Fragen wir aber nochmals nach dem Grund jener tiefsten menschlichen Hingabe, so erläutert uns Thomas, daß nur die unendlich sich selbst verströmende Liebe es sein kann, «die die Hinneigung des Menschen mit Gott so sehr eint, *daß der Mensch nicht mehr sich lebt, sondern Gott*» [116] und Gott allein. So versteht also der «doctor angelicus» den äußersten Überstieg des Geschöpfes auf Gott *hin* zugleich als tiefste Immanenz Gottes *im* Geschöpf, «uniendo affectum hominis Deo», als Immanenz Gottes in der Voll-endung des Zieles. Wir können also diese zweite Weise der Gegenwart Gottes *finale Immanenz* Gottes nennen. Und wenn wir nun zurückschauen, so wird ersichtlich, daß auch diese Immanenz Gottes nicht eigentlich eine *neue* Seinsbefindlichkeit Gottes erläutert, sondern nur durch die finale Seinsreflexion des *Geschöpfes* in die göttliche Transzendenz neu eröffnet ist. Auch die finale Immanenz Gottes ist also nichts anderes als die göttliche Transzendenz, insofern sie der Endpunkt aller geschöpflichen Verunendlichung ist. – Nun können wir auch unseren zweiten Teil über die göttliche Immanenz ein wenig zusammenfassen: Wir gingen von der Betrachtung aus, was im

[113] S. th., I, q. 44, a. 4.

[114] H. Beck, Der Akt-Charakter des Seins, a. a. O., 306.

[115] S. c. G., III, cap. 25 (2063).

[116] S. th., II–II, q. 17, a. 6, ad 3: «uniendo affectum hominis Deo, ut homo non sibi vivat, sed Deo.

Geschöpf selbst an Gegenwart Gottes aufscheint, erörterten hierbei die einzigartige Einverbundenheit von «Welt» in eine personale Seinsidentität mit dem göttlichen Wort durch die Menschwerdung Jesu Christi; sodann sahen wir die Hereinnahme der Heilserwählten in das Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit durch das Mysterium der Gnade, und schließlich bedachten wir hieraus die ontologische Grundstruktur des Seienden überhaupt. Dabei zeigte sich nun mit letzter Deutlichkeit, daß Immanenz Gottes im *Geschöpf* einfachhin dessen zyklische Bewegtheit *aus* Gott und *in* Gott zurück bedeutet, – absolut und also in Gott selbst betrachtet aber *Immanenz Gottes nichts anderes als Seine vollendete Transzendenz sein* kann.

V. Beschluß

In der Betrachtung eines «mitten in unserem Leben jenseitigen Gottes», wie wir sie nun aus dem Gesamtentwurf des hl. Thomas v. Aquin vollzogen haben, können wir nun zum Abschluß noch in jene vertiefte «contemplatio» einkehren, die «den einfachen Anblick der Wahrheit» [117] gewährt und schließlich das Ziel aller diskursiven Erörterung ist. Wir hatten also am Beginn unseres Hauptteiles eine, wie der Fortgang der Problematik erwies, unabdingbar notwendige Untersuchung des thomanischen Seinsdenkens angesetzt, woraus wir über den Aufweis der Nichtsubsistenz eben dieses Seins zum Gottesbegriff des «ipsum esse per se subsistens» gelangten. Hierbei zeigte sich gerade die Subsistenz Gottes als der eigentliche Grund Seiner bei-Sich-seienden Transzendenz wobei wir ein letztgültiges Verständnis der göttlichen Dreipersonalität nur aus der Offenbarung versuchen konnten. Demnach ist Transzendenz Gottes das absolute und in sich selbst vollendet zurückgegebene Leben der trinitarischen Personen, die in Ihrem Erkenntnis- und Liebesaustausch immer schon gänzlich ausschöpfen, was Sein *ist* und sein kann. «So kommt Gott eine einzigartige Erhabenheit zu: inquantum omnia transcendit secundum omnimodum excessum» [118]. Dieser absolut vollkommenen Jenseitigkeit Gottes kann das Geschöpf sich, wie wir in einem weiteren Schritt gezeigt haben, nur in einer «exstasis» seines eigenen Seins nähern, so daß jede rein geschöpfliche Immanenz immer schon zur «Aufhebung»

[117] S. th., II–II, q. 180, a. 3, ad 1.

[118] S. th., II–II, q. 81, a. 4; vgl. auch De ente et ess., cap. 6 (51): «Deus ... per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse».

(conservatio – negatio – elevatio) gelangt ist. Wir haben dies am Beispiel Christi, der Heilsgnade und des geschöpflichen Subsistenzaktes aufgewiesen und durften hierbei mehr und mehr einsehen, daß wir in der Betrachtung jedweden geschöpflichen Transzendierens eigentlich immer schon von der Immanenz Gottes in der Welt der Seienden gesprochen hatten. So konnten wir weiterhin diese Immanenz als eine urbildliche, kausale und finale präzisieren, doch mit der Einschränkung, daß hierbei nur Bezüge des Geschöpflichen zu Gott, nicht aber solche Gottes zum Geschöpf ausgesagt seien. Daraus wurden wir schließlich zu jenem höchsten Verständnis geführt, daß in Gott selbst und gleichsam in den Augen Gottes Seine Immanenz und Seine Transzendenz sich gänzlich selbig verwenden. Wir finden also in der genialen Schau des Aquinaten eine vollständige und in sich geschlossene Antwort auf diese auch heute so drängende Frage – alia comparentur.

Literaturverzeichnis

Angeführte Werke des hl. Thomas von Aquin:

Summa theologiae, ed. Marietti, Turin-Rom 1952. (S. th.)
Summa contra Gentiles, ed. Marietti, 1961. (S. c. G.)
Quaestiones disputatae de veritate, ed. Marietti, 1948. (De ver.)
Quaestiones disputatae de potentia, ed. Marietti, 1949. (De pot.)
Opusculum de ente et essentia, ed. R. Allers, Frankfurt 1959. (De ente et ess.)
De natura generis, ed. Marietti, 1954. (De nat. gen.)
Commentarium in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, ed. Vivès, Paris 1873. (Sent.)
In 12 libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, ed. Marietti, 1950. (In Met.)
In 8 libros Physicorum Aristotelis expositio, ed. Marietti, 1954. (In phys.)
In librum Boethii de Hebdomadibus expositio, ed. Marietti, 1954. (In de hebd.)
In librum de causis expositio, ed. Marietti, 1953. (In de caus.)
Quaestio disputata de anima, ed. Marietti, 1953. (De anima.)

Weitere zitierte Werke anderer Autoren:

Beck, H.: Der Akt-Charakter des Seins, München 1965.
Coreth, E.: Metaphysik, Innsbruck ²1964.
Fabro, C.: La problematica dell' «esse» tomistico, in: Aquinas, Rom, 2 (1959).
Garrigou-Lagrange, R., OP: De Deo uno, Turin 1954.
Id.: De gratia, Turin 1949.
Id.: De Christo salvatore, Turin 1950.
Gredt, J., OSB: Elementa philosophiae, Barcelona ¹²1958.

HEIDEGGER, M.: Was heißt Denken?, Tübingen ²1961.
Id.: Zur Seinsfrage, Frankfurt ²1959.
KELLER, A.: Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik. München 1968.
LEO XIII., p. p.: Enzyklika «Aeterni Patris», Rom 4. 8. 1879.
PIUS XII., p. p.: Ansprache zum IV. Internat. Thomistenkongreß, 1955.
RAEYMAEKER, L.: De zin van het woord esse bij den H. Thomas van Aquino, in: Tijdschrift voor Philosophie (Leuven) 8 (1946).
RAHNER, K., SJ: Geist in Welt, München ³1964.
SECKLER, M.: Das Heil in der Geschichte, München 1964.
SIEWERTH, G.: Das Sein als Gleichnis Gottes, Heidelberg 1958.
Id.: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln 1959.
Id.: Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt ²1961.
ULRICH, F.: Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage, Einsiedeln 1961.
Id.: Atheismus und Menschwerdung, Einsiedeln 1966.
Vatikanisches Konzil, II.: Dekret über die Priestererziehung, Rom 28. 10. 1965.